

Shin'ya OGASAWARA

Courriel : ogswrs@gmail.com

Téléphone : +81 90 16 50 22 07

HEIDEGGER AVEC LACAN

Car toute philosophie échoue : cela fait partie du concept de la philosophie.

Heidegger (1936, p.118)

Le réel, c'est l'impossible.

Lacan (1968-69, p.66)

SOMMAIRE

Introduction

§ 0.1. Mon « ami » Heidegger

§ 0.2. La topologie de la vérité

§ 0.2.1. Qu'est-ce que la topologie ?

§ 0.2.2. L'être et le rien

§ 0.2.3. Qu'est-ce que la vérité ?

§ 0.2.4. Le noyau de notre être

§ 0.2.5. Dire en tournant autour du trou

§ 0.3. Philosopher et psychanalyser

La première partie : L'être et le phallus

Chapitre I. L'être et le phallus

§ 1.1. L'ennui fondamental

§ 1.2. La structure du discours

§ 1.2.1. Le discours de l'analyste en tant que le retour du refoulé

§ 1.2.2. Les quatre places

§ 1.2.2.1. L'agent

§ 1.2.2.2. L'autre

§ 1.2.2.3. La production

§ 1.2.2.4. La structure phénoménologique de la vérité

§ 1.3. La vérité de l'être

§ 1.3.1. L'être et l'être

§ 1.3.2. La structure phénoménologique de la vérité de l'être

§ 1.3.3. Celer et déceler

§ 1.3.4. *Ereignis*

§ 1.4. L'avèment et le symptôme

§ 1.4.1. Le signifiant phallique et le rapport sexuel

§ 1.4.2. Le réel, c'est l'impossible

§ 1.4.3. Le réel, le symbolique, l'imaginaire

§ 1.4.3.1. L'imaginaire, consistance

§ 1.4.3.2. Le symbolique, trou

§ 1.4.3.3. Le réel, ex-sistence

§ 1.4.4. Démonstrations

§ 1.4.4.1. $\varnothing \equiv \text{être}$

§ 1.4.4.2. avèment \equiv symptôme

§ 1.4.5. La structure de l'avèment

§ 1.4.6. La structure du symptôme

§ 1.4.7. *Ereignis* et σύμπτωμα

§ 1.4.8. Parole et interprétation

La deuxième partie : Du côté de chez Lacan

Chapitre II. De la diversité du concept du *a*

§ 2.1. Le moi

§ 2.2. L'objet *a*

§ 2.3. La coupure

§ 2.4. Le *a* est de l'ordre du réel

§ 2.5. Le noeud du réel, du symbolique et de l'imaginaire

Chapitre III. L'être et le désir

§ 3.1. Le sujet du désir

§ 3.2. Le désir de l'homme est le désir de l'Autre

§ 3.3. Le désir est la métonymie du manque à être

§ 3.4. Prendre le désir à la lettre

§ 3.5. Le support du désir et la cause du désir

§ 3.6. Kant avec Sade

§ 3.6.1. La loi et le désir

§ 3.6.2. La volonté de jouissance et la volonté de puissance

§ 3.6.2.1. La volonté de jouissance

§ 3.6.2.2. La volonté de puissance

Chapitre IV. L'aliénation et la séparation

§ 4.1. La position de l'inconscient

§ 4.2. La causalité du signifiant a

§ 4.2.1. Le signifiant en tant que cause matérielle

§ 4.2.2. L'objet cause du désir

§ 4.2.3. Le fantasme

§ 4.2.3.1. Le support du désir

§ 4.2.3.2. La projection de la topologie du sujet

§ 4.2.3.2.1. La topologie du sujet

§ 4.2.3.2.2. $(\$ \diamond a) \equiv \frac{a}{\phi}$

§ 4.2.4. La causalité psychique de la folie

§ 4.2.4.1. La causalité de l'*imago*

§ 4.2.4.2. La causalité du surmoi

§ 4.2.4.2.1. La loi du devenir

§ 4.2.4.2.2. Les psychoses du surmoi

§ 4.3. La causation du sujet

§ 4.3.1. L'aliénation

§ 4.3.1.1. Une question préliminaire

§ 4.3.1.2. La priorité du signifiant

§ 4.3.1.3. La division du sujet

§ 4.3.1.4. Le *vel* d'aliénation

§ 4.3.2. La séparation

§ 4.3.2.1. *Ichspaltung*

§ 4.3.2.2. Le bord

§ 4.3.2.3. Le subornement

§ 4.3.2.4. La logique de la séparation

§ 4.3.2.5. La pulsion de mort

§ 4.3.2.6. Une sotériologie psychanalytique

§ 4.3.2.6.1. La résurrection

§ 4.3.2.6.2. La rédemption

§ 4.3.2.7. Le désir de l'Autre

§ 4.3.2.8. L'avènement de l'être

§ 4.3.2.9. Une dernière question

La troisième partie : Du côté de chez Heidegger

(inachevée)

Conclusion : Le lieu retrouvé

(inachevée)

RÉFÉRENCES

Bible, traduction oecuménique (par abréviation, TOB : La traduction oecuménique de la Bible). Les Éditions du Cerf, douzième édition, 2012.

Catéchisme de l'Église Catholique (1992). Librairie Éditrice Vaticane, édition définitive, 1997.

DENKER Alfred (2011) : *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*. Klett-Cotta.

FREGE Gottlob (1892) : *Über Sinn und Bedeutung*. In : *Funktion, Begriff, Bedeutung, Fünf logische Studien*, herausgegeben von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 2008.

FREUD Sigmund (1900) : *Die Traumdeutung*. In : *Gesammelte Werke II/III*, S. Fischer Verlag, 6. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1905) : *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. In : *Gesammelte Werke V*, S. Fischer Verlag, 6. Auflage, 1981.

FREUD Sigmund (1913) : *Die Disposition zur Zwangsneurose*. In : *Gesammelte Werke VIII*, S. Fischer Verlag, 6. Auflage, 1973.

FREUD Sigmund (1914) : *Zur Einführung des Narzißmus*. In : *Gesammelte Werke X*, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1981.

FREUD Sigmund (1915a) : *Triebe und Triebchicksale*. In : *Gesammelte Werke X*, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1981.

FREUD Sigmund (1915b) : *Die Verdrängung*. In : *Gesammelte Werke X*, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1981.

FREUD Sigmund (1915c) : *Das Unbewußte*. In : *Gesammelte Werke X*, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1981.

FREUD Sigmund (1915-17) : *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. In : Gesammelte Werke XI, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1978.

FREUD Sigmund (1921) : *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. In : Gesammelte Werke XIII, S. Fischer Verlag, 8. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1923) : *Das Ich und das Es*. In : Gesammelte Werke XIII, S. Fischer Verlag, 8. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1924) : *Das ökonomische Problem des Masochismus*. In : Gesammelte Werke XIII, S. Fischer Verlag, 8. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1926) : *Hemmung, Symptom und Angst*. In : Gesammelte Werke XIV, S. Fischer Verlag, 5. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1929-30) : *Das Unbehagen in der Kultur*. In : Gesammelte Werke XIV, S. Fischer Verlag, 5. Auflage, 1976.

FREUD Sigmund (1932) : *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. In : Gesammelte Werke XV, S. Fischer Verlag, 7. Auflage, 1979.

FREUD Sigmund (1937) : *Die endliche und die unendliche Analyse*. In : Gesammelte Werke XVI, S. Fischer Verlag, 6. Auflage, 1981.

FREUD Sigmund (1938) : *Die Ichspaltung in Abwehrvorgang*. In : Gesammelte Werke XVII, S. Fischer Verlag.

HEIDEGGER Martin (1919-20) : *Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, Band 58. Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER Martin (1920-21) : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. In : *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Band 60. Vittorio Klostermann, 1995, 2. Auflage, 2011.

HEIDEGGER Martin (1927a) : *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, 17. Auflage, 1993.

HEIDEGGER Martin (1927b) : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, Band 24. Vittorio Klostermann, 1975, 3. Auflage, 1997.

HEIDEGGER Martin (1929a) : *Was ist Metaphysik?* In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.

HEIDEGGER Martin (1929b) : *Vom Wesen des Grundes*. In : *Wegmarken*,

- Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1929-30) : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe, Band 29/30. Vittorio Klostermann, 1983, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1930) : *Vom Wesen der Wahrheit*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1931-32/1940) : *Platons Lehre von der Wahrheit*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1934-35) : *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Gesamtausgabe, Band 39, Vittorio Klostermann, 1980, 3. Auflage, 1999.
- HEIDEGGER Martin (1935/36) : *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In : *Holzwege*, Gesamtausgabe, Band 5, Vittorio Klostermann, 1977, 2. Auflage, 2003.
- HEIDEGGER Martin (1936) : *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlicher Freiheit*. Max Niemeyer Verlag, 1971, 2. Auflage, 1995.
- HEIDEGGER Martin (1936-37) : *Der Wille zur Macht als Kunst*. In : *Nietzsche I*, 6. Auflage, 1998.
- HEIDEGGER Martin (1936-38) : *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Band 65. Vittorio Klostermann, 1989, 3. Auflage, 2003.
- HEIDEGGER Martin (1938-39a) : *Besinnung*. Gesamtausgabe, Band 66. Vittorio Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER Martin (1938-39b) : *Die Überwindung der Metaphysik*. In : *Metaphysik und Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 67. Vittorio Klostermann, 1999.
- HEIDEGGER Martin (1938-40) : *Die Geschichte des Seyns*. Gesamtausgabe, Band 69. Vittorio Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER Martin (1939a) : *Der Wille zur Macht als Erkenntnis*. In : *Nietzsche I*, 6. Auflage, 1998.
- HEIDEGGER Martin (1939b) : *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1940a) : *Der europäische Nihilismus*. In : *Nietzsche II*, 6. Auflage, 1998.
- HEIDEGGER Martin (1940b) : *Nietzsches Metaphysik*. In : *Nietzsche II*, 6. Auflage, 1998.

- HEIDEGGER Martin (1941a) : *Über den Anfang*. Gesamtausgabe, Band 70. Vittorio Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER Martin (1941b) : *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*. In : *Nietzsche* II, 6. Auflage, 1998.
- HEIDEGGER Martin (1941c) : *Grundbegriffe*. Gesamtausgabe, Band 51. Vittorio Klostermann, 1981, 2. Auflage, 1991.
- HEIDEGGER Martin (1941-42) : *Das Ereignis*. Gesamtausgabe, Band 71. Vittorio Klostermann, 2009.
- HEIDEGGER Martin (1942-43) : *Parmenides*. Gesamtausgabe, Band 54. Vittorio Klostermann, 1982, 2. Auflage, 1992.
- HEIDEGGER Martin (1943a) : *»Heimkunft / An die Verwandten«*. In : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 6. Auflage, 1996.
- HEIDEGGER Martin (1943b) : *Der Anfang des abendländischen Denkens*. In : *Heraklit*, Gesamtausgabe, Band 55, Vittorio Klostermann, 1979, 3. Auflage, 1994.
- HEIDEGGER Martin (1943c) : *Nietzsches Wort »Gott ist tot«*. In : *Holzwege*, Gesamtausgabe, Band 5, Vittorio Klostermann, 1977, 2. Auflage, 2003.
- HEIDEGGER Martin (1943d) : *Nachwort zu : »Was ist Metaphysik ?«*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1943/49) : *Anmerkung zu »Vom Wesen der Wahrheit«*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1944) : *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*. In : *Heraklit*, Gesamtausgabe, Band 55, Vittorio Klostermann, 1979, 3. Auflage, 1994.
- HEIDEGGER Martin (1946) : *Brief über den »Humanismus«*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1947) : *Aus der Erfahrung des Denkens*. In : *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, Band 13, Vittorio Klostermann, 1983, 2. Auflage, 2002.
- HEIDEGGER Martin (1949a) : *Vorwort zur dritten Auflage von »Vom Wesen des Grundes«*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.
- HEIDEGGER Martin (1949b) : *Die Gefahr*. In : *Bremer und Freiburger Vorträge*,

Gesamtausgabe, Band 79, Vittorio Klostermann, 1994, 2. Auflage, 2005.

HEIDEGGER Martin (1950) : *Das Ding*. In : *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER Martin (1951) : *Logos (Heraklit, Fragment 50)*. In : *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER Martin (1951-52) : *Was heißt Denken?* Max Niemeyer Verlag, 5. Auflage, 1997.

HEIDEGGER Martin (1955) : *Zur Seinsfrage*. In : *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, 1976, 3. Auflage, 2004.

HEIDEGGER Martin (1955-56) : *Der Satz vom Grund*. Klett-Cotta, 9. Auflage, 2006.

HEIDEGGER Martin (1957) : *Der Satz der Identität*. In : *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe, Band 11, Vittorio Klostermann, 2006.

HEIDEGGER Martin (1957-58) : *Das Wesen der Sprache*. In : *Unterwegs zur Sprache*, Klett-Cotta, 1959, 14. Auflage, 2007.

HEIDEGGER Martin (1962) : *Zeit und Sein*. In : *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, 1969, 4. Auflage, 2000.

HEIDEGGER Martin (1964) : *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. In : *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, 1969, 4. Auflage, 2000.

HEIDEGGER Martin (1966) : Brief an Medard Boss vom 4. Dezember 1966 aus Freiburg i. Br. In : *Zollikoner Seminare*, herausgegeben von Medard Boss, Vittorio Klostermann, 1987, 3. Auflage, 2006.

HEIDEGGER Martin (1967) : Brief an Medard Boss vom 24. April 1967 aus Freiburg i. Br. In : *Zollikoner Seminare*, herausgegeben von Medard Boss, Vittorio Klostermann, 1987, 3. Auflage, 2006.

HEIDEGGER Martin (1968) : *Das Gedicht*. In : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, 6. Auflage, 1996.

LACAN Jacques (1932) : *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. In : *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité suivi de Premiers écrits sur la paranoïa*, Éditions du Seuil, 1975.

- LACAN Jacques (1946) : *Propos sur la causalité psychique*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1949) : *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1953) : *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1953-54) : *Le Séminaire*, livre I. *Les écrits techniques de Freud*. Éditions du Seuil, 1975.
- LACAN Jacques (1954-55) : *Le Séminaire*, livre II. *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Éditions du Seuil, 1978.
- LACAN Jacques (1954/56) : *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la «Verneinung» de Freud*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1955a) : *Variantes de la cure-type*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1955b) : *La chose freudienne*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1955/56) : *Le séminaire sur «La Lettre volée»*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1955-56) : *Le Séminaire*, livre III. *Les psychoses*. Éditions du Seuil, 1981.
- LACAN Jacques (1955-56/1958) : *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1956) : *Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1957a) : *La psychanalyse et son enseignement*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1957b) : *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1957-58) : *Le Séminaire*, livre V. *Les formations de l'inconscient*. Éditions du Seuil, 1998.
- LACAN Jacques (1958a) : *Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.

- LACAN Jacques (1958b) : *La signification du phallus. Die Bedeutung des Phallus*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1958c) : *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1958-59) : *Le Séminaire*, livre VI. *Le désir et son interprétation*. Éditions de La Martinière, 2013.
- LACAN Jacques (1958/60) : *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1959-60) : *Le Séminaire*, livre VII. *L'éthique de la psychanalyse*. Éditions du Seuil, 1986.
- LACAN Jacques (1960) : *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1962) : *Kant avec Sade*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1962-63) : *Le Séminaire*, livre X. *L'angoisse*. Éditions du Seuil, 2004.
- LACAN Jacques (1960/64) : *Position de l'inconscient*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1964a) : *Du « Trieb » de Freud et du désir du psychanalyste*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1964b) : *Le Séminaire*, livre XI. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Éditions du Seuil, 1973.
- LACAN Jacques (1965) : *La science et la vérité*. In : *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966.
- LACAN Jacques (1967a) : *Première version de la « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École »*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.
- LACAN Jacques (1967b) : *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.
- LACAN Jacques (1968-69) : *Le Séminaire*, livre XVI. *D'un Autre à l'autre*. Éditions du Seuil, 2006.
- LACAN Jacques (1969) : *Préface à une thèse*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.
- LACAN Jacques (1969-70) : *Le Séminaire*, livre XVII. *L'envers de la psychanalyse*. Éditions du Seuil, 1991.
- LACAN Jacques (1970) : *Radiophonie*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

LACAN Jacques (1971) : *Le Séminaire*, livre XVIII. *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Éditions du Seuil, 2006.

LACAN Jacques (1971-72) : *Le Séminaire*, livre XIX. *...ou pire*. Éditions du Seuil, 2011.

LACAN Jacques (1972) : *Étourdit*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

LACAN Jacques (1972-73) : *Le Séminaire*, livre XX. *Encore*. Éditions du Seuil, 1975.

LACAN Jacques (1973a) : *Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des Écrits*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

LACAN Jacques (1973b) : *Télévision*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

LACAN Jacques (1974-75) : *Le Séminaire*, livre XXII. *R.S.I.* Paru dans *Ornicar ?* n° 2 (mars 1975), pp.87-105, n° 3 (mai 1975), pp.95-110, n° 4 (rentrée 1975), pp.91-106 et n° 5 (hiver 1975-76), pp.16-66.

LACAN Jacques (1975a) : *Joyce le Symptôme*. In : *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Éditions du Seuil, 2005.

LACAN Jacques (1975b) : *Joyce le Symptôme*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

LACAN Jacques (1975-76) : *Le Séminaire*, livre XXIII. *Le sinthome*. Éditions du Seuil, 2005.

LACAN Jacques (1976) : *Préface à l'édition anglaise du Séminaire XI*. In : *Autres écrits*, Éditions du Seuil, 2001.

MILLER Judith (1991) : *Album Jacques Lacan, Visage de mon père*. Édition du Seuil, 1991.

ROUDINESCO Elisabeth (1990) : *Vibrant hommage de Jacques Lacan à Martin Heidegger*. In : *Lacan avec les philosophes* (Collectif), Édition Albin Michel, 1991.

ROUDINESCO Elisabeth (1993) : *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Librairie Arthème Fayard, 1993.

SOLLERS Philippe (2007) : *Un vrai roman, Mémoires*. La Collection Folio, Gallimard.

INTRODUCTION

§ 0.1. Mon « ami » Heidegger

Au moment de la première visite de Heidegger en France en 1955, où il a fait à Cerisy-la-Salle la conférence intitulée *Was ist das – die Philosophie ?* [*Qu'est-ce que c'est – la philosophie ?*], Lacan l'a invité à sa maison de campagne à Guitrancourt. Judith Miller (1991, pp.86-87) nous présente quelques photos prises à ce moment-là de Heidegger avec Lacan. Roudinesco (1993, pp.299-300) nous en raconte des anecdotes :

“Jacques Lacan ne s'était pas inscrit à la décade de Cerisy, mais il accueillit Martin Heidegger, sa femme Elfriede, Jean Beaufret et Kostas Axelos pour quelques jours à *La Prévoté*. Avec beaucoup de gentillesse, et bien qu'elle fût choquée par l'antisémitisme de la femme de Heidegger, Sylvia prépara pour le couple des petits déjeuners à l'allemande : elle servit de la charcuterie. Mais, à sa grande surprise, le philosophe n'y toucha pas. Lacan ne se souciait ni du nazisme de son hôte, ni de ses goûts alimentaires, mais du dialogue qu'il pourrait établir avec lui. Comme il ne parlait pas l'allemand et que Heidegger ne connaissait pas le français, il proposa à Kostas Axelos de servir d'interprète. L'échange prit alors l'allure d'une conversation à bâtons rompus. Puis, tandis qu'Axelos restait à Guitrancourt avec Beaufret pour travailler à la traduction de *Was ist das – die Philosophie ?*, Lacan emmena Heidegger, Sylvia et Elfriede pour une visite éclair à la cathédrale de Chartres. Il conduisit son automobile à la vitesse de ses séances [à 150 km/hr, selon Roudinesco (1990, p.235)]. Installé à l'avant, Heidegger ne broncha pas, mais son épouse ne cessa de protester. Sylvia fit part à Lacan des inquiétudes de celle-ci, sans parvenir à l'émouvoir. Au retour, Heidegger demeura tout aussi silencieux, malgré les plaintes redoublées d'Elfriede. Quant à Lacan, il appuya de plus belle sur l'accélérateur.”

Roudinesco qui semble vouloir mettre l'accent sur des aspects de dyscommunication entre Heidegger et Lacan, devrait trouver plus intéressant ce que Heidegger dit de Lacan

dans ses échanges épistolaires avec Medard Boss.

D'abord Heidegger (1966, p.348) écrit à Boss dans sa lettre du 4 décembre 1966 :

“Je suppose que vous avez certainement reçu, vous aussi, ce livre épais de Lacan (*Écrits*). Pour le moment, je n'arrive pas moi-même à lire dans ce texte qui est ouvertement baroque. Mais j'entends dire qu'à Paris il fait sensation de la même manière qu'autrefois *L'être et le néant* de Sartres.”

Et puis, dans sa lettre du 24 avril 1967 (Heidegger, 1967, p.350) :

“Hier je suis rentré chez moi sain et sauf, et aujourd'hui déjà au travail avec entrain. La quantité de courriers arrivés en mon absence est tolérable, mais il s'y trouve une lettre de Lacan que je vous transmets ci-jointe – il me semble que le psychiatre a besoin du psychiatre. Peut-être vous m'écrierez quelques indications courtes quand vous me la renverrez. Quand il dit la thèse, il s'agit d'un exemplaire de sa dissertation de doctorat.”

D'où on a conclu que Heidegger tenait Lacan pour un fou à avoir écrit des textes tellement bizarres que ses *Écrits*. Même Sollers (2007, p.192) dit : « On se souvient du mot cruel de Heidegger à la réception des *Écrits* (...) ».

Mais il faut remarquer que Heidegger dit là que le psychiatre a besoin *du* psychiatre [der Psychiater bedarf *des* Psychiaters], non pas que le psychiatre a besoin *d'un* psychiatre, tel que Roudinesco (1993, p.306) cite ces mots en traduction française. Dans le texte original, on voit bien que Heidegger veut dire simplement à Boss que lui, le psychiatre Boss, serait un meilleur interlocuteur pour le psychiatre Lacan que le philosophe Heidegger, même si on peut lire entre les lignes que, pour pouvoir se concentrer à son propre travail, Heidegger veut se débarrasser de Lacan qu'il trouve « ouvertement baroque ».

En tout cas, Heidegger exprime ce qu'il pense de la psychanalyse dans des propos qu'il tient dans ses cours. Par exemple : « la métaphysique qui fait le fondement du biologisme du 19ème siècle et de la psychanalyse, oublie complètement l'être » [die dem

Biologismus des 19. Jahrhunderts und der Psychoanalyse zugrundeliegende Metaphysik der völligen Seinsvergessenheit] (Heidegger, 1942-43, p.226).

Ainsi voit-on qu'il est dans l'opinion que la psychanalyse qui suppose un fonctionnement essentiel de l'instinct [Trieb] dans l'homme appartient tout à fait à la biologie en tant qu'un domaine de la science moderne qui n'est rien d'autre qu'un produit de l'oubli blâmable de l'être.

Et on peut dire qu'une opinion telle que la sienne sur la psychanalyse est tout à fait juste, pour autant qu'on lit des ouvrages de Freud « à la lettre », c'est-à-dire sans aucune expérience analytique et sans tenir compte d'aucune portée que puisse avoir la pratique psychanalytique. Car Freud (1914, pp.143-144) lui-même affirme : « il faut se souvenir que toute notre psychologie provisoire doit se replacer un jour sur le fondement de supports organiques » [man muß sich daran erinnern, daß all unsere psychologischen Vorläufigkeiten einmal auf den Boden organischer Träger gestellt werden sollen].

Que Heidegger ne change jamais son jugement sur la psychanalyse, se vérifie par exemple dans les séminaires qu'il a faits à Zollikon de 1959 à 1969 à l'invitation de Boss.

Donc Heidegger considère depuis toujours, et avant et après sa connaissance de Lacan, que ni la psychanalyse ni un psychanalyste ne méritent qu'il s'y intéresse sérieusement.

Et Lacan, de sa part, il l'appelle : *mon « ami » Heidegger* (1973a, p.554). Ainsi, de cette manière, Lacan reconnaît, lui aussi, qu'il n'y a pas entre eux d'amitié digne de ce nom.

Cependant, malgré tout cela, un lacanien qui lit Heidegger trouve que les pas de Heidegger et ceux de Lacan tracent exactement la même topologie. La démonstration en fera l'objet des propos qui suivent.

§ 0.2. La topologie de la vérité

§ 0.2.1. Qu'est-ce que la topologie ?

Comme on le sait, depuis son *Rapport de Rome* Lacan ne cesse pas de se référer à la

topologie, et il la pratique lui-même avec son *cross-cap* et ses noeuds borroméens.

Et Heidegger, de sa part, bien qu'il ne se serve dans ses textes de ce terme de topologie comme tel que peu de fois, le lieu [Ort] et la localité [Ortschaft] font des notions essentielles dans ses parcours de penser.

Voyons d'abord deux passages où Heidegger utilise le terme de topologie de façon explicite :

“Mais la poésie qui pense est en vérité la *topologie* de l'être. Elle lui dit la localité de son essence” [Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns. Sie sagt diesem die Ortschaft seines Wesens] (Heidegger, 1947, p.84).

“Dans votre écrit *Au-delà de la ligne*, vous [Ernst Jünger] donnez une description du lieu du nihilisme et un jugement sur la position et la possibilité de mouvement qu'aurait l'homme au regard de ce lieu-là que vous décrivez et dessinez au moyen de l'image de ligne. Certes on a besoin d'une topographie du nihilisme, de son développement et de son dépassement. Mais il faut qu'une *topologie* précède cette topographie-là : la *topologie qui topologue* ce lieu-là qui met l'être et le rien ensemble dans leur essence, qui détermine l'essence du nihilisme et qui laisse ainsi reconnaître les voies où se dessinent les modes d'un dépassement possible du nihilisme” [In der Schrift »Über die Linie« geben Sie eine Ortsbeschreibung des Nihilismus und eine Beurteilung der Lage und der Bewegungsmöglichkeit des Menschen im Hinblick auf den beschriebenen, durch das Bild der Linie bezeichneten Ort. Gewiß bedarf es einer Topographie des Nihilismus, seines Vorganges und seiner Überwindung. Aber der Topographie muß eine Topologie vorausgehen : die Erörterung desjenigen Ortes, der Sein und Nichts in ihr Wesen versammelt, das Wesen des Nihilismus bestimmt und so die Wege erkennen läßt, auf denen sich die Weisen einer möglichen Überwindung des Nihilismus abzeichnen] (Heidegger, 1955, p.412).

Donc chez Heidegger la topologie est l'acte d'*er-örtern* [< Ort] ou de *topologuer* l'être. Et *topologuer*, *τοπολογεῖν*, *τόπον λέγειν*, c'est dire le lieu ou la localité de l'être.

Seulement il s'agit là de *dire* comme on *dit* la vérité dans la psychanalyse de façon que la vérité prenne la parole elle-même : « Moi la vérité, je parle » (Lacan, 1955b, p.409).

§ 0.2.2. L'être et le rien

Mais pourquoi « dire le *lieu* ou la *localité* de l'être », non pas « dire l'être » tout court ? C'est parce que l'être comme tel n'est pas un étant. Un étant se laisse représenter comme tel ou tel selon ses attributs ou selon des prédicats qui peuvent s'en dire. Par contre, l'être lui-même n'étant pas un étant, ne se laisse penser que comme un manque. Et un manque ne se laisse penser que comme un trou ou une place vide, c'est-à-dire comme un lieu où il n'y a rien.

Certes, « l'être est le rien » [*das Seyn ist das Nichts*] (Heidegger, 1938-39a, p.58). Mais cela ne veut pas dire que l'être n'est rien.

Heidegger (1949a, p.123) dit : « La différence ontologique est le *non* entre l'étant et l'être » [*die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein*]. C'est-à-dire, la différence ontologique qui est « la distinction de l'être et de l'étant » [*der Unterschied von Sein und Seiendem*] (1929b, p.134) veut dire que l'être n'est pas un étant. Et « le rien est le *non* de l'étant, et ainsi le rien est l'être qu'on éprouve à partir de l'étant » [*das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein*] (1949a, p.123).

Mais « le rien ne présente pas d'abord le contre-concept de l'étant, mais il appartient originellement à l'essence même. La *nihilation* du rien [c'est-à-dire, que le rien *nihile*, autrement dit, que le rien *est* en tant que le rien] a lieu dans l'être de l'étant » [*das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts*] (Heidegger, 1929a, p.115).

Le lieu de cette « co-appartenance de l'être et du rien » [*Zusammengehörigkeit von Seyn und Nichts*] (Heidegger, 1936-38, p.246) est le lieu que Heidegger (1955, p.412) appelle « le lieu qui met l'être et le rien ensemble dans leur essence » [*der Ort, der Sein*

und Nichts in ihr Wesen versammelt]. Pour le désigner, Heidegger se sert de termes divers qui signifient tous une solution de continuité, par exemple, *Abgrund* (abîme, abysse), *Riß* (déchirure), *Zerklüftung* (fente). Et ses termes de *Lichtung* (clairière) et de *das Offene* (le lieu ouvert) signifient le lieu libre où il n'y a rien.

Ainsi « appartient à l'essence de l'être le *non* » [Zum Wesen des Seyns gehört das Nicht] (Heidegger, 1936-38, p.267). Donc *das Sein* ne s'écrit que barré avec le signe du *non* : ~~Sein~~ (Heidegger, 1955, pp.410-411). Je l'écrirai pour la raison de facilité technique ~~Sein~~. Cela s'écrit en français être.

Un lacanien s'imaginerait que le mathème lacanien de \$ serait venu de cette écriture heideggérienne de ~~Sein~~ qui apparaît dans un texte de 1955 *Zur Seinsfrage* [*Pour la question de l'être*], tandis que Lacan commence à se servir de son \$ en 1958. Mais, comme nous le verrons, l'équivalence de ces deux signes ne se pose pas sans réserve.

§ 0.2.3. Qu'est-ce que la vérité ?

Pour ce qui concerne ce sujet, le terme auquel se référer est le terme commun aux deux, ou le terme que Lacan aurait appris de Heidegger (car Lacan n'hésite pas à apprendre, et cela de n'importe qui et à n'importe quel domaine de savoir, et c'est à cause de cela qu'il peut enseigner), c'est le terme de vérité.

Or, qu'est-ce que la vérité ?

Dans la tradition philosophique, « veritas est adaequatio rei et intellectus » (Heidegger, 1930, p.180). Mais s'agirait-il d'une telle vérité, quand Jésus dit : « JE SUIS la vérité » (Jn 14,6), ou encore quand la déesse Vérité que Lacan (1955b, pp.408-409) met en scène dans son rôle de la Chose freudienne se moque des hommes en disant : « Je suis donc pour vous l'énigme de celle qui se dérobe aussitôt qu'apparue, hommes qui tant vous entendez à me dissimuler sous les oripeaux de vos convenances. (...) Mais pour que vous me trouviez où je suis, je vais vous apprendre à quel signe me reconnaître. Hommes, écoutez, je vous en donne le secret. Moi la vérité, je parle » ?

Donc il n'est pas vain de poser de nouveau la question, comme le fait Ponce Pilate

devant Jésus, de savoir ce qu'est la vérité : τί ἐστὶν ἀλήθεια ;

Heidegger (1936-1938) dit :

“Si la *vérité* veut dire ici la clairière de l'être en tant qu'ouverture de l'au-milieu de l'étant, (...)” [Wenn hier Wahrheit heißt die Lichtung des Seyns als Offenheit des Inmitten des Seienden, (...)] (p.327) ;

“L'être demeure dans la *vérité* : clairière à la place de l'auto-celation [*celation* à partir du verbe *celer* : nous y reviendrons dans le premier chapitre]” [Das Seyn west in der Wahrheit : Lichtung für das Sichverbergen] (p.29) ;

“La *vérité* a lieu en tant que celation clairante” [Die Wahrheit geschieht als die lichtende Verbergung] (p.30) ;

“La *vérité*, en tant que l'avèment du vrai, est la fente abyssale, où l'étant arrive en désaccord et doit se mettre en différend” [Wahrheit ist als das Ereignis des Wahren die abgründige Zerklüftung, in der das Seiende zur Entzweiung kommt und im Streit stehen muß] (p.331) ;

“Qu'une clairière se fonde à la place de l'auto-celation, cela veut dire que la *vérité* est surtout la celation clairante. L'être se cache dans la clairière du là [le *là* de l'être-là]. L'être demeure en auto-celation” [Daß eine Lichtung sich gründe für das Sichverbergende, dies meint die Fassung : Wahrheit sei lichtende Verbergung zuerst. Das Sichverbergen des Seyns in der Lichtung des Da. Im Sichverbergen west das Seyn] (p.342).

D'autre part, Lacan dit :

“Je dis toujours la *vérité* : pas toute, parce que toute la dire, on y arrive pas. La dire toute, c'est impossible, matériellement : les mots y manquent. C'est même par cet impossible

que la *vérité* tient au réel” (1973b, p.509) ;

“Que le grand A comme tel ait en lui cette faille qui tient à ce que l’on ne puisse savoir ce qu’il contient, si ce n’est son propre signifiant, voilà la question décisive où se pointe ce qu’il en est de la faille du savoir. Pour autant que c’est au lieu de l’Autre qu’est appendue la possibilité du sujet en tant qu’il se formule, il est des plus importants de savoir que ce qui le garantirait, à savoir le lieu de la *vérité*, est lui-même un lieu troué” (1968-69, p.59) ;

“Ce qui du fait ne peut se dire est désigné, mais dans le dire, par son manque, et c’est cela, la *vérité*” (1968-69, p.67).

Et encore un autre passage de Lacan, où n’apparaît pas le terme de vérité, mais deux autres termes aussi essentiels que celui-là, c’est-à-dire le réel et l’impossible :

“C’est donc là qu’il vous faut saisir que, de ce dire, le sujet est l’effet, la dépendance. Il n’y a sujet que d’un dire. Voilà ce que nous avons à serrer correctement pour n’en point détacher le sujet. Dire d’autre part que le réel, c’est l’impossible, c’est aussi énoncer que c’est seulement le serrage le plus extrême du dire, en tant que le dire introduit l’impossible et non pas simplement l’énonce” (1968-69, p.66).

Une lecture de ces citations-là de Heidegger et de Lacan nous indique déjà qu’il s’agit chez eux de la vérité toute autre que la vérité en tant que l’accord des choses et des pensées.

Pour le moment, dans cette introduction, nous nous contentons de constater seulement que le lieu de l’Autre en tant que la place de la vérité est un lieu troué. Et il s’y ajoute deux autres citations de Lacan :

“l’objet *a* est le trou qui se désigne au niveau de l’Autre comme tel” (1968-69, p.60) ;

“Ce qui est là tangible de la division du sujet sort précisément de ce point-ci, que, dans

une métaphore spatiale [c'est-à-dire, dans la topologie], nous appelons un trou, en tant que c'est la structure du *cross-cap*, de la bouteille de Klein. Ce point est le centre où le *a* se pose comme absence" (1968-69, p.61).

Si Lacan ne cesse pas tout au long de son enseignement de se référer à la topologie au sens mathématique du terme, c'est parce qu'il s'agit dans le champ où gît la vérité du sujet de l'inconscient, précisément de la structure topologique du trou.

C'est notre ami, le docteur N. Fujiwara, qui est l'auteur de ce mot d'esprit : dans le trou se cache la *truth*.

§ 0.2.4. Le noyau de notre être

On sait que Freud (par ex., 1900, p.615) traite de la localité [*Lokalität*] de l'inconscient dans sa construction théorique qu'il appelle la topique psychique [*die psychische Topik*] (par ex., Freud, 1915c, p.272). Donc on trouve déjà là une correspondance essentielle entre la psychanalyse et l'ontologie heideggérienne qui est, comme on vient de le voir, la topologie de l'être où il s'agit de *dire* sa localité [*Ortschaft*], tandis que dans la localité de l'inconscient freudien, *ça parle* en tant que demande pulsionnelle [*Triebanspruch*] (par ex., Freud, 1926, p.200). Encore plus, eux, Freud et Heidegger, ils appellent, tous les deux, cette localité à la fois centrale et excentrique *der Kern unseres Wesens* [le noyau de notre être], l'expression freudienne que Lacan nous a bien soulignée :

“*der Kern unseres Wesens* qui consiste en grouillement de désirs inconscients, demeure impossible à saisir et à inhiber pour le préconscient. (...) Sous ce grouillement de désirs qui viennent de facteurs infantiles et qui sont impossibles à détruire et à inhiber (...)” (Freud, 1900, p.609) ;

“Alors l'homme lui-même, en tant que l'étant qu'il est, doit « avoir » *im Kern seines Wesens* [dans le noyau de son essence] un *λόγος* qui, en tant que ce *λόγος*-là, est une

« relation » au « Λόγος » au sens de l'être de l'étant" (Heidegger, 1944, p.294).

Et encore plus, nous verrons que, tout comme dans l'inconscient freudien ça parle en tant que demande pulsionnelle, ce que Heidegger appelle là « le Λόγος au sens de l'être de l'étant » nous parle en tant que la demande de l'être [der Anspruch des Seins] (par ex., Heidegger, 1951-52, p.34). Ainsi, de la place du noyau de l'être de l'homme, ça nous adresse sa demande à laquelle nous ne pouvons pas nous dérober, et à laquelle ça nous met en demeure de répondre tout au long de notre vie. C'est ce que nous enseignent et la psychanalyse et l'ontologie heideggérienne.

§ 0.2.5. Dire en tournant autout du trou

Ainsi entrevoit-on déjà que chez Heidegger et Lacan, la coïncidence terminologique de topologie n'est pas du tout gratuite. Il s'agit là du même trou que Heidegger appelle *Abgrund* [abîme, abysse], *Riß* [déchirure] et *Zerklüftung* [fente], et que Lacan appelle béance, coupure, fente, refente, division et faille. Et le terme heideggérien de *Lichtung* [clairière] signifie aussi un lieu ouvert où il n'y a pas d'arbre – c'est-à-dire un trou – dans une forêt dense.

La définition heideggérienne de la topologie est de dire la localité de l'être. Et le dire est l'acte même dont il s'agit dans la pratique de la psychanalyse.

Comme nous venons de le voir, dans son cours fait en 1944 au sujet d'Héraclite, Heidegger dit : « le < Λόγος > au sens de l'être de l'étant ». Dans son article *Logos* qu'il a écrit en 1951 à partir de ce cours-là et que Lacan a traduit en français et publié en 1956 dans le premier volume de *la Psychanalyse*, Heidegger (1951, p.233) dit de nouveau : « ó Λόγος est le nom pour l'être de l'étant ». Donc il faut « penser l'essence du langage à partir de l'essence de l'être, voire [il faut penser l'essence du langage] comme l'être même » (*ibid.*).

Or, si l'essence du langage est l'être même, l'acte de dire n'est rien d'autre que d'être, c'est-à-dire, de vivre.

Donc la topologie en tant que l'acte de topologuer l'être – c'est-à-dire, de dire la localité de l'être, de dire en tournant autour du trou de l'être – est la pratique la plus essentielle de vivre. Et cela n'est rien d'autre que philosopher pour Heidegger et psychanalyser pour Lacan.

Au début d'une cure psychanalytique, l'analyste demande à l'analysant de parler de lui-même, de son propre être qui est en vérité un manque à être ou un désêtre. L'expérience analytique qui se déroule par cet acte de dire, consiste, du point de vue topologique, à tourner autour de l'abîme de l'être qu'on veut d'ordinaire méconnaître à cause de l'angoisse et du dégoût qu'une expérience de cet abîme susciterait, et à diriger peu à peu ses regards vers le centre de ce trou pour le reconnaître enfin comme le trou de son propre manque à être de sorte qu'on se l'approprie, ou, pour le dire mieux à la manière de Heidegger, de sorte que l'être nous ap-propre [er-eignen, an-eignen].

En tournant autour du trou, l'analysant peut souvent avoir l'impression qu'il ne fait que tourner en rond pour aboutir nulle part – ce que Heidegger appelle *auf einem Holzweg zu sein* [d'être sur une voie forestière : on sait que le titre de son ouvrage *Holzwege* s'appelle en traduction française *Chemins qui ne mènent nulle part*]. Et au sujet de la marche en rond qui fait ce qu'on appelle le cercle vicieux, Heidegger (1929-30, pp.266-267) dit :

“Donc ici nous marchons toujours en rond. C'est un signe de ce que nous marchons dans le domaine de la philosophie. Partout un *tourner-en-rond*. Cette marche-en-rond de la philosophie est encore quelque chose qui déplaît à l'entendement vulgaire. Celui-ci ne veut que parvenir au but de sorte qu'on saisisse des choses sous la main. Marcher en rond – ça ne mène à rien. Mais surtout ça fait des vertiges, et un vertige est *unheimlich*. On dirait qu'on est suspendu au milieu du rien. Donc certainement pas de cette marche-en-rond et pas de cercle non plus ! Et c'est déjà ce que dit une règle de la logique générale. Donc une philosophie scientifique met son point d'honneur à se passer de ce cercle. Mais – celui que le vertige n'a pas encore pris du tout dans son questionnement philosophique, n'a pas encore questionné du tout de manière à philosopher, c'est-à-dire, il n'a pas encore marché du tout en rond. Dans cette marche-en-rond, ce qui fait l'importance décisive n'est pas la seule chose que l'entendement vulgaire voie – c'est-à-dire, de marcher au long de

la périphérie et de revenir au même point de la périphérie –, mais ce qui est possible dans la marche-en-rond et ce qui n'est possible que dans la marche-en-rond, c'est-à-dire, de regarder dans le *centre* comme tel. Le centre en tant que tel ne se révèle que si l'on marche en rond autour de ce centre.”

§ 0.3. Philosophe et psychanalyser

Certes, Heidegger est un professeur universitaire de philosophie. Mais il est un philosophe le plus éloigné des universitaires qui ne font que manger et user des héritages de penseurs d'autrefois. On peut le présenter si on lit seulement des premières phrases de la § 9 *Le thème de l'analytique de l'être-là* de son *Être et temps*, – des phrases qui sont imprégnées d'une sorte d'impulsion étrange et déconcertante pour un ouvrage écrit pour une nécessité extérieure de son obtention de la chaire professorale :

“L'étant que nous avons pour tâche d'analyser, nous le sommes à chaque fois nous-mêmes. L'être de cet étant est à *chaque fois mien*. Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis à son propre être. C'est de son *être* même que, pour cet étant, il y va à chaque fois.” (Traduction par Emmanuel Martineau.)

L'être dont il s'agit dans le parcours de penser de Heidegger qui ne se lasse pas de penser à l'être, n'est pas un concept vide de l'être en général, mais l'être même de celui qui y pense lui-même.

Selon Denker (2011, p.73) qui est l'auteur d'une biographie concise de Heidegger, « nous pouvons considérer *Être et temps* comme une réponse de Heidegger à la question vitale qu'il s'est posée en 1919 : une existence chrétienne est-elle encore possible dans le temps moderne ? La question : « qui suis-je et qui pourrais-je être ? » est une question la plus concrète et la plus personnelle avec laquelle nous puissions nous confronter nous-même. (...) Le fait que je sois – que signifie-il ? Nous ne pouvons éprouver cette signification que dans notre propre vie ».

Pour Heidegger, d'enseigner la philosophie dans l'université ne consiste pas à faire des commentaires d'oeuvres philosophiques aux étudiants, mais, selon des mots de Heidegger même cités par Denker (2011, pp.55-56), « la tâche de celui qui enseigne la philosophie est d'amener ceux qui l'apprennent à < une approfondissement du soi-même pour atteindre à son essentialité originare > [eine Vertiefung des Selbst in seine Ursprünglichkeit] » (Heidegger, 1919-20, p.263).

D'autre part, il n'y a pas de pratique qui mette le soi-même en cause pour en parvenir au fondement de façon plus radicale que la psychanalyse. Et Lacan (1967a, p.584) nous formule qu'à la fin de l'analyse, le sujet atteint à sa propre destitution où il se réalise dans la vérité de son être. Et ce sera le moment d'une résurrection où naîtra un psychanalyste nouveau – non pas ἐκ τῆς σαρκός [de la chair], mais ἐκ τοῦ πνεύματος [de l'esprit], si on peut se référer à l'Évangile de saint Jean (3,6).

Martin Heidegger (1889-1976) et Jacques Lacan (1901-1981) – la différence de leurs âges est douze ans. Ils sont nés, tous les deux, à l'année du boeuf selon le symbolisme sino-japonais du zodiaque. En effet, comme des boeufs, lentement, mais inlassablement, ils ne cessent pas de marcher autour du trou de la vérité de l'être, sans se soucier qu'ils tournent en rond, pour témoigner de ce trou dont le bord se dessine de plus en plus nettement au fur et à mesure que leur marche-en-rond l'entoure et cerne. Cette pratique de topologuer la vérité de l'être – dire le lieu de sa vérité – trace le parcours de leur vie qu'ils ont vécu de façon la plus ap-proprisée [eigentlich], c'est-à-dire, de sorte que l'être les ap-proprie. Voilà ce que voudrait dire la proposition que leur pas font la même topologie.

On se contenterait de dire en un mot que Lacan a subi l'influence de Heidegger. Certes. Mais que veut-il dire, ce « subir une influence » ? À ce propos, Heidegger (1951-52, p.39) dit :

“Un penseur ne dépend pas d'un autre penseur, mais il dépend, quand il pense, de ce qui est à penser, c'est-à-dire, de l'être. Et c'est seulement pour autant qu'il dépend de l'être, qu'il peut être ouvert à l'in-flux de ce qu'un autre penseur a déjà pensé. Donc de se laisser in-fluencer est le privilège exclusif d'un penseur le plus grand” [Ein Denker hängt nicht

von einem Denker ab, sondern er hängt, wenn er denkt, dem zu-Denkenden, dem Sein, an. Und nur insoweit er dem Sein anhängt, kann er für das Einfließen des schon Gedachten der Denker offen sein. Es bleibt darum das ausschließliche Vorrecht der größten Denker, sich be-einflussen zu lassen].

Après les démonstrations qui suivent, Heidegger ne se refusera plus à admettre que Lacan est son meilleur interlocuteur de son temps, même s'il n'est pas son meilleur « ami ».

LA PREMIÈRE PARTIE : L'ÊTRE ET LE PHALLUS

Chapitre I. L'ÊTRE et le phallus

§ 1.1. L'ennui fondamental

Comme nous l'avons vu, Heidegger se prononce sur la psychanalyse toujours de façon négative. Voici un autre exemple (Heidegger, 1929-30, p.248) :

“nous pouvons seulement poser la question de savoir si l'homme d'aujourd'hui ne réprime pas cet *ennui* profond précisément dans et à cause de toute sa nature de l'homme d'aujourd'hui, et, c'est-à-dire, s'il ne se cache pas son être-là comme tel – malgré toute la psychologie et toute la psychanalyse, ou bien plutôt, précisément à cause de cette psychologie qui se prétend aujourd'hui la psychologie-des-profondeurs même” [wir können nur fragen, ob der heutige Mensch nicht gerade in und durch alle seine heutigen Menschlichkeiten jene tiefe Langeweile niederhält, und das heißt, ob er nicht sein Dasein als solches sich verbirgt – trotz all der Psychologie und Psychoanalyse, ja gerade durch die Psychologie, die sich heute sogar als Tiefenpsychologie ausgibt].

Bien sûr, au moment de son cours du semestre d'hiver 1929-1930, Heidegger ne peut pas être au courant de la simultanéité de la publication du *Malaise dans la culture* [das Unbehagen in der Kultur] de Freud.

Pourtant, ces deux termes, ennui [Langeweile] et malaise [Unbehagen], se subsument, tous les deux, sous le même concept de déplaisir [Unlust].

Ce que Heidegger appelle là l'ennui profond [die tiefe Langeweile], est le long intervalle [die lange Weile] topologique où il n'y a aucun divertissement-étant qui puisse nous distraire de ce qui est à penser, c'est-à-dire, de l'être. Et cet intervalle n'est rien d'autre que le *là* même de l'être-là, c'est-à-dire, ce lieu que Heidegger nomme aussi *clairière* – le lieu où se cache l'être [das Sein].

D'autre part, ce que Freud appelle le malaise dans la culture, est l'ennui fondamental

qui se trouve dans l'essence humaine et qui est conditionné par l'impossibilité structurale de la pleine satisfaction pulsionnelle. Cet ennui, la psychanalyse ne le cache en aucun cas. Au contraire, Lacan (1968-69, p.226) le mettra à ciel ouvert avec sa formule du « *il n'y a pas de rapport sexuel* ».

Dans ce premier chapitre, pour formaliser le « *il n'y a pas de rapport sexuel* », nous introduisons un nouveau mathème φ . La barre qui rature la lettre φ devrait être écrite en oblique comme $\$$ ou \mathcal{A} , mais nous employons ici le symbole φ pour la raison de facilité technique. Et nous démontrons l'équivalence :

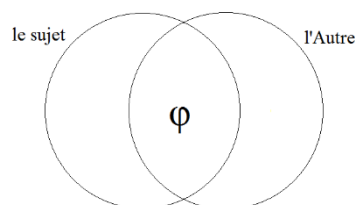
$$\varphi \equiv \text{être}$$

Ensuite, pour un corollaire de ce théorème-là, nous démontrons l'équivalence structurale de ce que Heidegger appelle *Ereignis* et de ce que Lacan appelle symptôme ou sinthome.

§ 1.2. La structure de discours

§ 1.2.1. Le discours de l'analyste en tant que le retour du refoulé

Pour introduire le mathème φ , supposons d'abord : s'il y avait à l'origine le rapport sexuel. Alors nous pourrions tracer une figure naïve à l'exemple de Lacan (1962-63, p.336-338) :



Lacan nous présente de temps en temps de telles figures à la manière du diagramme de

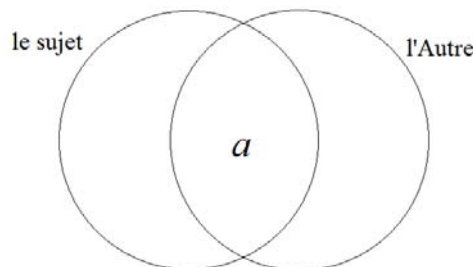
Venn qu'il appelle aussi cercles d'Euler (Lacan, 1962-63, p.337). Mais pour Lacan, un cercle ne représente pas un ensemble, mais un domaine délimité par des arcs correspondra à une place dans la structure de discours.

La lettre ϕ dans l'enseignement de Lacan est le mathème du phallus.

Pour un argument préalable, raisonnons d'abord de façon tout à fait naïve : s'il y avait le phallus dans l'intersection du sujet et de l'Autre et qu'il y avait le rapport sexuel du sujet avec l'Autre grâce à ce phallus, on aurait une satisfaction complète de la pulsion sexuelle. La jouissance qui en résulterait ne serait pas un plaisir fugitif qu'un acte coïtal pourrait procurer, mais pour en avoir l'idée, il faudrait nous imaginer la jouissance mythique que l'homme aurait eue dans son rapport avec Dieu dans le jardin d'Éden, ou la jouissance aussi mythique que le fœtus aurait eue dans son rapport intra-utérine avec sa mère (cf. Freud, 1926, p.166).

En tout cas, il est évident qu'une telle jouissance pleine ne peut pas avoir lieu, quelle que chance on puisse avoir dans sa vie. Donc, par une *reductio ad absurdum*, on peut conclure qu'il n'y a pas de phallus qui puisse réaliser le rapport sexuel du sujet avec l'Autre : ϕ .

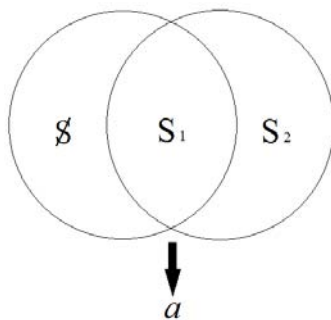
Pourtant, dès sa naissance, le sujet a des relations avec l'Autre : la mère donne le sein à son bébé, celui-ci lui fait cadeau d'excréments pour le signe de fonctionnement de ses organes vitaux, et la mère et l'enfant s'échangent entre eux les regards ainsi que les voix. Donc, à la place du rapport sexuel qu'il n'y a pas, il y a des relations entre le sujet et l'Autre par l'intermédiaire des objets partiels que Lacan subsume sous le concept de l'objet a :



De telles relations du sujet avec l'Autre médiatisées par l'objet a produisent une

satisfaction substitutive [Ersatzbefriedigung] (Freud, par ex., 1926, p.142) – *Ersatz* pour la jouissance originaire et pleine qui ne peut pas avoir lieu. Pourtant, même si ce qu'on peut avoir là n'est qu'un ersatz, on tient à cette jouissance substitutive et partielle. C'est ce que Freud appelle la fixation à l'organisation prégénitale de la vie sexuelle (cf. Freud, 1913, pp.443 et 447).

Ensuite vient l'intervention du signifiant S_1 au nom du père pour que puisse s'établir ce que Freud (1913, p.446) appelle le primat des organes génitaux. Alors S_1 refoule a de sa place d'intersection médiatrice entre le sujet et l'Autre pour l'occuper lui-même. Et maintenant s'inscrit dans le lieu de l'Autre le signifiant S_2 dans sa différence d'avec S_1 :



Ainsi avons-nous la structure du discours du maître :

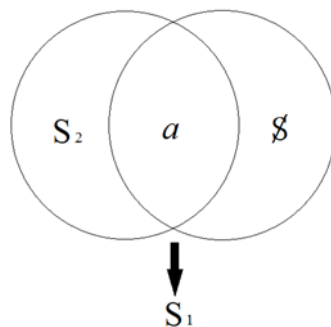
$$\frac{S_1}{S} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Pourtant, comme Freud (1915b, pp.256-257) nous le remarque, le refoulement implique le *retour du refoulé*. Donc le a refoulé revient à la place de l'agent-médiateur par une rotation de demi-tour de tous les quatre termes du discours :

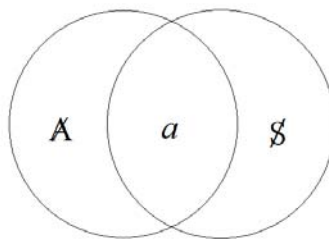
$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{S}{S_1}$$

On peut réécrire cette structure du discours analytique dans une figure à la manière du

diagramme de Venn :



Et de nouveau on peut indiquer là de façon explicite le mathème de l'Autre qui est la place où se situe S_2 :



Nous verrons que cette figure représente la structure que Lacan (1960/64, pp.840-842 ; 1964b, pp.191-193) appelle l'aliénation, même si elle a l'apparence toute différente du schéma qui se figure à la page 192 du *Séminaire XI*.

Et encore peut-on remarquer que, puisque le refoulé qui revient fait le *symptôme* en tant que formation de l'inconscient, la structure du discours analytique n'est rien d'autre que la structure du symptôme.

Donc, quand Lacan (1960/64, p.840) dit : « le registre du signifiant s'institue de ce qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. C'est la structure, rêve, lapsus et mot d'esprit, de toutes les formations de l'inconscient », par là nous formule-il déjà la structure du discours analytique.

Dans le même texte *Position de l'inconscient*, Lacan (1960/64, p.835) dit aussi : « ce sujet, c'est ce que le signifiant représente, et il ne saurait rien représenter que pour un

autre signifiant : à quoi dès lors se réduit le sujet qui écoute ».

Ainsi, la formule : « un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant » ne se réfère pas au discours du maître où, certes, S_1 représente $\$$ pour S_2 , mais, en fait, elle est la formule de la structure où le signifiant a à la place de l'agent représente la vérité du sujet de l'inconscient pour $\$$ qui, à la place de l'autre, écoute – pas forcément avec attention – la parole ou le discours du ça qui parle à la place de la vérité du sujet de l'inconscient. C'est la structure – comme nous le dit Lacan – de toutes les formations de l'inconscient, y compris, bien sûr, le symptôme. Pour le dire d'une façon plus simple, le a sur la vérité, c'est la structure du symptôme : $\frac{a}{S_2}$.

Que le petit a ait non seulement le statut imaginaire de l'image spéculaire mais aussi bien le statut symbolique du signifiant, nous le verrons de plus près dans le chapitre II. Je me contenterai ici de ne citer que ces mots de Lacan (1958c, p.614) : « ces objets partiels ou non, mais assurément signifiants, le sein, l'excrément, (...) ».

§ 1.2.2. Les quatre places

<u>l'agent (le maître, le représentant, le semblant)</u>	→	<u>l'autre (le patient, l'esclave, le travail)</u>
la vérité		la production

§ 1.2.2.1. L'agent

Dans les quatre discours que Lacan nous formalise, nous pouvons distinguer au moins trois fonctions de l'agent.

D'abord l'agent est ce qui s'oppose au patient qui se situe à la place de l'autre. L'agent est le *maître* qui commande et domine le patient-esclave.

Et puis, l'agent est le signifiant sur le signifié, lequel signifié est à la place de la vérité. L'agent représente la vérité qui n'a pas sa propre représentation [*Vorstellung*] puisque la

vérité n'est pas un étant mais l'être. Ainsi est-il le tenant-lieu ou le *représentant* [Repräsentanz] de la représentation de la vérité du sujet (*cf.* Lacan, 1964b, p.58).

Enfin, pour autant que l'agent n'est pas la vérité même mais qu'il n'en est que le tenant-lieu, il est le *semblant* en face du réel de la vérité du sujet (*cf.* Lacan, 1971, p.25).

§ 1.2.2.2. L'autre

De la même manière que la place de l'agent, la place de l'autre est aussi une place de signifiant. Cette place d'un autre signifiant se pose par rapport à la place de l'agent du seul fait de la définition essentielle du signifiant, c'est-à-dire qu'un signifiant n'est un signifiant que dans sa différence d'avec un autre signifiant.

Par rapport à l'agent-maître, l'autre est ici le patient-esclave. Donc Lacan (1969-70, p.196) définit aussi la place de l'autre comme la place du travail. Ce travail de l'esclave produit ce qui se dépose dans la place de la production.

Le travail dont il s'agit ici est ce que Freud appelle le travail mental [*seelische Arbeit*] (Freud, 1900, p.510). S'il s'agit spécifiquement de la formation du rêve, Freud l'appelle aussi le travail du rêve [*Traumarbeit*]. Quand Lacan (1973b, p.518) dit : « on l'évalue [c'est-à-dire, l'inconscient] comme savoir qui ne pense pas, ni ne calcule, ni ne juge, ce qui ne l'empêche pas de travailler (dans le rêve par exemple). Disons que c'est le travailleur idéal, celui dont Marx a fait la fleur de l'économie capitaliste dans l'espoir de lui voir prendre le relais du discours du maître », il se réfère au passage de Freud (1900, p.511) :

“Ce travail du rêve proprement dit (...) ne pense pas du tout, ni ne calcule, ni ne juge, mais il se limite à transformer. (...) Ce produit, le rêve, (...)” [*Diese eigentliche Traumarbeit (...) denkt, rechnet, urteilt überhaupt nicht, sondern sie beschränkt sich darauf umzuformen. (...) Dieses Produkt, der Traum, (...)*].

Pour qu'une formation de l'inconscient se produise, le travail de production procède

nécessairement dans le refoulement, puisque, s'il n'y avait pas de refoulement, on n'aurait besoin d'aucune formation de l'inconscient pour une satisfaction pulsionnelle. Donc le processus du travail de production se déroule non pas dans la structure du discours analytique qui est le discours du symptôme en tant que retour du refoulé, mais dans la structure du discours du maître qui est, pour ainsi dire, le discours du refoulement.

Le processus du refoulement du signifiant *a* par le signifiant-maître S_1 se décrit plus exactement de façon suivante : sous les ordres du maître S_1 à la place de l'agent, l'esclave ou le travailleur S_2 à la place de l'autre travaille pour aliéner du lieu de l'Autre en tant que le trésor du signifiant le signifiant *a* de sorte que celui-ci se dépose dans la place de la production pour servir de matière à la formation de l'inconscient. Ce processus du refoulement est ainsi à la fois celui de la production.

Si on ajoute ici un petit commentaire sur la remarque que Lacan fait dans le passage cité là-haut : « Marx espérait de voir que le travailleur prendrait le relais du discours du maître », cet espoir marxien s'est bien réalisé dans la Révolution russe, à la suite de laquelle « la domination [s'est] établie du discours universitaire aux URSS » (Lacan, 1969, p.395). Certes, dans le discours universitaire, le travailleur S_2 est dans la place de l'agent-maître. Mais, en tant qu'une structure politique, le discours universitaire formalise plutôt la structure de bureaucratie qui est la domination d'une élite de fonctionnaires formés par l'enseignement supérieur et qui sont des détenteurs du savoir-faire pour dominer et gouverner (cf. Lacan, 1969-70, p.34). Et, comme on s'en souvient, dans les URSS et les autres pays communistes le discours universitaire se réalisait comme la domination de l'université non pas en tant que le savoir universel mais en tant qu'*universitas* au sens de totalité. Maintenant pourrait-on voir la domination typique du discours universitaire dans la République populaire de Chine.

§ 1.2.2.3. La production

Le signifiant *a* ainsi aliéné et déposé dans la place de la production – et cela dans la structure du discours du maître – se compare à ce que Marx appelle la plus-value

[Mehrwert], et c'est en se référant à ce terme marxien que Lacan (1968-69, p.17) rebaptise le *a* par le nom inédit de *plus-de-jouir*. Celui-ci est une « fonction de la renonciation à la jouissance sous l'effet du discours » (*ibid.*, p.19) – entendons : sous l'effet du discours du maître qui est le discours du refoulement. Et c'est ce refoulement que Lacan définit là comme la renonciation à la jouissance.

Mais quel drôle de mot, le plus-de-jouir ! S'il est façonné à l'exemple du terme marxien de plus-value, pourquoi le *plus-de-jouir*, et non pas la *plus-jouissance* ? Certes, dans le discours du maître en tant que le discours du refoulement, on ne jouit *plus* du *a*, mais dans le discours analytique en tant que le discours du symptôme, on en jouira dans la mesure de la satisfaction substitutive, et on aura un petit peu *plus* de jouissance, donc là-dessus pourrait-on dire « plus-jouissance ». Alors pour quoi cet emploi du verbe *jouir* ?

Ici on pourrait se souvenir de l'impératif catégorique du sur-moi que Lacan (1960, p.821 ; 1972-73, p.10) nous formule par ce verbe : jouis ! Quand le plus-de-jouir *a* se situe à la place de l'agent-maître dans le discours analytique en tant que le discours du symptôme, alors le *a* ne sera pas seulement le signifiant du symptôme, mais aussi bien il prendra la fonction de la voix du sur-moi qui ordonnerait non pas simplement : “jouis !”, mais d'une façon pire : « jouis *encore plus* ! » et « jouis *toujours encore plus* ! » – encore plus jusqu'au bout sans se contenter d'une satisfaction partielle et substitutive, et lequel bout sera la mort en tant que la pleine jouissance à la fois originaire et ultime. Ce serait pourquoi Lacan (1955a, p.360) appelle le sur-moi « la figure obscène et féroce ».

Ainsi, dans une anticipation, nous entendons dès maintenant dans ce terme de plus-du-jouir l'impératif du sur-moi : « jouis encore plus ! » Nous y reviendrons dans le chapitre III.

Quant au concept de la place de la production comme telle, si on peut dire que dans le discours du maître cette place est celle de ce qui est refoulé, comment se définirait-elle dans le discours analytique où c'est le signifiant-maître S_1 qui y est déposé ? Certainement il ne s'agit plus d'un refoulement, pour autant que le refoulement est le fait du discours du maître et que, par contre, c'est le retour du refoulé qui a lieu dans le discours analytique. Alors pourrait-on dire « forclusion » au sens large où il ne s'agit pas de la forclusion du Nom-du-Père en tant que condition nécessaire du déclenchement des psychoses ? En effet,

il se trouve dans un passage de la *Radiophonie* (Lacan, 1970, p.424) une telle forclusion au sens large :

“Marx [remplace la Révolution française] de la structure qu’il en formule dans un discours du capitaliste, mais de ce qu’elle ait *forclos* la plus-value dont il motive ce discours. Autrement dit c’est de l’inconscient et du symptôme qu’il prétend proroger la grande Révolution [française] : c’est de la plus-value découverte qu’il précipite la conscience dite de classe” [souligné par le citeur].

Ce que Lacan appelle là « forclusion » n’est pas la déposition du signifiant-maître S_1 mais le dépôt du a dans la place de la production. Mais, par là, en tout cas, on pourrait dire que, dans le discours analytique, S_1 est forclos dans la place de la production, et qu’elle est ainsi la place de ce qui est forclos *lato sensu*.

N’omettons pas de faire ici un petit commentaire sur ce passage cité qui n’est pas très clair.

Lacan dit là que Marx considère la Révolution française non pas comme une révolution prolétarienne mais comme une révolution bourgeoise et donc capitaliste qui se déroule dans la structure du discours du maître. Ce que Lacan nomme là « discours du capitaliste » est le discours du maître où S_1 est le capitaliste, S_2 le travailleur, $\$$ le désir abandonné [*der versagte Wunsch*] et a la plus-value. Le désir abandonné $\$$ du capitaliste renonce à jouir lui-même de la plus-value produite (le a est la fonction de la renonciation à la jouissance, dit Lacan) pour l’accumuler de telle sorte que l’accumulation en fait le capital. Ou plutôt, comme le dit Lacan, c’est la formation du capital par l’accumulation de la plus-value qui motive le discours du capitaliste.

Cependant, cette accumulation formative ou formation accumulative du capital dans le discours du maître-capitaliste en entraîne l’*Aufhebung* sous la forme du « discours du capital » (Lacan, 1970, p.434) qui a la structure du discours analytique en tant que structure du retour du refoulé. Ce auquel Lacan fait allusion par les termes de l’inconscient et du symptôme dans le passage cité, est cette structure de retour du refoulé.

D’une part, dans ce discours du capital, le a à la place de l’agent est, comme nous

l'explique Marx, la monnaie en tant que fétiche, ce Mammon qui fait le fétichisme matérialiste des temps modernes. Et ce petit *a* à la place du maître est aussi la voix de l'impératif catégorique qui assujettit les hommes dans le processus infernal et sans fin de l'auto-prolifération du capital.

D'autre part, le petit *a* dans le discours du capital-symptôme est ce par quoi Marx veut cristalliser et affermir la conscience de classe [*Klassenbewusstsein*] de travailleurs en leur démontrant que la soi-disant auto-prolifération de la monnaie et du capital est l'effet de l'exploitation que le capitaliste fait de la plus-value produite par leur travail.

Ou plutôt on pourrait dire que Marx considère le capital *a* en tant que symptôme du capitalisme comme l'Être [*das Sein*] du prolétariat. Le discours analytique en tant que le discours du capital formalise alors la structure de l'hégémonie du prolétariat, puisque l'Être du prolétariat *a* est à la place du maître dans ce discours-là.

En démontrant tout cela, Marx veut développer et tourner la révolution bourgeoise et capitaliste qu'est la Révolution française en vraie révolution prolétarienne qui pourrait être permanente. Cependant, pour autant que Marx ne pense pas l'Être plus que Hegel ne le pense, il ne voit pas comment ce processus de la révolution permanente pourrait prendre fin. Et c'est à cause de ce défaut marxien que la Révolution russe fait la *régression* (cf. Lacan, 1970, p.424) de la structure du discours analytique à la structure du discours universitaire qui se concrétise sous la forme politique du totalitarisme.

Au sujet de la dualité de l'Être et de l'Être, un éclaircissement sera présenté tout de suite dans la section 1.3.1.

§ 1.2.2.4. La structure phénoménologique de la vérité

Demandons-nous encore une fois : qu'est-ce que la vérité ? Alors Lacan (1972, p.451) nous répond :

“rien ne cache autant que ce qui dévoile. (...) la vérité, *Ἀλήθεια = Verborgenheit*.”

Le terme heideggérien de *Verborgenheit* qui vient du verbe *verbergen* (cacher, celer), veut dire que l'Être se cache. Heidegger en fait dériver un autre terme *Unverborgenheit* qui veut dire que la vérité en tant qu'ἀλήθεια est ce qui n'est pas caché, c'est-à-dire, ce qui est dévoilé.

Étant donné que le verbe *cacher* n'a pas de dérivation nominale, nous nous permettrions des néologismes. À partir de *celare* et *celatio*, *Verbergung* se traduirait en *celation*, *Verborgenheit* en *celatesse* (*celatus* + *-itia*, comme *politesse* vient de *politus* + *-itia*), et *Unverborgenheit* en *incelatesse*. (En anglais, on traduit *Verborgenheit* et *Unverborgenheit* en *hiddenness* et *unhiddenness*.)

Donc Lacan dit que l'ἀλήθεια est la celatesse, ce qui veut dire que la vérité se cache. Alors tout heideggérien lui ferait immédiatement l'objection en disant que Heidegger formule partout que l'ἀλήθεια veut dire incelatesse, et donc que Lacan ne sait pas lire Heidegger.

Or, Heidegger (1964) y répond déjà lui-même de façon suffisante :

“L'Ἀλήθεια, incelatesse considérée comme clairière de présence, n'est pas encore la vérité” [Ἀλήθεια, Unverborgenheit als Lichtung von Anwesenheit gedacht, ist noch nicht Wahrheit] (p.76) ;

“La présence comme telle et, avec elle, ou encore moins qu'elle, la clairière qui l'octroie, ne se font pas remarquer depuis toujours. Ce qu'est l'Ἀλήθεια comme clairière, reste caché. En est-il ainsi, parce que l'auto-celation, la celatesse et la Ἀήθη appartiennent à l'Ἀ-Ἀλήθεια, en tant que le cœur de l'Ἀλήθεια ? Et règnent-ils d'ailleurs, dans cette auto-celation de la clairière de la présence, un recèlement et une conservation, à partir desquels seulement l'incelatesse est octroyée de sorte que l'étant présent peut apparaître dans sa présence ? Si il en était ainsi, alors la clairière ne serait pas une simple clairière de la présence, mais la clairière de la présence qui se cache, la clairière du recèlement qui se cache” [(...) daß die Anwesenheit als solche und mit ihr erst recht die sie gewährende Lichtung unbeachtet bleiben. (...) was sie [d.h. die Ἀλήθεια als Lichtung] als solche ist, dies bleibt verborgen. (...) geschieht es, weil das Sichverbergen, die Verborgenheit, die

Λήθη zur Ἀ-Λήθεια gehört (...) als das Herz der Ἀλήθεια ? Und waltet in diesem Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und Verwahren, aus dem erst Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann ? Wenn es so stünde, dann wäre die Lichtung nicht bloße Lichtung von Anwesenheit, sondern Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit, Lichtung des sich verbergenden Bergens] (pp.78-79) ;

“Nous apprenons d’abord, de façon grecque, l’*Ἀλήθεια* comme incelatesse, et ensuite, nous la pensons, au-delà du niveau grec, comme la clairière de l’*auto-celation*” [(...) daß wir die Ἀλήθεια griechisch als Unverborgenheit erfahren und sie dann, über das Griechische hinaus, als Lichtung des Sichverbergens denken] (p.79).

En plus, dans son cours fait en 1942-43 au sujet de Parménide qu’il appelle, avec Anaximandre et Héraclite, penseur originaire, Heidegger dit déjà ceci :

“Une certaine mesure de la celation qui se retire appartient à la possibilité de l’incelatesse. La λήθη en tant que la celation qui ne laisse pas émerger, et donc qui se retire, mais qui prépare néanmoins le fondement essentiel du décellement, règne dans l’incelatesse. Parce qu la λήθη appartient ainsi à l’essence de l’ἀλήθεια (...)” [(...), daß ein Maß der entziehenden Verbergung zur Möglichkeit der Unverborgenheit gehört. Die λήθη als die nicht aufgehen lassende und also entziehende, aber gleichwohl den Wesensgrund der Entbergung bereithaltende Verbergung waltet in der Unverborgenheit. (...). Weil also die λήθη zum Wesen der ἀλήθεια gehört, (...)] (p.183) ;

“L’ἀλήθεια elle-même, dans son essence, est fondée dans la λήθη, parce qu’elles s’appartiennent l’une à l’autre de façon immédiate selon leur essence” [(...) die ἀλήθεια (...) ist selbst in ihrem Wesen in die λήθη gegründet. (...), weil beide in sich ihrem Wesen nach unmittelbar zueinandergehören] (p.185).

Ces citations-là de Heidegger prouvent parfaitement que l’équation lacanienne :

Ἀλήθεια = *Verborgenheit* est tout à fait conforme au concept heideggérien de la vérité.

La vérité dont il s'agit dans la psychanalyse est cette vérité-là qui se cache. La place de la vérité dans la structure du discours analytique est précisément celle de la vérité dans son auto-celation ou dans sa celatesse.

Ce que Freud (1915b, p.250) appelle le refoulement originaire [*Urverdrängung*] désigne exactement cette auto-celation fondamentale et essentielle de la vérité.

Pourtant, ce n'est pas tout. Rappelons-nous que Heidegger (1936-38, p.29) définit la vérité comme la clairière *à la place de* l'auto-celation [*Lichtung für das Sichverbergen*].

Si nous traduisons ce *für* [pour] exactement en *à la place de*, c'est en se référant à la structure du discours analytique où l'agent tient lieu de la vérité.

Donc la vérité ne se cache pas tout simplement, mais elle est structurée comme ceci :

$$\frac{\text{clairière}}{\text{autocelation}}$$

Cette structure peut s'écrire aussi comme ceci :

$$\frac{\text{ἀλήθεια}}{\text{λήθη}}$$

ou encore comme ceci :

$$\frac{\text{incelatesse}}{\text{celatesse}}$$

Cette structure qui consiste dans la substitution de la révélation à la celation pourrait s'appeler *la structure phénoménologique de la vérité*, où la vérité en tant qu'ἀ-λήθεια (in-celatesse) représente la vérité qui se cache.

Quand, en formulant que « la question qui concerne l'essence de la vérité [c'est-à-dire, la question de savoir ce qu'est la vérité] trouve sa réponse dans la proposition : *l'essence*

de la vérité est la vérité de l'essence [l'essence au sens verbal, c'est-à-dire l'Être] », Heidegger (1943/49, p.201) dit que *vérité* signifie *recèlement clairant* [*lichtendes Bergen*], cette définition de la vérité se réfère à cette structure phénoménologique de la vérité, de même que le terme pareil de *celation clairante* [*lichtende Verbergung*].

Et quand, par la mise en scène de Lacan (1955b, p.408), la vérité elle-même dit : « Je suis donc pour vous [les hommes] l'énigme de celle qui se dérobe aussitôt qu'apparue », cette simultanéité de se dérober et d'apparaître se réfère aussi à cette structure phénoménologique de la vérité.

D'ailleurs, cette structure de la vérité qui n'est rien d'autre que la structure qui se trouve dans le discours analytique et dans laquelle l'agent représente la vérité, nous en fait remarquer une autre caractéristique essentielle, c'est-à-dire que la vérité en tant qu'ἀλήθεια ou clairière n'est que le semblant de la vérité dont l'essence consiste en auto-celation. Autrement dit, la place de la clairière est la place du semblant par rapport à la place de la vérité qui se cache essentiellement.

D'où Lacan (1957a, p.451) dit : “la vérité y [c'est-à-dire, dans la structure du symptôme] fait paraître sa structure de fiction”, ou encore, “elle [la vérité] s'avère dans une structure de fiction” (Lacan, 1958a, p.742) (Souligné par le citeur. Nous pourrions trouver dans ce verbe à la fois pronominal et transitif *avérer* une possibilité de traduire le terme heideggérien *ereignen*. Nous y reviendrons dans la section 1.3.4).

En plus, c'est en se référant à cette structure de fiction de la vérité que Lacan (1965, p.867) formule que « nul langage ne saurait dire le vrai sur le vrai » (ce vrai-ci étant le signifiant S₂ à la place de la vérité dans le discours analytique), c'est-à-dire qu' « il n'y a pas de métalangage ». Autrement dit, si le lieu de l'Autre est la place de la vérité, « il n'y a pas d'Autre de l'Autre » (Lacan, 1960, p.813), puisque le lieu de l'Autre en tant que la place de la vérité est représenté par un essaim de signifiants-semblants *a* (non pas S₁ en tant que le signifiant-maître) dans la structure du discours analytique.

Quant à Heidegger, dans son cours du semestre d'été 1935 *Introduction dans la métaphysique*, il traite de la problématique du semblant dans une partie intitulée *Sein und Schein* [être et semblant] (les sections 37-44), mais pour le moment nous n'y entrerons pas, puisque nous ne savons pas encore exactement ce qu'il en est du concept

heideggérien de l'être. Nous nous contentons ici de faire mention de son article sur *L'origine de l'oeuvre d'art*, où il dit : « dans l'oeuvre, un avoir-lieu de la vérité est à l'oeuvre » [Im Werk ist (...) ein Geschehen der Wahrheit am Werk] (Heidegger, 1935/36, p.21) et « en tant que laisser-avoir-lieu de l'avènement de la vérité de l'étant comme un étant, tout art est une poésie dans son essence » [Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung] (*ibid.*, p.59). Or, comme il en est ainsi dans le titre de l'ouvrage autobiographique de Goethe *Dichtung und Wahrheit* [poésie et vérité], la *Dichtung* peut signifier là, par rapport à la vérité, non seulement *poésie* mais aussi bien *fiction*. Donc on peut lire dans ces phrases de Heidegger, que l'oeuvre d'art laisse la vérité avoir lieu dans sa structure phénoménologique où l'objet fictif tient lieu de la vérité de l'être. Et puisque l'expression *avoir lieu* nous évoque la phrase de Mallarmé dans son *Coup de dés*, disons que *rien n'aura eu lieu que le lieu pur de la clairière...* au moment de la fin de l'analyse.

§ 1.3. La vérité de l'être

§ 1.3.1. L'être et l'être

Comme nous l'avons entrevu dans notre introduction, « l'être se cache dans la clairière du là. L'être demeure en auto-celation » [Das Sichverbergen des Seyns in der Lichtung des Da. Im Sichverbergen west das Seyn] (Heidegger, 1936-38, p.342). Car « l'auto-celation est un caractère essentiel de l'être » [das Sichverbergen ist ein Wesenscharakter des Seyns] (*ibid.*, p.330).

Donc, dans la structure phénoménologique de la vérité, sa place en tant que la place de l'auto-celation est la localité de l'être. Autrement dit : « l'être demeure dans la vérité » [Das Seyn west in der Wahrheit] (*ibid.*, p.29). Bref, la vérité est « la vérité de l'être » [die Wahrheit des Seyns] (*ibid.*, p.3).

Or, la question se pose de savoir ce qu'est l'être, si Heidegger ne cesse durant toute sa vie de se poser la question qui concerne le sens ou la vérité de l'être.

Selon Denker (2011, pp.27-28), « le point de départ de la pensée heideggérienne est cette unique expérience innégligeable qui consiste en ce qu'il y a un étant-dans-son-ensemble qui est compréhensible et bien-ordonné. Ce terme de « étant-dans-son-ensemble » est l'expression philosophique qui désigne « tout ce qui est ». (...) Tout ce qui est, est ce qui se montre dans l'expérience humaine. Dans cette expérience innégligeable est cachée une structure quinternaire que Heidegger mettra à jour dans ses premiers écrits ainsi que dans son *Être et temps*. 1. L'étant-dans-son-ensemble est compréhensible. 2. Il est bien-ordonné. 3. De fait, il y a, en tout cas, l'étant-dans-son-ensemble plutôt que rien. 4. En tant que donné, cet étant-dans-son-ensemble est un don ou un cadeau. 5. Il y a un seul étant-dans-son-ensemble ». Et encore selon Denker (2011, p.29), « l'être de l'étant est un sens, parce que tout étant est compréhensible dans son être. Tout ce qui est a une signification, et il est compréhensible, même s'il reste incompréhensible. Car alors nous le comprenons bien comme une chose incompréhensible. Tout étant a son propre sens. Mais si chaque étant a un sens différent l'un de l'autre et pourtant s'il y a un étant-dans-son-ensemble, alors il doit y avoir aussi un facteur d'unité. Ce facteur-là, Heidegger le nomme l'être ».

Mais cette explication-là ne développe pas encore toute l'implication du concept heideggérien de l'être, puisqu'il comporte une sorte de dualité à laquelle Heidegger fait allusion de temps en temps par la distinction qu'il fait de manière non pas tout à fait conséquente de *Sein* et de *Seyn*. Nous en avons déjà vu des exemples dans des phrases de Heidegger citées jusqu'ici. *Seyn* est une orthographe plus ancienne de *Sein*, laquelle était en cours jusqu'au dix-neuvième siècle.

Pour saisir le plus clairement possible cette dualité du concept heideggérien de l'être, lisons d'abord quelques passages de son cours intitulé *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* qu'il fait au moment de la parution de son *Être et temps* :

“Chaque compréhension existentielle implique déjà une compréhension de l'être. Celle-là implique une compréhension qui, en tant qu'une anticipation, non seulement comprend l'étant [comme un tel dans son ensemble : das Seiende als ein solches im Ganzen] à partir de l'être, mais qui, pour autant qu'elle comprend l'être même, a aussi anticipé déjà

d'une certaine façon l'être comme tel. Dans l'analyse de la structure de la compréhension ontique [c'est-à-dire, la compréhension de l'étant comme un tel dans son ensemble], nous rencontrons une stratification de [deux] anticipations qui, pour ainsi dire, se présupposent l'une et l'autre. Cette stratification d'anticipations est impliquée dans la compréhension ontique et elle rend celle-ci possible. Si nous comprenons l'étant [comme un tel dans son ensemble], c'est pour autant que nous l'anticipons à la perspective de l'être ; et, pour cela, l'être doit être déjà compris d'une certaine manière, c'est-à-dire, de son côté, l'être doit être déjà anticipé à la perspective de quelque chose d'autre [c'est-à-dire, le *temps*]” [Im existenziellen Verstehen (...) liegt je schon ein Seinsverständnis (...). In ihm liegt ein Verstehen, das als Entwurf nicht nur das Seiende aus dem Sein her versteht, sondern, sofern Sein selbst verstanden wird, auch das Sein als solches irgendwie entworfen hat. Wir stoßen in der Analyse der Struktur des ontischen Verstehens auf eine in ihm selbst liegende und es ermöglichende Schichtung von Entwürfen, die gleichsam einander vorgeschaltet sind. (...) Wir verstehen Seiendes nur, sofern wir es auf Sein entwerfen; das Sein selbst muß dabei in gewisser Weise verstanden werden, d.h. Sein seinerseits muß auf etwas hin entworfen sein] (Heidegger, 1927b, p.396) ;

“Si l'être-là recèle en lui-même la compréhension de l'être, et d'autre part, si la *temporalité* rend l'être-là possible dans sa constitution d'être, alors, en effet, la *temporalité* doit être la condition de la possibilité de comprendre l'être, ainsi que la condition de la possibilité d'anticiper l'être à la perspective du *temps*” [Wenn Dasein in sich selbst Seinsverständnis birgt, die Zeitlichkeit aber das Dasein in seiner Seinsverfassung möglich macht, so muß auch die Zeitlichkeit die Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses und damit des Entwurfs des Seins auf die Zeit sein] (*ibid.*, p.397) ;

“Nous avons fait précédemment mention de la suite des [deux] anticipations qui, pour ainsi dire, se présupposent l'une et l'autre : comprendre l'étant [comme un tel dans son ensemble], l'anticiper à la perspective de l'être, comprendre l'être, l'anticiper à la perspective du *temps*. Cette suite-là trouve sa fin à l'horizon de l'unité extatique de la

temporalité” [Die früher erwähnte Folge der einander gleichsam vorgeschalteten Entwürfe : Verstehen von Seiendem, Entwurf auf Sein, Verstehen von Sein, Entwurf auf die Zeit, hat ihr Ende am Horizont der ekstatischen Einheit der Zeitlichkeit] (*ibid.*, p.437).

Ce que Heidegger appelle là le temps ou la temporalité est toute autre chose que le temps au sens ordinaire, c'est-à-dire, le temps linéaire qui est la succession continue et infinie de moments du présent, et qui se laisse représenter par une ligne droite infinie où chaque point correspond à un moment présent. Par contre, le temps au sens heideggérien pourrait s'appeler le temps topologique. Nous ne pouvons plus le figurer par une ligne droite, mais il est un *horizon* au sens de domaine ou de lieu délimité :

“il nous faut une explication originaire du temps comme l'*horizon* de la compréhension de l'être à partir de la temporalité, laquelle est l'être de l'être-là qui comprend l'être” [(...) bedarf es einer ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins] (Heidegger, 1927a, p.17) ;

“la temporalité en tant que l'unité extatique a quelque chose comme un *horizon*” [die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit hat so etwas wie einen Horizont] (*ibid.*, p.365).

Un horizon au sens de domaine a nécessairement sa ligne d'horizon. Nous verrons que Lacan l'appellera *bord*. Et il s'agira par là du bord du trou. Pour tout dire dans une anticipation, ce que Heidegger appelle là l'horizon est le trou même de l'être.

En tout cas, le temps est ainsi le domaine de l'unité extatique de l'avenir, de *l'était* et du présent. (Pour traduire le terme heideggérien de *Gewesen*, empruntons cette license biblique [cf. Ap 1,8] : κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος [le Seigneur Dieu, l'étant et *l'était* et l'advenant]). Et les termes heideggériens d'*extase* et d'*extatique* doivent être compris aussi au sens topologique : ils s'appliquent à ce lieu du temps topologique qui est, comme nous le verrons, le lieu de l'Autre, lequel lieu est la place de la vérité dans la structure du discours analytique.

Ici, une petite note entre parenthèses en ce qui concerne la traduction du terme

heideggérien *Entwurf*. Comme l'indiquent les passages cités là, l'*entwerfen* fait un couple étroit avec le *verstehen* [comprendre]. Or, bien que Heidegger nous dise qu'il faut *comprendre le sens* de l'être, il ne s'agit pas là de nous faire dans la tête une représentation plus ou moins claire et exacte de cette chose qui s'appelle l'être, mais il s'agit plutôt de con-cevoir (con-*capere*) et de con-cerner la localité de la vérité de l'être – ce lieu à la fois le plus lointain et le plus proche pour nous. Et pour accomplir ce dessein, il nous faut d'abord nous en faire un dessin [*Entwurf*] préalable en anticipant (ante-*capere*) l'accomplissement de la com-préhension ou de la con-ception de cette localité-là, et cela en visant [*im Hinblick auf*, à la perspective de] le but à l'horizon. Donc je traduirai l'*entwerfen* heideggérien non pas en *projeter* mais en *anticiper*.

D'ailleurs, par ce mot *anticiper*, s'évoque pour nous l'écrit de Lacan : *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*. En nous y référant, nous pourrions formuler le parcours logique de la psychanalyse d'une manière topologique. D'abord l'instant du regard : ce n'est pas tellement que nous dirigeons nous-même notre regard au but à l'horizon, mais plutôt le regard *a* nous regarde d'un point lointain et indéfinissable de l'horizon de la localité de l'être. Et à ce moment-là déjà s'anticipe la certitude de ce que Ça nous con-cerne nous-même dans le noyau de notre propre être. Alors Ça nous prend dans sa demande pulsionnelle ou dans son impératif catégorique qui nous provoquent la hâte pour nous pousser vers le moment de conclure. Pour nous y amener, dans l'entre-temps du temps-pour-comprendre, Ça nous fait tourner en rond autour de sa propre localité pour qu'elle soit bien com-prise et pour que l'entre-temps du temps-pour-comprendre soit ce temps-espace [*Zeit-Raum*] même de l'être, lequel temps-espace est un autre nom que Heidegger donne à la localité de l'être. Enfin vient le moment de conclure où nos traces en rond se bouclent et se con-closent en bordant le bord du trou central.

Ainsi pourrions-nous dire que cet écrit de Lacan *Le temps logique* nous fait voir qu'il s'agit là bien de com-prendre le temps-espace du Λόγος dans l'anticipation [*Entwurf*] de la certitude que cette compréhension même nous aura donnée au moment de conclure.

Revenons aux passages cités des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Heidegger traite là de deux sortes de compréhension anticipante : d'abord la compréhension de l'étant-comme-un-tel-dans-son-ensemble à la perspective de l'être,

ensuite la compréhension de l'être à la perspective du temps. Bref, le sens de l'étant-comme-un-tel-dans-son-ensemble est l'être, et le sens de l'être est le temps. Pour comprendre vraiment le sens de l'étant-comme-un-tel-dans-son-ensemble, il nous faut donc cette double compréhension anticipante où l'anticipation aille à partir de l'étant [Seiendes] jusqu'au temps [Zeit] en passant par l'être [Sein].

Cette structure de la double compréhension anticipante peut se formaliser ainsi, puisqu'il s'agit d'un sens à comprendre, en se servant du mathème saussurien $\frac{S}{s}$ (cf. Lacan, 1957b, p.515 ; le symbole \wedge est celui de conjonction) :

$$\frac{\text{Seiendes}}{\text{Sein}} \wedge \frac{\text{Sein}}{\text{Zeit}}$$

Seulement cette structuration de l'être et du temps est du Heidegger de l'*Être et temps* publié en 1927. Par rapport à cela, il y aura dans le chemin de penser de Heidegger ce qu'il appelle *Kehre* : un revirement ou encore une conversion même. Ce revirement et le chemin qui s'ensuit « ont été commencés en 1936 au < moment > [à l'instant du regard : le mot allemand mis entre parenthèses par Heidegger *Augenblick* veut dire à la lettre *instant du regard*] d'une tentative de *dire la vérité de l'être* tout simplement » [der Gang eines Weges, der 1936 begonnen wurde, im >Augenblick< eines Versuches, die Wahrheit des Seins einfach zu sagen] (Heidegger, 1946, p.313).

Là il fait allusion à son ouvrage de 1936-1938 *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)* [traduit par François Fédiér sous le titre des *Apports à la philosophie (de l'avenance)*] qu'il voulait qu'on ne publiât qu'après l'achèvement de publication de tous ses cours dans l'*Édition intégrale* de ses écrits, mais, en fait, qu'on a publié plus tôt en 1989 au moment du centième anniversaire de sa naissance.

Mais en quoi consiste-il, ce revirement ? La réponse est formulée dans ces mots de Heidegger (1936-38, p.7) :

“Donc on ne peut plus penser l'être à partir de l'étant, mais il faut penser l'être à partir de

lui-même de façon radicale” [Dieses [d.h. das Seyn] kann daher nicht mehr vom Seienden her gedacht, es muß aus ihm selbst erdacht werden].

C'est-à-dire, ce revirement décisif consiste dans la conversion méthodologique (*méthode* au sens de μέθοδος : suivre le chemin) par laquelle Heidegger essaie de surmonter toute la tradition de la métaphysique où on ne pense l'êtré qu'à partir de l'étant, pour arriver à la *topologie* de l'êtré où on dit la localité de l'êtré purement et simplement sans aucun recours à l'étant.

Alors, après ce revirement-là, que dit-il, Heidegger, de l'êtré et du temps ? Lisons-le plus attentivement en soulignant le mot *Seyn* ainsi que le mot *Sein* pour autant qu'il l'emploie au même sens que *Seyn* (c'est-à-dire que même là où on pourrait attendre le mot *Seyn*, Heidegger écrit parfois *Sein*) :

“Il faudrait qu'on arrive à avoir l'expérience du « temps » comme l'espace de jeu « extatique » de la vérité de l'êtré” [Die »Zeit« sollte erfahrbar werden als der »ekstatische« Spielraum der Wahrheit des *Seyns*] (Heidegger, 1936-38, p.242) ;

“Mais le temps-espace appartient à la vérité au sens de l'avoir-lieu essentiel de l'êtré comme avèrement” [Der Zeit-Raum aber gehört zur Wahrheit im Sinne der Erwesung des *Seins* als Ereignis] (*ibid.*, p.372) ;

“Par contre, « être et temps » – l'êtré même [est] ce qui est originaire, et le temps – le nom préalable de l' « essence » de l'êtré en tant que l'entre-temps de l'avération qui fait le fondement-abîme. Le temps est le nom *préalable* pour le demeurement de la vérité de l'êtré en tant que l'êtré de la vérité. Ce demeurement-là n'est pas fondé (dans l'étant) et donc il est à mettre en question de façon radicale seulement maintenant et à penser de façon radicale seulement maintenant en tant que ce qui n'est pas fondé (dans l'étant) et ce qu'on ne peut pas fonder (dans l'étant)” [Dagegen »Sein und Zeit« – das *Sein* selbst das Anfängliche und Zeit – der Vorname seines »Wesens« als Inzwischen der abgründigen Er-eynung. Zeit ist *Vor*-name für die ungegründete und deshalb erst zu

erfragende, als ungegründete und ungründbare (im Seienden) erst zu erdenkende Wesung der Wahrheit des *Seyns* als des *Seyns* der Wahrheit] (Heidegger, 1938-39b, p.128) ;

“Le temps est le nom pour l'Être qui demeure comme incelatesse même” [Zeit ist der Name für das als Unverborgenheit selbst wesende *Sein*] (*ibid.*, p.130) ;

“[Il faut] reconnaître le caractère de l' « entre-temps » à l'égard de l'essence extatique du temps, laquelle est à penser de façon radicale seulement maintenant, et [il faut] atteindre, à travers cet entre-temps, à l'essence de la « clairière » du -là [de l'Être-là] ainsi qu'à l'ouverture [du lieu de l'Être], et [il faut] reconnaître le temps comme le nom préalable pour l'essence de la vérité de l'Être” [(...) über das erst zu erdenkende ekstatische Wesen der Zeit den Charakter des »Inzwischen« zu erkennen und durch dieses hindurch in das Wesen der »Lichtung« des Da- und damit in die Offenheit vorzudringen und die »Zeit« als den *Vornamen* für das *Wesen der Wahrheit des Seins* zu erkennen] (*ibid.*, p.131) ;

“L'Être est le « temps »” [*Seyn* ist »Zeit«] (*ibid.*, p.142) ;

“Et le temps n'est que le nom préalable de l'Être” [Und diese [d.h. Zeit] ist nur der Vorname des *Seyns*] (Heidegger, 1938-40, p.59) ;

“La temporalité est le nom préalable pour la vérité de l'Être qui, en tant qu'avèment, est le demeurement de l' « évènement phénoménologique »” [Zeitlichkeit ist der Vorname für die Wahrheit des *Seyns*, das als Ereignis die Wesung der »Geschichte« ist] (*ibid.*, p.95) ;

“Le temps est le demeurement de la vérité de l'Être” [Zeit ist die Wesung seiner [d.h. des *Seyns*] Wahrheit] (Heidegger, 1941a, p.16).

Si on cherche la définition exacte de *Seyn*, elle se trouve dans cette phrase de

Heidegger (1936-38, p.267) que nous avons déjà citée dans § 0.2.2 : “Zum Wesen des *Seyns* gehört das Nicht” [À l'essence de l'êtré appartient le non]. Donc nous posons cette équivalence :

$$\text{Seyn} \equiv \text{Sein}$$

Or, par les passages de Heidegger que nous venons de citer, on peut constater qu'après le revirement qui s'est produit dans son chemin de penser en 1936, Heidegger identifie *das Seyn* avec le temps topologique. Nous pouvons formuler cette identification comme ceci :

$$\text{Zeit} \equiv \text{Seyn}$$

Donc nous avons ceci :

$$\text{Zeit} \equiv \text{Sein}$$

Et par la substitution de ~~Sein~~ à *Zeit* dans la formule $\frac{\text{Sein}}{\text{Zeit}}$, nous avons ceci :

$$\frac{\text{Sein}}{\text{Sein}}$$

Cela s'écrit en français :

$$\frac{\text{être}}{\text{être}}$$

Ainsi avons-nous obtenu la formule qui formalise la dualité qu'implique le concept heideggérien de l'êtré. Mais que veut-elle dire, cette formule ?

§ 1.3.2. La structure phénoménologique de la vérité de l'être

Dans son *Être et temps*, Heidegger (1927a, p.5) dit :

“Il faut poser la question qui concerne *le sens de l'être*. Si elle est une ou même *la* question fondamentale, (...)” [Die Frage nach dem Sinn von Sein soll *gestellt* werden. Wenn sie eine oder gar *die* Fundamentalfrage ist, (...)].

Par contre, dans ses *Apports à la philosophie (de l'avèment)*, il dit :

“La question de l'être est la question qui concerne *la vérité de l'être*. Si elle est mise en acte et conçue à la manière d'évènement phénoménologique, cette question devient la question fondamentale par rapport à la question de la philosophie qui concerne l'étant (la question directrice)” [Die Seinsfrage ist die Frage nach der Wahrheit des Seyns. Geschichtlich vollzogen und begriffen wird sie gegenüber der bisherigen Frage der Philosophie nach dem Seienden (der Leitfrage) zur *Grundfrage*] (Heidegger, 1936-38, p.6) ;

“La question qui concerne le « sens » [de l'être], c'est-à-dire, selon l'explication dans *Être et temps*, la question qui concerne la fondation du domaine d'anticipation, bref, la question qui concerne *la vérité de l'être* – cette question est la *mienne*, elle l'est depuis toujours et pour toujours, et elle est ma *unique* question, car elle concerne tout à fait ce qui est *le plus unique*” [Die Frage nach dem »Sinn«, d.h. nach der Erläuterung in »Sein und Zeit« die Frage nach der Gründung des Entwurfsbereichs, kurz nach der *Wahrheit des Seyns* ist und bleibt *meine* Frage und ist meine *einzigste*, denn sie gilt ja dem *Einzigsten*] (*ibid.*, p.10).

Par là donc on peut constater qu'au moment de son *Être et temps*, la question

fondamentale pour Heidegger est celle qui concerne *le sens de l'être*, tandis que maintenant, après le revirement de 1936, la même question fondamentale se définit comme la question qui concerne *la vérité de l'être*. Pourquoi ce changement ? La réponse de Heidegger (1936-38, p.11) est ceci :

“La question qui concerne le « sens de l'être » est la question des questions. En procédant au développement de cette question, nous en venons à définir l'essence de ce qui s'appelle là « sens », le lieu où se loge cette question-méditation, ce lieu qu'elle ouvre en tant que la question, comme ceci : l'ouverture à la place de l'auto-celation, c'est-à-dire, la vérité”
[Die Frage nach dem »Sinn des Seyns« ist die Frage aller Fragen. Im Vollzug ihrer Entfaltung bestimmt sich das Wesen dessen, was da »Sinn« benennt, das, worinnen die Frage als Besinnung sich hält, was sie als Frage eröffnet : die Offenheit für das Sichverbergen, d.h. die Wahrheit].

Dans *Être et temps*, le sens de l'être est le temps. Cette formule se formalise comme ceci :

$$\frac{\text{être}}{\text{temps}}$$

D'autre part, la vérité en tant que l'ouverture ou la clairière à la place de l'auto-celation est structurée comme ceci :

$$\frac{\text{clairière}}{\text{autocelation}}$$

Et comme nous venons de le voir, Heidegger dit que maintenant il considère le sens de l'être comme la vérité de l'être. Donc se pose cette équivalence :

$$\frac{\text{être}}{\text{temps}} \equiv \frac{\text{clairière}}{\text{autocelation}}$$

Or, nous avons cette équivalence aussi :

$$\frac{\text{être}}{\text{temps}} \equiv \frac{\text{être}}{\text{être}}$$

Donc :

$$\frac{\text{être}}{\text{être}} \equiv \frac{\text{clairière}}{\text{autocelation}}$$

Puisque nous appelons $\frac{\text{clairière}}{\text{autocelation}}$ *la structure phénoménologique de la vérité*, nous pouvons nommer cette fois-ci $\frac{\text{être}}{\text{être}}$ *la structure phénoménologique de la vérité de l'être*.

§ 1.3.3. Celer et déceler

Pour expliquer pourquoi l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie, Heidegger (1927a, p.35) dit :

“Qu'est-ce que la phénoménologie doit « faire voir » ? Qu'est-ce qu'il faut appeler le « phénomène » par excellence ? Qu'est-ce qui fait nécessairement, selon son essence, le thème d'une démonstration explicite ? Évidemment ce qui *ne se montre* justement *pas* au premier abord et le plus souvent, ce qui est *caché* par rapport à ce qui se montre au premier abord et le plus souvent, mais, en même temps, ce qui est quelque chose qui appartient

essentiellement à ce qui se montre au premier abord et le plus souvent, de sorte à *faire son sens et sa raison*. Mais ce qui est caché en un sens fort, ou qui retombe encore dans l'occultation, ou qui ne *se montre* que *de façon* « simulée », c'est (...) l'êtré de l'étant. Il peut être occulté à tel point qu'on l'oublie et qu'on ne pose jamais la question qui concerne l'êtré et son sens" [Was ist das, was die Phänomenologie »sehen lassen« soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne »Phänomen« genannt werden muß? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht. Was aber in einem ausnehmenden Sinne *verborgen* bleibt, oder wieder in die *Verdeckung* zurückfällt oder nur »*verstellt*« sich zeigt, ist (...) das Sein des Seienden. Es kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt].

Ce passage-là se lirerait comme un commentaire de la structure phénoménologique de la vérité de l'êtré.

Dans cette structure-là, nous pouvons voir qu'il y a être et être. Ou, plus exactement, il y a être et ~~être~~. Ou encore plus précisément, on dirait que, selon l'expression *Es gibt Sein* (*Il y a l'êtré*, ou, mot à mot, *Ça donne l'êtré*) que Heidegger développe dans sa conférence de 1962 *Temps et être*, *Il* en tant que l'~~être~~ y a l'êtré et *Ça* en tant que l'~~être~~ nous octroie l'êtré.

D'abord, l'êtré dans son essence, c'est-à-dire l'~~être~~, demeure caché dans la place de la vérité en tant qu'auto-celation. Autrement dit, la vérité de l'êtré est l'auto-celation ou la celatasse.

Mais, en même temps, l'~~être~~ qui se cache dans la place de la vérité se laisse représenter par le semblant de l'êtré à la place de l'agent. Ce « se laisser représenter par l'êtré-semblant » de l'~~être~~ est exactement ce que veut dire le φαίνεσθαι [*sich zeigen*, se montrer] du phénomène (*cf.* Heidegger, 1927a, p.28). Et nous pouvons remarquer ici que ce « montrer » phénoménologique n'est pas un simple « faire voir » mais un « faire voir

au moyen du semblant-signifiant qui représente », ce qu'implique déjà le verbe *zeigen* qui vient d'une même étymologie que le nom *Zeichen* [signe, symbole].

À partir du moment du revirement décisif de 1936, Heidegger développe l'ontologie qui n'est rien d'autre que la phénoménologie de l'être, en termes de l'évènement phénoménologique de l'être [*die Geschichte des Seins*] qui se marque de certain nombre d'évènements de l'avoir-lieu de l'être, et qui commence par la φύσις de la philosophie grecque pour aboutir à la volonté de puissance de Nietzsche. Cette nouvelle perspective heideggérienne a pour but de détruire la tradition métaphysique de semblants de l'être qui occultent la vérité de l'être (*cf.* Heidegger, 1927a, p.22 ; 1962, p.9), afin de déceler la localité de l'être même en tant qu'auto-celation.

Les deux concepts voisins que formule Heidegger, celui de l'oubli de l'être [*Seinsvergessenheit*] où l'homme oublie l'être, et celui du délaissement de l'être [*Seinsverlassenheit*] où l'être délaisse l'étant, et dont Heidegger (1936-38, p.114) dit que le délaissement de l'être est la raison de l'oubli de l'être [*die Seinsverlassenheit ist der Grund der Seinsvergessenheit*] – ces deux concepts-là se subsument sous celui de l'auto-celation de l'être, c'est-à-dire que l'oubli et le délaissement sont des effets de l'être :

“que l'être délaisse l'étant, cela veut dire : l'être *se cache* dans l'apertesse de l'étant. Et l'être même se définit essentiellement comme cette celation qui se retire” [*daß das Sein das Seiende verläßt, besagt: das Seyn verbirgt sich in der Offenbarkeit des Seienden. Und das Seyn wird selbst wesentlich als dieses Sichentziehende Verbergen bestimmt*] (Heidegger, 1936-38, p.111).

Il se trouve chez Heidegger toute une variété de termes qui désignent l'auto-celation de l'être : d'abord, se cacher [*sich verbergen*], et puis, se retirer [*sich entziehen*], se refuser [*sich verweigern, sich versagen*], se fermer [*sich verschließen*], etc. Ils concernent tous l'être qui demeure dans sa place de celatesse.

Heidegger trouve un témoignage remarquable de l'être dans le fragment 123 d'Héraclite : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Pour en faire le commentaire, il dit :

“Pour conclure, pensons la parole d’un penseur originaire qui parle de la φύσις d’une façon immédiate et qui pense par là l’être de l’étant comme tel dans son ensemble. Le fragment 123 d’Héraclite dit : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. L’être aime se cacher. Que veut-il dire, cela ? (...) L’auto-celation appartient au lieu que l’être aime dès l’origine, c’est-à-dire, au lieu où il a établi son essence. Et l’essence de l’être est de se déceler, d’émerger, d’advenir dans l’incelatesse – φύσις. Ce qui, selon son essence, se *décèle* et doit se *déceler*, cela seul est capable d’aimer se cacher. Ce qui est un *décèlement*, cela seul est capable d’être une celation. Et par là (...) nous est imposée la tâche beaucoup plus difficile de laisser à la φύσις son κρύπτεσθαι dans toute sa pureté essentielle comme une chose qui appartient à la φύσις” [Denken wir zum Schluß den Spruch eines anfänglichen Denkers, der unmittelbar von der φύσις sagt und dabei das Sein des Seienden als solches im Ganzen meint. Das Fragment 123 des Heraklit lautet : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Das Sein liebt es, sich zu verbergen. Was sagt dies ? (...) Das Sichverbergen gehört zur Vorliebe des Seins, d.h. zu dem, worin es sein Wesen festgemacht hat. Und das Wesen des Seins ist, sich zu entbergen, aufzugehen, hervorzukommen ins Unverborgene – φύσις. Nur was sich seinem Wesen nach *entbirgt* und *entbergen* muß, kann lieben, sich zu verbergen. Nur was Entbergung ist, kann Verbergung sein. Und daher (...) das weit Schwerere ist aufgeben, das κρύπτεσθαι, als der φύσις gehörend, ihr in aller Wesensreinheit zu lassen] (Heidegger, 1939b, pp.300-301).

C’est-à-dire, le « se cacher » de l’être est plus originaire que son « se déceler ». Et dans son cours sur Héraclite, Heidegger (1943b, p.141) explique ce « φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ » en termes structuraux :

“Tandis que l’émergence [de l’être] en tant qu’elle-même accorde la faveur à l’auto-celation, celle-ci s’adapte à celle-là de façon que l’émergence puisse émerger de l’auto-celation tout en restant y recelée et, c’est-à-dire, en restant y jointe. La φύσις, si on la considère dans son essence que formule la parole du fragment 123, est elle-même la jointure où l’émergence et l’auto-celation se joignent l’une à l’autre. Le mot grec qui signifie *jointure* est ἀρμονία. (...) L’essentiel de la ἀρμονία est le ἀρμός, le joint où une

chose s'ajuste à une autre et où deux choses s'adaptent l'une à l'autre de sorte qu'il y ait une jointure. (...) Parce que l'auto-celation est ce qui, en tant que ce dans quoi la φύσις même est fondée, octroie de lui-même la φύσις, celle-ci règne elle-même là comme la jointure, la ἀρμονία, le joint où l'émergence et l'auto-celation se présentent alternativement l'une à l'autre l'octroi de leur essence" [Indem das Aufgehen als es selbst dem Sichverbergen die Gunst schenkt, fügt sich das Sichverbergen ein in das Aufgehen, dergestalt, daß dieses aus jenem aufgehen kann und seinerseits in das Sichverbergen geborgen und d.h. gefügt bleibt. Die φύσις selbst, jetzt erblickt in dem Wesen, das der Spruch des Fragmentes 123 nennt, ist die Fügung, in der sich das Aufgehen dem Sichverbergen und dieses dem Aufgehen sich fügt. Das griechische Wort für Fügung lautet ἀρμονία. (...) das Wesentliche der ἀρμονία ist (...) der ἀρμός, die Fuge, dasjenige, wobei eines in ein anderes sich einpaßt, wo beides in die Fuge sich fügt, so daß Fügung ist. (...) weil das Sichverbergen das ist, was die φύσις von sich aus gewährt als das, worein sie selbst gegründet bleibt, deshalb waltet hier die φύσις selbst als die Fügung, ἀρμονία, die Fuge, in der Aufgehen und Sichverbergen wechselweise die Gewährung ihres Wesens einander zureichen].

Ce que Heidegger décrit là comme « la jointure de l'auto-celation et de l'émergence » est évidemment la structure phénoménologique de la vérité de l'Être : $\frac{\text{φύσις}}{\text{Être}}$.

L'expression : « l'auto-celation octroie la φύσις », Heidegger la reprend dans sa conférence *Temps et Être* où il dit : *Es gibt Sein* [Il y a l'Être], c'est-à-dire, *Il* [en tant que l'Être] *y* [au lieu pur où l'Être même aura eu lieu comme la clairière] *a* [c'est-à-dire : *ereignet*, ap-propre et avère, pour donner et faire émerger comme son agent-représentant] *l'Être* [en tant que φύσις ou ἀλήθεια].

À l'opposé du décèlement et de l'incelatesse de l'Être en tant que φύσις ou ἀλήθεια, l'Être comme tel demeure dans son auto-celation pour se dérober à l'optique métaphysique.

Dans son commentaire des mots de Parménide « ἔστι γὰρ εἶναι » qui se trouvent dans la première ligne du fragment DK B 6 et qu'il traduit en « Es vermag nämlich Sein » [car

C'est capable de l'êtré], Heidegger (1962, p.8) dit :

“Cependant, ni à l'époque de Parménide ni aux époques après lui jusqu'ici, le sens de ce « être capable de » n'a jamais fait le thème à penser, non plus que le « Ça » qui est capable de l'êtré. Le « être capable de l'êtré » veut dire « présenter et donner l'êtré ». Dans le « ἔστι » se cache le « Ça donne » [Il y a]. Au commencement du penser occidental, on pense l'êtré, mais non pas le « Ça donne » [Il y a] comme tel. Celui-ci se retire en faveur du don que Ça donne. Dès lors, ce don-là, on ne le considère et ne le conceptualise que comme l'êtré au regard de l'étant” [Indes blieb der Sinn dieses Vermögens damals und späterhin ebenso ungedacht wie das »Es«, das Sein vermag. Sein vermögen heißt: Sein ergeben und geben. In dem ἔστι verbirgt sich das Es gibt. Im Beginn des abendländischen Denkens wird das Sein gedacht, aber nicht das »Es gibt« als solches. Dieses entzieht sich zugunsten der Gabe, die Es gibt, welche Gabe künftighin ausschließlich als Sein im Hinblick auf das Seiende gedacht und in einen Begriff gebracht wird].

Ainsi demeure cachée aux yeux de tout philosophe la localité de l'êtré même qui présente et donne l'êtré, autrement dit, qui se laisse représenter par l'êtré, tandis que celui-ci prend l'apparence d'émergence [Aufgehen] et de présence [Anwesen, Anwesenheit]. L'êtré comme tel se retire derrière l'êtré, autrement dit, la localité de l'êtré-vérité se cache sous la place de l'êtré-agent, tandis que celui-ci fait fonction de l'êtré de l'étant de sorte qu'on le considère exclusivement par rapport à l'étant. Donc Heidegger (1962, pp.7-8) dit encore :

“la présence se montre comme le ἕν, le Un unique qui unifie, comme le Λόγος, l'assemblément qui conserve le tout, comme ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια, *substantia, actualitas, perceptio*, monade, comme objectivité, comme l'état de s'être posé au sens de la volonté de la raison, de la volonté d'amour, de la volonté de l'esprit, de la volonté de puissance, comme volonté de volonté dans le retour éternel de l'identique. Ce qu'on peut constater du point de vue historique se laisse trouver dans l'évènement phénoménologique. Le déploiement de la richesse d'avatars de l'êtré paraît d'abord comme une histoire de l'êtré.

Mais l'Être n'a pas son histoire à la manière d'une ville ou d'un peuple qui ont leur propre histoire. L'apparence d'histoire qu'a l'évènement phénoménologique de l'Être ne se détermine évidemment qu de la manière dont l'Être a lieu, c'est-à-dire, d'après ce que nous venons d'exposer, de la manière dont Ça donne l'Être [Il y a l'Être]. Au commencement du décèlement de l'Être, certes, on pense l'Être, l'εἶναι, l'έόν, mais non pas le « Ça donne » [Il y a]" [(...) daß Anwesen sich zeigt als das "Ev, das einigende einzig Eine, als der Λόγος, die das All verwahrende Versammlung, als die ιδέα, οὐσία, ἐνέργεια, substantia, actualitas, perceptio, Monade, als Gegenständlichkeit, als Gesetztheit des Sichsetzens im Sinne des Willens der Vernunft, der Liebe, des Geistes, der Macht, als Wille zum Willen in der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Das historisch Feststellbare läßt sich innerhalb der Geschichte vorfinden. Die Entfaltung der Wandlungsfülle des Seins sieht zunächst aus wie eine Geschichte des Seins. Aber das Sein hat keine Geschichte, so wie eine Stadt oder ein Volk seine Geschichte hat. Das Geschichtartige der Geschichte des Seins bestimmt sich offenbar daraus und nur daraus, wie Sein geschieht, dies heißt nach dem soeben Dargelegten, aus der Weise, wie Es Sein gibt. Im Beginn der Entbergung von Sein wird zwar Sein, εἶναι, έόν gedacht, aber nicht das »Es gibt«].

Telle est la structure phénoménologique de la vérité de l'Être : $\frac{\text{Être}}{\text{Être}}$.

§ 1.3.4. Ereignis

L'*Ereignis* est le nom heideggérien de la structure phénoménologique de la vérité de l'Être : $\frac{\text{Être}}{\text{Être}}$.

D'habitude le nom *Ereignis* veut dire *évènement*, et sa forme verbale *ereignen* ne s'emploie que dans l'expression réfléchie *sich ereignen* qui signifie *avoir lieu*, comme le nom *Geschehnis* : *évènement* et le verbe *geschehen* : *avoir lieu*.

Mais dans les textes heideggériens à partir des *Apports à la philosophie (de l'avèrment)* de 1936, l'*Ereignis* et l'*ereignen* transitif font des néologismes sémantiques qui désignent exactement la structure phénoménologique de la vérité de l'Être, dans laquelle structure Ça en tant que la localité de l'Être qui ne s'écrit que barré dans sa relation ou dans son retirement présente à l'homme – et se laisse représenter par – l'Être qui, en tenant lieu de l'Être-vérité, a lieu à la place de l'agent, de sorte qu'on ne pense l'Être que comme la présence de l'étant et donc qu'on le néglige en tant que la clairière ou la place du trou.

Pour en constater la signification dans des textes de Heidegger, nous en citons deux définitions du verbe *ereignen* :

“*er-eignen* = appropriation qui vient apparaître et, comme telle, qui se cache en même temps” [Das Er-eignen = das in die Erscheinung kommende und so zugleich sich verbergende Sich zu eigen werden] (Heidegger, 1941-42, p.185) ;

“À l'origine, l'*er-eignen* veut dire : mettre devant les yeux, c'est-à-dire, regarder, et, en regardant, appeler à soi pour ap-proprier” [Er-eignen heißt ursprünglich : er-äugen, d.h. erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen] (Heidegger, 1957, p.45).

Dans la première citation, nous pouvons nous apercevoir tout de suite que cette simultanéité-là d'apparaître et de se cacher se réfère à la structure phénoménologique qui consiste dans la substitution de l'incelatesse à l'auto-celation, autrement dit, dans la représentation de l'auto-celation par l'incelatesse.

Et il faut remarquer que, dans la première citation encore, Heidegger nous présente l'*ereignen* comme un verbe intransitif : *sich zu eigen werden* [devenir une propriété de soi], tandis que, dans la plupart des cas qui se trouvent dans ses textes après le revirement, il l'emploie comme un verbe transitif : *sich zu eigen machen* [s'approprier].

Dans les deux citations, le sujet que Heidegger n'indique pas du verbe *ereignen*, n'est pas le soi de la conscience de soi métaphysique, mais « le noyau de notre Être », c'est-à-dire, la localité de la vérité de l'Être même, comme nous pouvons le voir par exemple

dans cette phrase-ci : « das Sein ereignet das Dasein und west so erst als Ereignis » [l'êtré avère l'êtré-là, et ce n'est que par là que l'êtré demeure comme avèrement] (Heidegger, 1936-38, p.256).

Ainsi l'*ereignen* veut dire ceci : l'êtré en tant que la vérité qui se cache fait de l'êtré-semblant son *propre* représentant en le mettant à la place de clairière de l'agent, et par là l'êtré avère l'êtré – c'est-à-dire, l'êtré fait de l'êtré la vérité-ἀλήθεια qui le représente :

$\frac{\text{êtré}}{\text{êtré}}$. Autrement dit, l'êtré-ἀλήθεια s'avère dans la structure phénoménologique de la vérité de l'êtré. Et cet avèrement implique l'avènement ou l'évènement de la vérité, au sens que la vérité de l'êtré a lieu à la place-clairière de l'agent comme l'êtré-ἀλήθεια.

Donc je proposerai de traduire les termes heideggériens *ereignen*, *Ereignis* et *Ereignung* par *avérer*, *avèrement* et *avération*, et cela à partir de la phrase de Lacan (1958a, p.742) que nous avons déjà citée : “la vérité s'avère dans une structure de fiction”.

Un lacanien remarque d'ailleurs dans la deuxième définition de l'*ereignen* que ce dont il s'agit dans l'avèrement n'est pas simplement l'évènement ou l'« appropriation » de l'êtré, mais ceci : que l'êtré nous *regarde* – aux deux sens du mot : il nous saisit de son regard, et il nous concerne – et, par son *regard*, il nous appelle chez lui pour nous approprier [*an-eignen* : il faut noter que Heidegger emploie le verbe pronominal *sich aneignen* comme transitif sans pronom réfléchi et parfois avec un trait-d'union], c'est-à-dire, pour se servir de notre personne en tant qu'un être vivant et parlant.

Et Heidegger parle non seulement du regard mais aussi bien de “la *voix* de l'êtré qui nous ap-proprie dans la clairière de l'êtré” [*die Stimme des Seyns, die uns in die Lichtung des Seins aneignet*] (Heidegger, 1941-42, p.172).

Ainsi, dans la structure de l'avèrement, le regard et la voix – les deux formes proprement lacaniennes des quatre formes fondamentaux de l'objet *a* – sont des *Winke* [signifiants] qui représentent pour nous la vérité de l'êtré, comme dans la structure du discours analytique le *a* représente la vérité du sujet pour le sujet *\$* qui écoute (*cf.* Lacan, 1960/64, p.835).

Si l'êtré nous fait signe [*winken*] avec ses regard et voix qui le représentent et que, par là, il nous appelle chez lui pour se servir de notre personne, ce serait à quelle fin ?

Afin que nous devenions “le fondateur et conservateur de la vérité de l'Être” [der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden] (Heidegger, 1936-38, p.16) et que nous soyons “le là [la clairière] en tant que le fondement [Lacan dira *la cause matérielle*] dont l'essence de l'Être même a besoin” [das Da zu sein als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund] (*ibid.*), c'est-à-dire, afin que nous existions d'une façon la plus ap-propriée [eigentlich] en devenant nous-même un avèment : $\frac{\text{être}}{\text{être}}$.

Un lacanien s'aperçoit tout de suite que ce thème-là est le point le plus important de la pensée de Heidegger, car le “devenir le fondateur et conservateur de la vérité de l'Être”, autrement dit, le “devenir un avèment même”, c'est exactement le même évènement que celui de devenir un psychanalyste à la fin de l'expérience analytique. Nous y reviendrons.

Au commencement de ses *Apports à la philosophie (de l'avèment)*, Heidegger (1936-38, p.3) dit :

“Il ne s'agit plus d'argumenter « sur » quelque chose et de faire la description de ce qui se trouve là comme un objet, mais d'être livré à l'avèment, ce qui équivaut au changement de l'essence de l'homme qui n'est plus l' « animal rationale » mais l'Être-là. Donc le titre adéquat [de cet écrit] est : *De l'avèment*. Et cela ne veut pas dire qu'on parle de l'avèment ou qu'on fasse une communication sur l'avèment, mais ceci : qu'ap-propriés de l'avèment, nous appartenons, [en écoutant l'Être et sa parole, en y cor-respondant et] en les disant comme un penseur, à l'Être et à la parole que l'Être nous adresse [Nicht mehr handelt es sich darum, »über« etwas zu handeln und ein Gegenständliches darzustellen, sondern dem Er-eignis übereignet zu werden, was einem Wesenswandel des Menschen aus dem »vernünftigen Tier« (animal rationale) in das Da-sein gleichkommt. Die gemäße Überschrift lautet daher *Vom Ereignis*. Und das sagt nicht, daß davon und darüber berichtet werde, sondern will heißen : Vom Ereignis er-eignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort »des« Seyns].

Le ζῷον λόγον ἔχον (*animal rationale* en latin) est la définition traditionnelle que la

métaphysique donne de l'homme, tandis que Heidegger, penseur hors-métaphysique, nous formule que l'essence de l'homme est l'être-là dont nous formalisons la structure, pour autant que le *là* est la clairière, comme : $\frac{\text{clairière}}{\text{être}}$.

Heidegger nous invite à écouter la parole de l'Être qui se cache dans la place de la vérité mais qui nous parle par sa voix et son regard, pour que nous y répondions et que nous y cor-répondions en disant nous-même la vérité de l'Être dans nos tours autour de la localité de l'Être, afin que nous existions nous-même comme l'avèment. Tout cela, comment l'accomplir ? On n'y aurait pas qu'une seule réponse, mais assurément la psychanalyse en est une.

§ 1.4. L'avèment et le symptôme

§ 1.4.1. Le signifiant phallique et le rapport sexuel

Maintenant, après avoir formulé dans les sections précédentes la structure phénoménologique de la vérité de l'Être, nous allons procéder à la démonstration de cette équivalence :

$$\bar{\phi} \equiv \text{être}$$

Ce mathème du phallus barré $\bar{\phi}$ est introduit ici pour formaliser la vérité que Lacan nous fait voir par sa formule : il n'y a pas de rapport sexuel.

Mais, préalablement, il nous faudrait nous demander de nouveau : qu'est-ce que le phallus dans la psychanalyse, et que veut-elle dire, cette formule : il n'y a pas de rapport sexuel ?

Commençons par dire que la découverte de Freud ne consiste pas simplement dans une découverte de l'inconscient, mais qu'il a découvert au noyau de l'essence de l'homme le désir inconscient impossible à détruire et à inhiber, c'est-à-dire, impossible à satisfaire.

Cet impossible est une donnée fondamentale de notre existence.

Alors on suppose que, si un désir est en principe impossible à satisfaire, il manque en principe quelque chose qui puisse le satisfaire. Et Lacan définit d'abord cet « objet foncièrement perdu » (Lacan, 1955/56, p.45) comme le phallus en tant qu' « un signifiant qui manque toujours » (Lacan, 1958-59, p.34). Pourtant il ne s'arrête pas là, mais il va restructurer les notions du complexe d'Œdipe et du complexe de castration, c'est-à-dire, la théorie psychanalytique dans son ensemble.

Communément on dit que le développement libidinal normal commence par l'auto-érotisme des pulsions partielles orale et anale pour progresser à l'étape phallique où le parent de l'autre sexe fait l'objet d'investissement libidinal, c'est-à-dire, où s'établissent le complexe d'Œdipe et le complexe de castration qui l'accompagne nécessairement. Quand ces complexes-là sont surmontés par l'identification à l'idéal parental du même sexe, le développement entre dans la période de latence qui finira par la maturation génitale à l'adolescence.

Mais, en fait, ce que dit cette sorte de descriptions stéréotypées n'est que des suppositions de normes développementales. Au contraire, toute expérience clinique nous montre ceci : personne n'a pas atteint audit stade de maturité génitale. Tout le monde a un symptôme qui indique une fixation de satisfaction substitutionnelle [Ersatzbefriedigung] en un objet partiel pré-génital, laquelle satisfaction est un ersatz à la pleine satisfaction génitale qui aurait lieu dans le rapport sexuel mais, en fait, qui n'a pas lieu.

D'ailleurs, la cure psychanalytique qui vise la réalisation de la maturité libidinale, loin de pouvoir faire surmonter les complexes fondamentaux, ne fait que provoquer des réactions thérapeutiques négatives ou, tout au plus, finir par aboutir à l'impasse de l'angoisse de castration chez un homme et de l'envie du pénis chez une femme.

On ne voit ces résultats cliniques que trop souvent pour qu'on puisse se contenter de les imputer à des facteurs contingents tels que la gravité de la pathologie ou la maladresse de l'analyste dans un tel ou tel cas. Pour les expliquer de façon suffisante, il faut maintenant penser que l'impasse thérapeutique tient à la structure même du sujet de la psychanalyse. Et ce n'est que par là qu'on pourra trouver une solution pour les difficultés

cliniques.

Ainsi Lacan se décide à rejeter l'hypothèse freudienne de la maturité libidinale au stade génital. En conséquence, le rapport sexuel, tout autant qu'il se définit comme la relation génitale par laquelle le sujet jouit pleinement de l'Autre et vice versa, est par principe un rapport impossible à réaliser.

Du point de vue freudien, « la jouissance est interdite à qui parle comme tel » (Lacan, 1960, p.821). Par contre, là où Freud trouve l'interdiction oedipienne de la jouissance du rapport sexuel incestueux, Lacan pose maintenant la structure de castration même qui se fonde de l'impossible du rapport sexuel en tant que tel.

À cette localité du rapport sexuel qu'il n'y a pas, Freud (1937, p.99) rencontre le rocher impénétrable qui fait l'impasse pour la cure psychanalytique. Par contre, Lacan trouvera là une clairière qui fait la fenêtre ouverte au réel.

En tout cas, nous pourrions dire que, par sa formule du « il n'y a pas de rapport sexuel », Lacan effectue un nettoyage de toute l'axiomatique de la psychanalyse où ce postulat freudien de la génitalité n'est pas simplement indépendant par rapport à d'autres axiomes mais plutôt nettement contradictoire.

À partir du « il n'y a pas de rapport sexuel », Lacan (1970, p.413) précise davantage : « il n'y a pas de rapport sexuel, sousentendu : formulable dans la structure [du langage] ». Autrement dit : « le rapport sexuel ne peut pas s'écrire [comme une formule dans un langage] » (Lacan, 1972-73, p.35), ou encore : « le rapport sexuel ne cesse pas de ne pas s'écrire [comme une formule dans un langage] » (*ibid.*, p.87). Et « le *ne cesse pas de ne pas s'écrire*, c'est l'impossible » (*ibid.*).

Par ce mot-là de « formule », nous pouvons nous rappeler des formules mathématiques utilisées dans la physique moderne, par exemple, l'équation de Newton de l'attraction universelle, ou l'équation d'Einstein de la relativité générale, ou encore l'équation de Schrödinger de la mécanique quantique. Ces formules écrites dans le langage mathématique et valables dans la science physique ne formalisent pas seulement une réalité physique, mais aussi, à partir de calculs faits selon ces formules, on peut produire une nouvelle réalité physique inexistante jusque là, par exemple, des satellites artificiels, le GPS, des semi-conducteurs, etc.

C'est-à-dire, ce qu'on appelle ici *formule* est ce au moyen de quoi on peut avoir une correspondance réciproque entre la théorie et la pratique, entre ce qui s'écrit et ce qui se réalise.

Ainsi peut-on voir que, si le rapport sexuel pouvait s'écrire en une formule valable, on pourrait réaliser par là la pleine jouissance génitale, ce qui n'est pas le cas.

Maintenant, nous pouvons avoir une définition plus exacte du φ que Lacan appelle « un signifiant qui manque toujours ». Le φ se définit comme *la formule impossible du rapport sexuel impossible*. En tant que formule qui ne cesse pas de ne pas s'écrire, il ne s'écrit que barré : $\bar{\varphi}$.

Certes, nous avons le mathème $(-\varphi)$ introduit par Lacan lui-même (1958-59, p.413). Mais il le définit comme une « fonction *imaginaire* de la castration » (Lacan, 1960, p.825) [souligné par le citeur]. Par contre, le nouveau mathème $\bar{\varphi}$ formalise l'impossible – c'est-à-dire, le *réel* – du rapport sexuel qu'il n'y a pas.

On pourrait dire que la « fonction *imaginaire* de la castration » n'est pas la définition unique et définitive que Lacan donne au $(-\varphi)$, puisque Lacan dit, par exemple :

“(…) l'objet *a* (...) dans sa fonction de symboliser le manque central du désir, que j'ai toujours pointé d'une façon univoque par l'argorithme $(-\varphi)$ ” (Lacan, 1964b, p.97) ;

“cet *x* même, dont la solution au psychanalysant livre son *êtr̄e* et dont la valeur se note $(-\varphi)$, la béance que l'on désigne comme la fonction du phallus à l'isoler dans le complexe de castration, (...)” (Lacan, 1967b, p.251) [souligné par le citeur].

Ou encore, à la marge des deux dernières phrases de la *Télévision* : « L'interprétation doit être preste pour satisfaire à l'entreprêt. De ce qui perdure de perte pure à ce qui ne parie que du père au pire » (Lacan, 1973b, 545), est écrit le mathème $\frac{a}{(-\varphi)}$.

Certes, on pourrait dire que dans ces passages-là, le $(-\varphi)$ désigne l'êtr̄e qui perdure et demeure comme l'*ex-sistence*, c'est-à-dire, le $\bar{\varphi}$. Mais, pour éviter des confusions possibles, le $\bar{\varphi}$ serait préférable au $(-\varphi)$ dont on ne cessera pas de citer la définition lacanienne de « fonction *imaginaire* de la castration ».

§ 1.4.2. Le réel, c'est l'impossible.

En nous référant à Lacan (1968-69, p.66) qui définit : « le réel, c'est l'impossible », nous pourrions dire tout de suite que le \varnothing , mathème de l'impossibilité du rapport sexuel, est le mathème du réel dont il s'agit dans le champ de la psychanalyse :

$$\varnothing \equiv \text{le réel}$$

Cependant, il nous faut encore nous demander comment Lacan arrive à cette définition paradoxale du réel comme l'impossible.

D'abord, le réel n'est pas le semblant. Pour autant qu'un symbole est un semblant, Lacan (1954/56, p.388) dit : « le réel est le domaine de ce qui *subsiste hors de* la symbolisation » [souligné par le citeur : à la place de ce « subsister hors de », Lacan dira « ex-sister à »]. Autrement dit, l'ordre du réel est exclu de ceux du symbolique et de l'imaginaire.

Ainsi, le réel n'a pas son propre signifiant ni sa propre image, de sorte qu'aucun langage ne peut le dire ni l'écrire comme tel, et qu'aucune pensée ne peut le penser de façon adéquate.

Pourtant, « le réel (...) s'affirme dans les impasses de la logique » (Lacan, 1971-72, p.41), ou « le réel ne saurait s'inscrire que d'une impasse de la formalisation » (Lacan, 1972-73, p.85).

L'impasse veut dire ceci : « ce qui s'oppose à l'entière prise du discours dans l'exhaustion logique, ce qui y introduit une béance irréductible » (Lacan, 1971-72, p.41). Et « c'est là que nous désignons le réel » (*ibid.*).

Donc, même si le réel comme tel ne cesse pas de ne pas s'écrire, nous pouvons repérer la localité du réel par un trou dans le champ du langage ou par une clairière dans la forêt de symboles. Ces repères négatifs sont susceptibles d'être interprétés comme des témoignages du réel dans son impossibilité à saisir comme tel d'une manière immédiate

et adéquate.

D'ailleurs, déjà dans le Séminaire XI, Lacan (1964b, p.152) dit explicitement qu'il va « définir le réel comme l'impossible. » Et l'impossible dont il s'agit est ceci :

“Le principe du plaisir se caractérise même par ceci que l'impossible y est si présent, qu'il n'y est jamais reconnu comme tel. (...) La pulsion saisissant son objet apprend en quelque sorte que ce n'est justement pas par là qu'elle est satisfaite. Car si on distingue (...) le besoin de l'exigence pulsionnelle [*Triebanspruch*], c'est justement parce qu'aucun objet d'aucun (...) besoin ne peut satisfaire la pulsion” (*ibid.*, pp.152-153).

C'est-à-dire, il s'agit là exactement de l'impossible qu'implique le rapport sexuel impossible : \varnothing .

Ainsi, nous arrivons maintenant à poser, pour la formule impossible du rapport sexuel impossible, son équivalence avec le réel dont il s'agit dans le champ psychanalytique :

$\varnothing \equiv$ le réel

Une remarque entre parenthèses. On cite parfois la définition du réel qui se trouve dans le Séminaire XI (Lacan, 1964b, p.49) : « le réel est ce qui revient toujours à la même place », et par là on pense que Lacan y définit le réel comme ce qui ne cesse pas de s'écrire, c'est-à-dire, comme le nécessaire, puisqu'on retrouve dans le Séminaire III cette expression de « ce qui revient toujours à la même place » par rapport aux étoiles qui sont des signes par excellence.

Mais il faut en lire le paragraphe entier :

“*Wiederholen* a rapport avec *Erinnerung*, la remémoration. Le sujet chez soi, la remémorialisation de la biographie, tout ça ne marche que jusqu'à une certaine limite qui s'appelle le réel. Si je voulais forger devant vous une formule spinozienne concernant ce dont il s'agit, je dirais – *cogitatio adaequata semper vitat eandem rem*. Une pensée adéquate en tant que pensée, au niveau où nous sommes, évite toujours – fût-ce pour se

retrouver après en tout – *la même chose* [souligné par le citeur]. Le réel est ici ce qui revient toujours à la même place – à cette place où le sujet en tant qu'il cogite, où la *res cogitans*, ne le rencontre pas” (Lacan, 1964b, p.49).

Lacan dit là qu'à la remémoration et à la « remémorialisation » [*sich wiederholende Erinnerung*] qui sont des ordres du symbolique et de l'imaginaire, le réel impose une limite infranchissable qui est déterminée par « la même chose » : *das Selbe* dans le vocabulaire heideggérien, c'est-à-dire, l'Être. Si le réel revient toujours à la même place, celle-ci n'est pas la place de l'agent-sembant mais la place de la vérité de l'Être où le réel revient et subsiste toujours.

Par rapport à la remémoration [*Erinnerung*], on peut dire que la place de la vérité est cachée par le souvenir-écran [*Deckerinnerung*] qui empêche la rencontre de la pensée et du réel, mais qui, en même temps, indique à la pensée le lieu de la rencontre du réel.

Encore une autre remarque entre parenthèses. Chez Heidegger, nous pourrions trouver, à la place de la formule lacanienne : « le réel, c'est l'impossible », ce qu'il dit au sujet de ce que des grands penseurs nous laissent non-pensé :

“Plus un penser est originaire, plus riche est ce qu'il nous laisse non-pensé. Ce qu'un penser nous laisse non-pensé est le cadeau suprême qu'il puisse nous donner” [*Je ursprünglicher ein Denken ist, um so reicher wird sein Ungedachtes. Das Ungedachte ist sein höchstes Geschenk, das ein Denken zu vergeben hat*] (Heidegger, 1951-52, p.72) ;

“Plus l'oeuvre de pensée d'un penseur est grande – ce qui ne coïncide d'aucune façon avec l'extension et le nombre de ses écrits –, plus riche est ce qu'il laisse non-pensé dans son oeuvre de pensée, c'est-à-dire, ce que son oeuvre de pensée seule – et rien qu'elle – laisse apparaître comme ce qu'elle ne pense pas encore” [*Je größer das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d. h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt*] (Heidegger, 1955-56, pp.123-124).

Des grands penseurs sont supposés penser d'une façon la plus radicale possible. Donc ce qu'ils nous laissent non-pensé est exactement ce qui est impossible à penser comme tel, c'est-à-dire, le réel de l'être. Des grands penseurs seuls peuvent arriver, au bout de l'exhaustion logique que leur pensée accomplit, au bord infranchissable de la localité de l'impossible pour tourner en rond autour d'elle. Ainsi, les traces de leur parcours de penser en impasses sont susceptibles d'être interprétées comme des témoignages précieux de la vérité de l'être.

Dans ces deux remarques-là entre parenthèses, nous avons anticipé sur l'équivalence : le réel \equiv être. Maintenant nous reprenons le fil de notre démonstration.

§ 1.4.3. Le réel, le symbolique, l'imaginaire

§ 1.4.3.1. L'imaginaire, consistance

Encore un pas en avant à partir de sa formule « le réel, c'est l'impossible », Lacan nous présente les nouvelles définitions du réel, du symbolique et de l'imaginaire dans son séminaire du 18 février 1975 (le Séminaire XXII *R.S.I.*) :

le réel \equiv ex-sistence

le symbolique \equiv trou

l'imaginaire \equiv consistance

Il nous faut tâcher de nous les expliquer. Commençons par l'imaginaire en tant que consistance.

Quoique nous ne puissions pas y trouver de clef décisive pour déchiffrer ce mot *consistance*, nous apercevons que dans ce Séminaire *R.S.I.*, Lacan emploie le verbe *consister* sans les prépositions *en*, *dans* ou *à* qui le suivent dans des expressions ordinaires. Ainsi, comme le verbe latin *consistere*, le verbe *consister* semble avoir là le sens de *se*

placer ou se situer dans un espace – et peut-être nous pourrions y ajouter – *comme un corps*, pour autant que le corps est indispensable pour jouir.

§ 1.4.3.2. Le symbolique, trou

Par rapport à la définition du symbolique comme trou, nous pouvons nous rappeler ce que Lacan dit au sujet du *a*.

D'une part, le *a* se compare à un bouchon pour la béance que Lacan (1962-63, p.372) appelle aussi *le trou phallique* ou *le trou castratif* :

“l'opération et la manoeuvre du transfert sont à régler d'une façon qui maintienne la distance entre le point [la place de l'agent où se situe le *a*] d'où le sujet se voit aimable, et cet autre point [la place de la vérité] où le sujet se voit causé comme manque [\emptyset] par *a*, et où *a* vient boucher la béance que constitue la division inaugurale du sujet” (Lacan, 1964b, p.243) ;

“Le *a* vient se substituer à la béance qui se désigne dans l'impasse du rapport sexuel” (Lacan, 1968-69, p.347) ;

“Pur objet en tant que (*a*), il [le psychanalysant en son être] obture la béance essentielle qui s'ouvre dans l'acte sexuel, par des fonctions qu'on qualifiera de prégénitales” (Lacan, 1967a, pp.583-584).

D'autre part, comme l'expression « pur objet » l'indique déjà, le *a* n'est pas un des objets quelconques qu'on trouve dans l'expérience quotidienne, mais il est lui-même une coupure ou un trou :

“c'est essentiellement comme forme de coupure que le *a*, dans toute sa généralité, nous montre sa forme” (Lacan, 1958-59, p.452) ;

“l'objet *a* est le trou qui se désigne au niveau de l'Autre comme tel quand il est mis en question dans sa relation au sujet” (Lacan, 1968-69, p.60) ;

“ce point-ci, que, dans une métaphore spatiale, nous appelons un trou (...) est le centre où le *a* se pose comme absence” (*ibid.*, p.61) ;

Par là, pour autant que le *a* en tant que signifiant constitue l'ordre du symbolique, nous pouvons suivre Lacan jusqu'à sa conclusion : « la coupure est en fin de compte la dernière caractéristique structurale du symbolique comme tel » (Lacan, 1958-59, p.471), c'est-à-dire, la coupure ou le trou est l'essence du symbolique.

Si nous nous souvenons que l'ordre du symbolique en tant que système du signifiant est « le système synchronique des couplages différentiels » (Lacan, 1957b, p.501), nous pouvons considérer que la définition du symbolique comme trou est de le définir comme la différence signifiante même. En passant, ce mot *différence* nous rappelle le terme heideggérien *Austrag* par lequel Heidegger traduit le mot grec διαφορά [différence], mais qui est un autre nom de *Sein* (nous y reviendrons).

Il n'est que trop évident que le terme lacanien *trou* et d'autres termes qui s'y rapportent : *béance, coupure, fente, refente, division, faille*, d'une part, et, d'autre part, les termes heideggériens *Abgrund* [abîme, abysse], *Riß* [déchirure], *Zerklüftung* [fente], tous ces termes-là désignent la même topologie du lieu troué où il n'y a rien que la place pure que Heidegger appelle *die Lichtung* [la clairière], *das Offene, das Freie, das Lichte* [le lieu ouvert, libre et clair]. Et cette place pure est la place de l'ἀλήθεια dans la structure phénoménologique de la vérité et la place de l'agent où se situe le *a* dans le discours analytique.

§ 1.4.3.3. Le réel, ex-sistence

Le terme *ex-sistence* vient de celui d'*Ek-sistenz* que Heidegger emploie pour souligner

que déjà dans son *Être et temps* le terme *Existenz* ne veut pas dire l'existence au sens ordinaire. Une définition de l'*Ek-sistenz* se trouve dans sa *Lettre sur l'humanisme* :

“La métaphysique se ferme à cette situation simple de l'essence humaine qui est ceci : ce n'est que pour autant que l'être [l'Être, Ça] parle à l'homme que l'homme demeure dans son essence. Ce n'est qu'à partir de cette demande [de l'Être] que l'homme « a » retrouvé le lieu où son essence demeure. Ce n'est qu'à partir de cet état de l'essence humaine qui y demeure que l'homme « a » pour demeure « le langage » qui est la demeure où se préserve pour l'essence humaine son lieu *extatique*. Se situer dans la clairière de l'être [$\frac{\text{clairière}}{\text{être}}$], c'est ce que j'appelle l'*ex-sistence* de l'homme” [Die Metaphysik verschließt sich dem einfachen Wesensbestand, daß der Mensch nur in seinem Wesen west, indem er vom Sein angesprochen wird. Nur aus diesem Anspruch »hat« er das gefunden, worin sein Wesen wohnt. Nur aus diesem Wohnen »hat« er »Sprache« als die Behausung, die seinem Wesen das *Ekstatische* wahrt. Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die *Ek-sistenz* des Menschen] (Heidegger, 1946, pp.323-324) [soulignés par le citeur].

Et Lacan (1955/56, p.11) se sert du terme *ex-sistence* dès les premières phrases de ses *Écrits* :

“Notre recherche nous a mené à ce point de reconnaître que l'automatisme de répétition (*Wiederholungszwang*) prend son principe dans ce que nous avons appelé l'*insistance* de la chaîne signifiante. Cette notion elle-même, nous l'avons dégagée comme corrélative de l'*ex-sistence* (soit : de la place *excentrique* [soulignés par le citeur]) où il nous faut situer le sujet de l'inconscient, si nous devons prendre au sérieux la découverte de Freud.”

Enfin, revenons à la définition de l'*Existenz* dans *Être et temps* :

“L'être [en tant que l'Être] même auquel l'être-là [qui se situe dans la clairière de l'être :

$\frac{\text{clairière}}{\text{être}}$] peut se rapporter de telle ou telle manière et se rapporte toujours d'une certaine manière, nous l'appelons *existence* [qui s'écrira *ex-sistence*]" [Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*] (Heidegger, 1927a, p.12).

Ainsi, par le terme *ex-sistence* se désigne la place de la vérité qui est *extatique* ou *excentrique* ou encore *extime* (cf. Lacan, 1959-60, p.167) au sens topologique par rapport à la place de l'agent – autrement dit, la place de la vérité qui *subsiste hors de* et *ex-siste* à la place de l'agent – où insiste et se répète la chaîne signifiante qui est de l'ordre du symbolique.

Et l'ordre du réel se définit comme cette place de l'ex-sistence qui subsiste hors du symbolique :

le réel \equiv ex-sistence

Et selon la définition de Heidegger, l'ex-sistence est un autre nom de l'Être :

ex-sistence \equiv Être

§ 1.4.4. Démonstrations

§ 1.4.4.1. $\varnothing \equiv$ Être

À partir des équivalences que nous avons obtenues jusqu'ici :

$\varnothing \equiv$ le réel

le réel \equiv ex-sistence

ex-sistence \equiv Être

nous pouvons poser cette équivalence qui est à démontrer :

$$\varphi \equiv \text{être}$$

§ 1.4.4.2. avèment \equiv symptôme

Ensuite, nous allons démontrer, pour un corollaire du théorème $\varphi \equiv \text{être}$, ceci :

$$\frac{\text{être}}{\text{être}} \equiv \frac{a}{\varphi}$$

c'est-à-dire, l'équivalence structurale de l'avèment et du symptôme.

Si nous nous demandons où se place le terme φ dans la structure du discours analytique, nous le trouvons, à partir de l'équivalence $\varphi \equiv \text{être}$, à la place de la vérité où se situe l'Être en tant que la vérité qui se cache et qui, néanmoins, se laisse représenter par le signifiant-agent a . Ainsi, la structure du symptôme $\frac{a}{S_2}$ peut s'écrire $\frac{a}{\varphi}$.

D'autre part, la structure phénoménologique de la vérité de l'Être : $\frac{\text{être}}{\text{être}}$ correspond

à la structure de $\frac{\text{agent}}{\text{vérité}}$ dans le discours analytique.

Donc nous pouvons poser l'équivalence à démontrer :

$$\frac{\text{être}}{\text{être}} \equiv \frac{a}{\varphi}$$

Cette formule de l'équivalence structurale de l'avèment heideggérien et du symptôme lacanien serait la formule fondamentale à se référer pour une tentative de saisir dans leur ensemble la pensée de Heidegger et l'enseignement de Lacan, et ce, pour ne pas

cesser de penser d'une façon toujours plus radicale le sujet de la psychanalyse.

§ 1.4.5. La structure de l'avèment

La structure phénoménologique de la vérité de l'être : $\frac{\text{être}}{\text{être}}$ s'appelle dans *Être et temps* « la structure ontologique de l'existence » [die ontologische Struktur der Existenz] (Heidegger, 1927a, p.12). À partir des *Apports à la philosophie (de l'avèment)*, elle s'appelle *Ereignis* [avèment] dont Heidegger (1957, p.45) dit ceci :

“Le terme *Ereignis* doit parler maintenant à titre de mot directeur au service du penser”
[Das Wort Ereignis soll jetzt (...) als Leitwort im Dienst des Denkens sprechen].

Donc nous pouvons considérer que le mathème de la structure de l'avèment $\frac{\text{être}}{\text{être}}$ est le mathème qui pourra nous servir de fil conducteur dans les chemins forestiers de la pensée de Heidegger.

§ 1.4.6. La structure du symptôme

D'autre part, nous pouvons considérer que le mathème de la structure du symptôme $\frac{a}{\phi}$ est le mathème le plus fondamental de l'enseignement de Lacan, car c'est de cette structure qu'il s'agit quand il formule d'abord que « le symptôme est structuré comme un langage » (Lacan, 1953, p.269) et ensuite que l'inconscient est structuré comme un langage.

Citons quelques phrases de Lacan où nous pouvons voir clairement la formalisation de $\frac{a}{\phi}$:

1) “Notre recherche nous a mené à ce point de reconnaître que l’automatisme de répétition (*Wiederholungszwang*) prend son principe dans ce que nous avons appelé l’*insistance* de la chaîne signifiante. Cette notion elle-même, nous l’avons dégagée comme corrélative de l’*ex-sistence* (soit : de la place excentrique) où il nous faut situer le sujet de l’inconscient, si nous devons prendre au sérieux la découverte de Freud” (Lacan, 1955/56, p.11).

Dans ces premières lignes des *Écrits* que nous avons déjà citées, nous pouvons voir que « l’insistance de la chaîne signifiante » désigne la fixation du plus-du-jour a dans la structure du symptôme, et que « le sujet de l’inconscient » se situe à la place de la vérité \varnothing qui ex-siste à la place du signifiant-agent a . Ce que Lacan appelle le sujet – le sujet de l’inconscient et le sujet de la psychanalyse –, c’est l’Être, c’est-à-dire, le \varnothing , et, de ce fait même, en même temps, il est le sujet divisé dont la structure est formalisée dans le discours analytique qui comporte le \S à la place de l’autre (bien sûr, nous y reviendrons).

2) “Il n’y a pas dans le langage d’autre *Bedeutung* que le phallus” (Lacan, 1971, p.148).

3) “le phallus c’est la signification, c’est ce par quoi le langage signifie. Il n’y a qu’une seule *Bedeutung*, c’est le phallus” (Lacan, 1971-72, p.70).

Le mot allemand *Bedeutung* dont Lacan se sert parfois, nous pouvons l’entendre au sens où Frege (1892, pp.24-25) le définit, c’est-à-dire, si nous employons l’expression heideggérienne, au sens de la vérité de l’Être. Il nous est évident que la proposition : « le phallus est la seule signification dans la structure du langage » est une formulation en toutes lettres du mathème $\frac{a}{\varnothing}$. D’ailleurs, nous pouvons lire dans le présent contexte cette phrase de Lacan (1958b, p.690) : « le phallus est (...) le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié ». Cela veut dire que le phallus est le signifiant qui ne s’écrit que barré : \varnothing , et qui, de ce fait, ne se situe qu’à la place du signifié dans la structure du langage. Et dans le champ psychanalytique structuré comme un langage, tout effet de signifié n’est rien d’autre que cette *Bedeutung* \varnothing . C’est-à-dire, ce que le signifiant

a représente n'est rien d'autre que le sujet φ .

4) "le signifiant, c'est la jouissance, et le phallus n'en est que le signifié" (Lacan, 1971-72, p.17).

Dans cette phrase à première vue embarrassante pour ceux dont la proposition lacanienne « le phallus est un signifiant » est imprimée dans la mémoire, nous pouvons lire tout simplement que dans la structure du symptôme $\frac{a}{\varphi}$, le signifiant est le plus-du-jouir a et que le signifié est le φ .

§ 1.4.7. *Ereignis* et σύμπτωμα

Une petite remarque étymologique. Le mot grec σύμπτωμα d'où vient le mot français *symptôme* signifie dans le grec ancien *évènement*. Et le mot allemand *Ereignis* signifie aussi *évènement*.

Une coïncidence inattendue par laquelle se manifeste le savoir supposé à la place de la vérité.

De toute façon, la structure phénoménologique de la vérité qui se montre en se cachant, c'est la structure de l'évènement par excellence.

§ 1.4.8. Parole et interprétation

Pour une première vérification de l'équivalence que nous avons démontrée de la structure de l'avèment et de celle du symptôme :

$$\frac{\hat{\text{être}}}{\text{être}} \equiv \frac{a}{\varphi}$$

nous allons entrevoir ce qu'il en est des concepts de parole et d'interprétation chez Heidegger et Lacan.

Une des formules les plus fondamentales de l'enseignement de Lacan dit : « l'inconscient est le discours de l'Autre » (Lacan, 1953, p.265 ; 1957a, p.439).

On en a une variation : « dans l'inconscient, ça parle » (Lacan, 1957a, p.437).

Lacan (1955b, p.431) définit l'Autre en disant : « l'Autre est le lieu où se constitue le je qui parle. »

Ainsi pouvons-nous dire que dans la structure du discours analytique, le lieu de l'Autre comporte la place de la vérité où le sujet \varnothing , au nom du savoir S_2 supposé à la place de la vérité, parle par le truchement du signifiant-agent a qui représente le sujet \varnothing .

Le sujet \varnothing qui parle, c'est ce que Lacan appelle l'êtré parlant, et nous pouvons l'écrire « êtré parlant ».

Ce dont le sujet \varnothing parle, est le sujet \varnothing lui-même. Pour autant que le sujet \varnothing est à la fois celui qui parle et ce dont il parle, Lacan l'appelle le parlêtré, et nous pouvons l'écrire « parlêtré ».

D'autre part, Heidegger (1946, p.361) appelle cette parole du « ça parle » « la parole de l'êtré » [das Wort des Seins] :

“car le penser ne fait dans son dire qu'apporter dans le langage la parole non-énoncée de l'êtré” [Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache].

C'est-à-dire, ce que Heidegger appelle « penser » est le dire qui suppose le sujet en tant que parlêtré dans la place de la vérité dans la structure du langage $\frac{a}{\varnothing}$ qui est la structure phénoménologique de la vérité, dans laquelle structure le signifiant-agent a représente la parole non-énoncée S_2 de la vérité de l'êtré \varnothing .

La parole de l'êtré fait « der Wink des Seyns » [le signe de l'êtré] (Heidegger, 1936-38, p.10). Le nom *Wink* est un synonyme du nom *Zeichen* [signe], mais par rapport à celui-ci, celui-là a l'avantage d'avoir une forme verbale *winken* [faire signe].

Quand, dans son cours de 1943, il traduit en allemand le fragment 93 d'Héraclite :

« οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει », Heidegger (1943b, p.177) ne se sert pas du verbe *winken* :

“weder entbirgt er (nur), noch verbirgt er (nur), sondern er gibt Zeichen” [dans ses oracles, Apollon ne décèle pas simplement ni ne cache simplement, mais il fait signe],

mais, à la place de « er gibt Zeichen », il peut dire aussi : « er winkt ».

Dans ses *Apports à la philosophie (de l'avèment)*, Heidegger (1936-38, p.70) dit que c'est le dernier Dieu [der letzte Gott] qui fait signe :

“In seinem Winken wird das Sein selbst, das Ereignis als solches, erstmals sichtbar” [ce n'est que quand le dernier Dieu fait signe, que l'être même, l'avèment comme tel, devient visible].

Mais qui est le dernier Dieu sinon Lui qui est à la fois ὁ ἐρχόμενος, c'est-à-dire, le Dieu eschatologique, et le Créateur de l'étant comme tel dans sa totalité, comme on dit dans l'Évangile selon saint Jean (1,3) : πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν [tout fut par Lui, et rien ne fut sans Lui], c'est-à-dire, l'Être qui donne l'être [Es gibt Sein] ?

Quand l'Être fait signe dans la structure phénoménologique de la vérité de l'être $\frac{\text{être}}{\text{être}}$, laquelle structure est aussi la structure de l'avèment, l'Être se laisse représenter par l'être qui est le signe visible de l'Être invisible en auto-celation.

Lacan (1958-59, p.565) appelle ce *Wink des Seyns* « le signifiant de l'être », c'est-à-dire, le *a*.

Dans la pratique de l'analyse aussi bien que dans le penser de Heidegger, il s'agit d'écouter la voix *a* de l'Être qui nous parle dans son silence et de lire le signifiant *a* par quoi l'Être nous fait signe et qui est écrit en des lettres hiéroglyphiques à déchiffrer.

Ce travail d'écouter et de lire s'appelle, dans la psychanalyse aussi bien que chez Heidegger, l'interprétation.

Au sujet de l'interprétation, Heidegger (1927a, p.37) dit :

“Le sens méthodique de la description phénoménologique est l'*interprétation*. Le λόγος [la parole qui fait apparaître le parlêtre] de la phénoménologie de l'être-là a le caractère du ἐρμηνεύειν [interpréter] qui *indique* à la capacité qu'a l'être-là de comprendre l'être *le savoir* [S₂ à la place de la vérité] du sens originaire de l'être [\varnothing] et des structures fondamentales de l'être même de l'être-là [$\frac{a}{\varnothing}$]. La phénoménologie de l'être-là est l'*herméneutique* au sens originaire du mot, selon lequel ce terme désigne le travail d'interprétation” [Der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐρμηνεύειν, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet].

Et citons encore un autre passage (Heidegger, 1941a, p.162) :

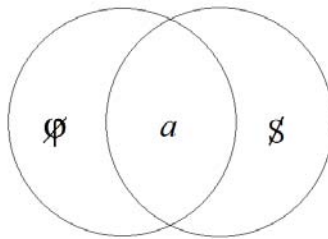
“Nous ne pouvons pas exiger qu'une interprétation aille aussi « loin » qu'elle atteint en ce qui concerne le « sens » [de la parole à interpréter] une certitude univoque ; car il ne s'agit pas de saisir un « sens », mais d'obtenir dans la parole [à interpréter] la relation à l'être, c'est-à-dire, d'arriver à la disposition dans laquelle la parole nous parle à titre de parole de l'être. Si une interprétation nous dispose à la *possibilité* de nous livrer à l'être [c'est-à-dire, *Ereignung*, avération], alors elle est essentiellement vraie” [Der Anspruch einer Auslegung kann nie so »weit« gehen, eine eindeutige Gewißheit über den »Sinn« zu erzielen; denn nicht gilt es, einen »Sinn« zu fassen, sondern im Wort den Bezug zum Seyn zu erlangen. Dies sagt : in jene Bereitschaft zu kommen, in der das Wort anspricht als Wort des Seyns. Die Wahrheit einer Auslegung ist dann wesentlich, wenn sie *Möglichkeiten* der Übereignung in das Seyn vorbereitet].

Nous pouvons lire, dans ces lignes de Heidegger où il traite de l'interprétation, la

structure du discours analytique :

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \$$$

où le savoir inconscient S_2 à la place de la vérité de l'Être du sujet \varnothing est représenté par le signifiant-agent a de la formation de l'inconscient pour un autre signifiant $\$$ qui est le sujet qui écoute et lit le signifiant a pour savoir ce que veut dire sa propre vérité de l'Être \varnothing (cf. Lacan, 1960/64, pp.835 et 840).



L'interprétation est ce qui pourrait établir une relation du sujet $\$$ avec sa propre vérité \varnothing où le $\$$ et le \varnothing s'entre-prêtent le a (cf. Lacan, 1973b, p.545), en *indiquant* au $\$$, au moyen du signifiant a entre-prêté et interprété, la localité de la vérité \varnothing où sont supposés le savoir et la parole S_2 de l'Être du sujet même.

Cette fonction que devrait avoir l'interprétation d'indiquer la localité de la vérité, Lacan (1958c, p.641) la fait symboliser au « doigt levé du *Saint Jean* de Léonard, pour que l'interprétation retrouve l'horizon déshabité de l'Être [c'est-à-dire, la localité de la vérité de l'Être] où doit se déployer sa vertu allusive ».

Quand, par cette indication de l'interprétation, le sujet aura retrouvé le lieu de son propre Être, il se sera livré à l'Être et l'Être aura avéré le sujet, c'est-à-dire, il aura eu lieu l'avèment, et le sujet sera rené *sinthome* : saint homme (cf. Lacan, 1973b, pp.519-520 ; 1975a, p.162).

LA DEUXIÈME PARTIE : DU CÔTÉ DE CHEZ LACAN

Chapitre II. De la diversité du concept du a

§ 2.1. Le moi

Étant donné que le mathème a est la clef et le noeud de tout l'enseignement de Lacan, nous allons essayer ici de parcourir le concept du petit a dans toute sa diversité. Pour cela, le mathème $\frac{a}{\phi}$ nous servira toujours de référence.

D'abord le petit a de l'ordre de l'imaginaire. Lacan nous le présente la première fois comme le couple de termes imaginaires $a - a'$ qui fait la relation imaginaire du moi et de l'autre dans le schéma L introduit lors du Séminaire de 1954-55.

Le concept de la relation imaginaire subsume deux modèles : le stade du miroir et la conscience de soi hégélienne.

Dans son écrit sur *Le stade du miroir*, Lacan (1949, p.94) dit que « le stade du miroir [est] une identification [qui consiste dans] l'assomption jubilatoire [c'est-à-dire, qui comporte une jouissance] de son image spéculaire [a] par l'être (...) qu'est le petit homme à ce stade *infans* ». Bien que cet être *infans* ne parle pas encore lui-même, déjà on parle de lui et il habite la structure du langage, c'est-à-dire, il est un parlêtre ϕ . Ainsi, la structure du stade du miroir se formalise essentiellement par le mathème $\frac{a}{\phi}$.

Dans cette structure $\frac{a}{\phi}$, « le *je* se précipite en une forme primordiale [nous pourrions dire *forme pure* : a] [qui] situe l'instance du *moi* » (Lacan, 1949, p.94), lequel *moi* est « fonction de maîtrise » (Lacan, 1955b, p.428 ; 1960, p.809), ce qui est désigné dans la structure du discours analytique par le a qui se situe à la place de l'agent-maître.

D'ailleurs, la structure du stade du miroir est le « noeud imaginaire absolument essentiel, que (...) la psychanalyse a admirablement désigné sous le nom de *narcissisme*. C'est dans ce noeud [la structure $\frac{a}{\phi}$] que gît (...) le rapport de l'image [a] à la tendance suicide [ϕ] que le mythe de Narcisse exprime essentiellement. Cette tendance suicide (...) représente (...) ce que Freud a cherché à situer dans sa métapsychologie sous le nom d'*instinct de mort* [Todestrieb] » (Lacan, 1946, p.186).

C'est-à-dire, la jouissance que comporte « l'identification jubilatoire » (Lacan, 1955b, p.427) du stade du miroir est une jouissance où le sujet jouit à mort de son propre image spéculaire. Nous voyons « dans la relation imaginaire [$a - a'$] même, la présence d'un troisième terme : la réalité mortelle, l'instinct de mort [φ] » (Lacan, 1955a, p.348).

La structure du moi $\frac{a}{\varphi}$ et la structure du symptôme $\frac{a}{\varphi}$ sont identiques sauf que dans celle-là le a est de l'ordre de l'imaginaire et que dans celle-ci il est le signifiant. En subsumant et l'image et le signifiant sous le concept du semblant, nous pouvons dire que le moi est un des symptômes dont chacun comporte une jouissance substitutive déterminée par son plus-de-jouir a .

Quarante ans après sa communication sur le stade du miroir faite à Marienbad en 1936, Lacan (1975-76, p.152) réintroduit dans son enseignement le moi comme un quatrième rond *ego* qui permet que les trois autres ronds R, S et I tiennent ensemble de manière borroméenne, tout comme le rond du symptôme Σ noue les trois autres dans un noeud borroméen. Cela nous indique que Lacan considère de façon consistante que le moi est un symptôme.

Passons à la conscience de soi hégélienne [*das Selbstbewußtsein*]. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience de soi est définie par Hegel comme « le savoir de soi-même » [*das Wissen von sich selbst*]. Dans l'ordre de l'imaginaire, elle se définirait comme *das sich Beschauen*, si nous empruntons des mots à Freud (1915a, p.222), c'est-à-dire, ou bien elle se regarde à la manière de Narcisse – dans ce cas-là, c'est le narcissisme tout court –, ou bien une conscience de soi et une autre conscience de soi se regardent l'une et l'autre – alors, c'est « la lutte pour la vie et la mort » [*der Kampf auf Leben und Tod*].

S'il y a deux consciences de soi, elles s'engagent nécessairement l'une contre l'autre dans la lutte pour la vie et la mort, puisque la conscience de soi est « un pur être-pour-soi » [*reines Fürsichsein*] qui veut être *absolument* indépendant. Pour cela, elle doit renoncer à toute chose de ce monde dont elle puisse dépendre, non seulement à l'existence de l'autre mais aussi bien à sa propre vie, afin de s'identifier au « maître *absolu* » qu'est la mort [*der Tod, der absolute Herr*]. Celui qui anticipe dans la lutte sa propre mort [φ] en endurance d'angoisse de mort, c'est lui seul qui jura de la position de vainqueur et de

maître, c'est-à-dire, de la position du moi indépendant en tant que fonction de maîtrise [$\frac{a}{\varphi}$].

Jusqu'ici, pour indiquer la structure de $\frac{a}{\varphi}$ dans les propos cités, nous avons anticipé sur la formalisation de la mort par le mathème φ . Nous en donnons maintenant une explication.

Heidegger définit la mort comme « la possibilité d'être la plus appropriée à nous-même » [die eigenste Seinsmöglichkeit] (1927a, p.250) que nous devrions anticiper pour autant que nous sommes « l'être pour la mort » [das Sein zum Tode] (cf. *ibid.*, pp.262-263). Autrement dit, ce terme de « l'être pour la mort » veut dire que Ça nous demande ou exige d'être d'une manière la plus appropriée au noyau de notre propre essence : l'être, c'est-à-dire, φ . Et ce « pouvoir être d'une manière la plus appropriée à nous-même » [eigenstes Seinkönnen] (*ibid.*, p.262) qu'est l'être φ , nous pourrions l'appeler *temporalité extatique* (à la place de *localité extatique*) dans le contexte de l'Être et temps selon l'expression de Heidegger (*ibid.*, p.365) : « die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit » [la temporalité comme unité extatique].

Mais ce n'est pas sa définition définitive de la mort, puisque Heidegger (1950, p.180) dit : « la mort, en tant qu'écrin du rien [$\frac{a}{\varphi}$], recèle en elle ce qui demeure de l'être [φ] » [der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesende des Seins in sich]. Là, « le rien » serait à entendre selon cette formule : « le rien est le voile [a] de l'être [φ] » [das Nichts ist der Schleier des Seins] (Heidegger, 1943d, p.312).

En tout cas, nous pourrions dire par là que l'essence de la mort est l'être [das Wesen des Todes ist das Sein].

Dans la perspective de l'Être et temps, l'être φ , en tant que la temporalité extatique, est, pour l'homme, sa propre *possibilité d'être* la plus appropriée à lui-même en sorte qu'il doive l'anticiper en tant que l'être pour la mort, tandis que, dans la pensée de Heidegger après son revirement de 1936, l'être φ est la localité de l'essence qui demeure en auto-célébration tout en demandant à l'homme de revenir à cette localité pour que l'être l'avère [ereignen]. Ce devoir oublié de l'homme et cette demande négligée de l'être sont ce que Freud appelle la pulsion de mort dont on se défend.

Ainsi, la structure du moi qui est une formation d'identification avec l'autre imaginaire

et qui se formalise par le mathème $\frac{a}{\phi}$ où le a est de l'ordre de l'imaginaire, nous permet de voir plus clairement « la fonction de méconnaissance que notre conception du stade du miroir met au principe de la formation du Moi » (Lacan, 1958/60, p.675). La méconnaissance veut dire ceci : le a en tant qu'image-semblant du corps voile et cache la vérité du sujet ϕ que Lacan indique par ses termes du corps morcelé et de la division du sujet. Et la formulation la plus explicite de cette méconnaissance serait ceci : en tant que le moi a , Je ne sais pas et Je ne veux pas savoir que Je suis mort en tant que l'être ϕ (cf. Lacan, 1960, p.819).

Cette fonction de méconnaissance du moi est représentée dans le schéma L par le croisement où la relation imaginaire $a - a'$ interrompt le rapport symbolique S - A.

Par rapport à la méconnaissance, Lacan (1957b, p.520) parle aussi de l'inertie :

“Car ce moi distingué d'abord pour les inerties imaginaires qu'il concentre contre le message de l'inconscient, n'opère qu'à couvrir ce déplacement qu'est le sujet, d'une résistance essentielle au discours comme tel.”

Cette inertie du moi tient à la fixation de la jouissance narcissique que comporte et concentre en elle la structure du symptôme du moi : $\frac{a}{\phi}$. C'est cette inertie du narcissisme qui fait obstacle et résistance à la communication du message de l'inconscient où Ça parle. Cet obstacle, tout comme la méconnaissance, est représenté dans le schéma L par l'interruption du rapport S - A au point du croisement de la relation $a - a'$.

Que la résistance contre la parole du ça soit essentielle au discours, veut dire que l'obstacle que fait l'inertie du plus-de-jouir a est la partie intégrante de la structure du discours *analytique* où la vérité de l'être du sujet ϕ est caché en auto-celation et que l'agent a qui représente la vérité est en même temps le plus-de-jouir a qui fait obstacle à la manifestation de la vérité par son inertie.

Que le moi couvre le déplacement du sujet : la signification de cette phrase ne se saisit plus dans le cadre du schéma L. Ce qui est à couvrir, nous pouvons le considérer comme le trou du symbolique auquel ex-siste le réel du sujet ϕ . Et l'expression : « le déplacement qu'est le sujet » désigne « un glissement incessant du signifié [c'est-à-dire, du sujet ϕ]

sous le signifiant [c'est-à-dire, le semblant a] » (Lacan, 1957b, p.502). Ainsi, le moi a couvre le trou par lequel se fait repérer l'ex-sistence du sujet φ dans ses déplacements et glissement qui seraient impossibles à saisir [unfaßbar] et à inhiber [unhemmbar] sans le signifiant a (cf. Freud, 1900, p.609).

Par rapport au déplacement et au glissement, nous pourrions nous rappeler aussi le concept du « point de capiton par quoi le signifiant [a] arrête le glissement autrement indéfini de la signification [φ] » (Lacan, 1960, p.805).

En tout cas, puisque le a fait obstacle à l'« intersubjectivité véritable » (Lacan, 1955/56, p.57) par laquelle pourraient s'établir la communication et la communion du sujet et de l'Autre, il s'agit, dans la psychanalyse, de destituer le a pour que se rouvre le trou qui pourrait s'appeler « communicant ». Et puisque le moi a concentre en lui la jouissance narcissique fixée dans la structure $\frac{a}{\varphi}$, sa destitution ne se fait pas sans résistance.

Au sujet de la destitution du moi, Lacan (1954-55, p.287) dit :

“Si on forme des analystes, c'est pour qu'il y ait des sujets tels que chez eux le moi soit absent. C'est l'idéal de l'analyse, qui, bien entendu, reste virtuel. Il n'y aura jamais un sujet sans moi, un sujet pleinement réalisé, mais c'est bien ce qu'il faut viser à obtenir toujours du sujet en analyse.”

Un pas en avant, Lacan (1967b, p.252 ; 1967a, pp.584-586) définira la fin de l'analyse en termes de destitution subjective.

Pour terminer cette section, il faudrait préciser que le moi formalisé par le mathème $\frac{a}{\varphi}$ est le moi dans sa structure narcissique, autrement dit, le moi en tant que symptôme avec sa propre jouissance. Au contraire, le moi assujéti au surmoi dans la seconde topique freudienne est le $\$$ à la place de l'autre dans le discours analytique, tandis que c'est le surmoi qui est le a à la place de l'agent-maître. Nous y reviendrons.

§ 2.2. L'objet a

Dans le graphe du désir que Lacan construit lors du Séminaire de 1957-58, le *a*, en tant qu'élément constitutif du fantasme ($\$ \diamond a$), se définit comme l'objet du désir.

D'une part, l'objet *a* est de l'ordre de l'imaginaire, comme cela se voit dans le graphe du désir où le mathème du fantasme ($\$ \diamond a$) est mis comme un terme imaginaire, et comme Lacan (1958-59, p.370) le dit de manière explicite :

“Le *a* est l'objet essentiel autour de quoi tourne la dialectique du désir. Le sujet s'éprouve là devant un élément qui est altérité au niveau *imaginaire*, tel que nous l'avons déjà articulé et défini maintes fois. Il est *image*, et il est pathos.

“Cet autre qu'est l'objet du désir remplit une fonction qui définit le désir dans cette double coordonnée qui fait qu'il ne vise pas – non, pas du tout – l'objet d'une satisfaction de besoin, mais un objet déjà relatifé, je veux dire mis en relation avec le sujet, et nommément le sujet qui est présent dans le fantasme. (...).

“Le sujet est présent dans le fantasme, et l'objet – qui est objet du désir uniquement en ceci qu'il est terme du fantasme – prend la place, dirai-je, de ce dont le sujet est privé symboliquement [c'est-à-dire, ce qui est perdu est le phallus en tant que signifiant : $\frac{a}{\Phi}$]. (...) dans l'articulation du fantasme, l'objet prend la place de ce dont le sujet est privé, c'est à savoir, du phallus [$\frac{a}{\Phi}$]. C'est de là que l'objet prend la fonction qu'il a dans le fantasme, et que le désir, avec le fantasme pour support, se constitue. (...).

“L'objet du fantasme est cette altérité, *image* et pathos, par où un autre prend la place de ce dont le sujet est privé symboliquement [$\frac{a}{\Phi}$]. Cette formule nous indique la direction qui permet de concevoir en quoi cet objet *imaginaire* se trouve en position de condenser sur lui ce qu'on peut appeler les vertus ou la dimension de l'*être*, jusqu'à devenir ce véritable leurre de l'*être* qu'est l'objet du désir humain” [soulignés par le citeur].

D'autre part, l'objet *a* participe à l'ordre du symbolique, comme Lacan (1957-58, p.410) le dit :

“Cette notion du fantasme comme de quelque chose qui sans aucun doute participe à

l'ordre imaginaire, mais qui, à quelque point qu'il s'articule, ne prend sa fonction dans l'économie que par sa *fonction signifiante*, nous paraît essentielle, et n'a pas été formulée jusqu'à présent comme cela. Je dirai plus – je ne crois pas qu'il y ait d'autre moyen de concevoir ce que l'on appelle les fantasmes inconscients.

“Qu'est-ce qu'un fantasme inconscient ? – si ce n'est la latence de quelque chose qui, comme nous le savons par tout ce que nous avons appris de l'organisation de la structure de l'inconscient, est tout à fait concevable en tant que *chaîne signifiante*. Qu'il y ait dans l'inconscient *des chaînes signifiantes* subsistant comme telles, qui de là structurent, agissent sur l'organisme, influencent ce qui apparaît au-dehors comme symptôme, c'est le fond de l'expérience analytique. Il est beaucoup plus difficile de concevoir l'incidence inconsciente de quoi que ce soit d'imaginaire, que de mettre le fantasme lui-même au niveau de ce qui, de commune mesure, se présente pour nous au niveau de l'inconscient, c'est à savoir *le signifiant*. *Le fantasme est essentiellement un imaginaire pris dans une certaine fonction signifiante*” [soulignés par le citeur].

De même, Lacan (1958c, p.637) définit le fantasme inconscient comme « image mise en fonction dans la structure signifiante ».

Ainsi, le fantasme et, par là, le *a* sont à la fois de l'ordre de l'imaginaire et de l'ordre du symbolique. Autrement dit, le *a* est non seulement une image mais aussi bien un signifiant ou une chaîne signifiante.

En effet, nous pouvons trouver des passages où Lacan dit explicitement que le *a* est un signifiant :

“Car ces objets partiels ou non, mais assurément signifiants, le sein, l'excrément, le phallus, (...), mais surtout il [i.e. le sujet] *est* ces objets [$\frac{a}{\Phi}$], (...)” (1958c, p.614) ;

“Nous allons reprendre ces trois formes d'objet [c'est-à-dire, des objets prégénitaux, le phallus et le délire, le dernier étant la voix et le regard] une par une, afin de saisir ce qui, dans leur forme, leur permet de remplir la fonction de devenir les signifiants [*a*] que le sujet tire de sa propre substance pour soutenir devant lui le trou, l'absence du signifiant

[φ] au niveau de la chaîne inconsciente [de signifiant]” (1958-59, p.453) ;

“En tant qu’objet prégénital, qu’est-ce que veut dire le petit a ? (...) il vient remplir sa fonction signifiante dans le fantasme” (*ibid.*) ;

“Ce sujet est ici [dans le fantasme ($\$ \diamond a$)] groupé avec un signifiant qui n’est rien d’autre que le signifiant de l’être [$\frac{a}{\varphi}$] à quoi est confronté le sujet, en tant que cet être est lui-même marqué par le signifiant” (*ibid.*, p.565).

Et pour autant que le a est un signifiant, le fantasme ($\$ \diamond a$) est équivalent à la pulsion ($\$ \diamond D$), comme Lacan (1960, p.823) le dit :

“Le névrosé (...) est celui qui identifie le manque de l’Autre à sa demande [Triebanspruch : $\frac{D}{\varphi}$] (...). Il en résulte que la demande de l’Autre [$\frac{D}{\varphi}$] prend fonction d’objet dans son fantasme [$\frac{a}{\varphi}$], c’est-à-dire que son fantasme (...) se réduit à la pulsion.”

À cause de l’équivalence de ($\$ \diamond a$) \equiv ($\$ \diamond D$), Lacan (1964b, p.153) en vient à appeler le a objet de la pulsion. Pourtant, Lacan (1962-63, p.120 ; 1964b, p.153) définit aussi l’objet a comme cause du désir. Nous y reviendrons.

D’ailleurs, l’objet dans le fantasme n’est pas la seule fonction de l’objet a dans son statut du signifiant, mais l’objet a en tant que signifiant se manifeste aussi comme la voix qui fait porte-parole du φ conformément à la structure $\frac{a}{\varphi}$. Et cette voix est ce qu’on appelle traditionnellement voix de la conscience et ce que Freud appelle dans sa seconde topique voix du surmoi. Nous y reviendrons dans la section 3.6.

Mais dès maintenant, nous pouvons entrevoir ceci : comme nous venons de le citer, Lacan (1958-59, p.565) dit que le a est « le signifiant de l’être ». Et en même temps, Lacan (1958/60, p.656) appelle le a « le signifiant de la demande ». D’où nous pouvons nous apercevoir que l’objet a fait voix de la *demande de l’être*, en allemand, *Anspruch des Seins*, un des concepts importants de Heidegger qui reformule le concept de conscience morale par ce terme de *demande de l’être*.

Au sujet du terme *Anspruch* qui est difficile à traduire comme tel, Heidegger (1941c, pp.5-6) dit ceci :

“La demande [de l'être] est la parole qui s'adresse à l'homme dans son essence pour lui réclamer une réponse. Mais cette demande que nous pourrions appeler plutôt la prise-en-demande, ne se laisse pas présenter comme un fait, ni ne se laisse pas prendre en compte comme une urgence. L'homme événementiel est prédestiné à être atteint par cette demande, et il faut qu'il se laisse atteindre par elle essentiellement” [Ansprüche sind es, die den Menschen in seinem Wesen ansprechen und eine Antwort verlangen. Aber diese Ansprüche, die wir besser die An-sprechungen nennen, lassen sich nicht vorzeigen wie Tatsachen und nicht vorrechnen wie Dringlichkeiten. Der geschichtliche Mensch muß von ihnen getroffen werden, und dazu ist not, daß er überhaupt sich treffen läßt].

La demande dont il s'agit est la demande essentielle de la satisfaction essentielle, et ce, aux deux sens du mot : assouvissement de la pulsion et expiation du péché. D'une part, à titre de surmoi, la demande se formule en impératif catégorique : Jouis ! D'autre part, à titre de conscience, elle « exige avec insistance que la dette soit payée » (Lacan, 1959-60, p.368).

Nous y reviendrons.

§ 2.3. La coupure

Nous reprendrons ici ce que nous avons vu dans § 1.4.3.2.

Bien que Lacan traite parfois le *a* de bouchon qui obture la béance de \varnothing , l'objet *a* en tant que l'objet pur est lui-même la coupure ou le trou qui font l'essence de l'ordre du symbolique :

“c'est essentiellement comme forme de coupure que le *a*, dans toute sa généralité, nous montre sa forme” (Lacan, 1958-59, p.452) ;

“l’objet *a* est le trou qui se désigne au niveau de l’Autre comme tel” (Lacan, 1968-69, p.60).

Ou encore, nous pouvons nous rappeler ici la formule de Heidegger (1943d, p.312) déjà citée : « le rien est le voile de l’être » [das Nichts ist der Schleier des Seins], c’est-à-dire, le *a* est le rien qui voile l’être $\varnothing : \frac{a}{\varnothing}$.

Ainsi, le *a* est à la fois l’image passionnelle de l’ordre de l’imaginaire et le signifiant structural de l’ordre du symbolique. Et encore...

§ 2.4. Le *a* est de l’ordre du réel

Même avant qu’il formule dans son séminaire du 5 janvier 1966 que le *a* est de l’ordre du réel, Lacan (1958-59, p.565) dit ceci :

“Quant au petit *a*, l’objet du désir, sa nature est d’être un résidu, un reste – nommément le résidu que laisse l’être [être] (...). C’est par là que l’objet rejoint le réel, c’est par là qu’il y participe. (...) L’objet dont il s’agit, pour autant qu’il rejoint le réel, y participe en ceci, que le réel ici se présente comme ce qui résiste à la demande, ce que j’appellerai l’inexorable. L’objet du désir est l’inexorable comme tel.”

L’inexorable est ce que Ça ne nous donnera jamais même si nous le demandons en prière, c’est-à-dire, Ça même, pour autant que Ça, c’est l’être en auto-celation et en retirement.

Ce que Ça nous donne n’est que son ersatz qui est le *a* en tant que « semblant d’être » (Lacan, 1972-73, p.85). Quand même, en tant que résidu que Ça nous donne en nous le laissant comme *Ersatzbefriedigung* [satisfaction substitutionnelle] que comporte le symptôme dans son insistance, le *a* est de l’ordre du réel.

L'expression « le résidu de l'être » deviendra le terme du plus-de-jour que Lacan nomme le a dans les quatre discours.

D'autre part, nous pourrions penser aussi que, si le a est de l'ordre du réel, c'est parce que le a est « la cause matérielle » en tant que « la forme d'incidence du signifiant » (Lacan, 1965, p.875).

Au sujet de la matérialité du signifiant, Lacan (1955/56, p.24) dit ceci :

“le signifiant [a] (...) matérialise l'instance de la mort [\emptyset]. Mais si c'est d'abord sur la matérialité du signifiant que nous avons insisté, cette matérialité est singulière en bien des points dont le premier est de ne point supporter la partition. (...) le signifiant est unité d'être unique, n'étant de par sa nature symbole que d'une absence [$\frac{a}{\emptyset}$].”

Sur la causalité du signifiant a , nous reviendrons dans le chapitre IV.

§ 2.5. Le noeud du réel, du symbolique et de l'imaginaire

À cause de cette triplicité du a qui est à la fois des ordres du réel, du symbolique et de l'imaginaire, Lacan, dans son Séminaire *R.S.I.*, met le a à l'intersection des trois ordres dans le schéma à la manière de Venn qui consiste dans une mise à plat du noeud borroméen à trois. Cette position centrale du a indique l'équivalence de l'essence du a et du nouement borroméen des trois ronds du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Ainsi, le symptôme structuré comme $\frac{a}{\emptyset}$ devient dans le Séminaire sur *Le sinthome* le quatrième rond Σ qui noue de façon borroméenne les trois autres de R, S et I.

Chapitre III. L'être et le désir

§ 3.1. Le sujet du désir

« La chose freudienne, c'est le désir ». Cette formule de Lacan (1958-59, p.424) qui se trouve dans le Séminaire VI publié en 2013 – c'est-à-dire, qui est le dernier livre paru au moment de la rédaction de ces lignes – paraît étonnante à un lacanien formé dans l'*Orientation lacanienne*.

Car, dans l'enseignement de Lacan standardisé par Jacques-Alain Miller, le désir est de l'ordre de l'imaginaire en tant que le terme d situé sur le vecteur d'une relation imaginaire $(\S\Delta a) \leftarrow d$ à l'étage supérieur du graphe du désir.

Au contraire, au sujet de « la chose », Lacan (1959-60, p.67) dit : « *das Ding* est originellement ce que nous appellerons le hors-signifié » – c'est-à-dire, le réel en tant que l'ex-sistence –, et ce que Lacan (1955b, pp.408-409) appelle « la chose freudienne » est la déesse Vérité qui, en se moquant des hommes qui ne veulent rien savoir d'elle, leur dit : « Je suis donc pour vous l'énigme de celle qui se dérobe aussitôt qu'apparue, hommes qui tant vous entendez à me dissimuler sous les oripeaux de vos convenances. (...) Hommes, écoutez, (...) Moi la vérité, je parle » – c'est-à-dire, elle est la vérité de l'être dans sa structure phénoménologique de se manifester tout en se cachant : $\frac{\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha}{\acute{\epsilon}\tau\epsilon\epsilon}$.

Si nous relisons, à partir de la formule : « la chose freudienne, c'est le désir », des textes lacaniens de la même époque, nous nous apercevons de cette phrase : « le vrai sujet, le sujet du désir, n'est autre que la Chose, qui de lui-même est le plus prochaine tout en lui échappant le plus » (Lacan, 1958/60, p.656).

Il nous est évident que cette expression : « qui de lui-même est le plus prochain tout en lui échappant le plus », Lacan l'emprunte à Heidegger qui dit, par exemple :

“Dans son essence, l'être [être : \varnothing] est plus loin que tout étant, et néanmoins, il est plus proche de l'homme que tout étant, (...). L'être est le prochain [« la Chose la plus proche » (Lacan, 1958/60, p.679), tandis que le *Nebenmensch* freudien (cf. Lacan, 1959-60, p.50)

est $\frac{a}{\phi}$]. Mais, par rapport à l'homme, cette proximité de l'être reste le plus lointaine" [Das Sein ist wesenhaft weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, (...). Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten] (Heidegger, 1946, p.331).

Donc la Chose freudienne est le sujet du désir. Et ce sujet du désir, Lacan l'appelle parfois tout simplement ou bien le sujet ou bien le désir, puisque « le sujet est désir » (Lacan, 1958-59, p.438). Et tous ceux-là se formalisent par le mathème du réel ϕ .

Au fond, ce que Lacan essaie de cerner par le terme de désir n'est pas le *Wunsch* freudien de la *Wunscherfüllung* dont nous pouvons dire que ce que Freud (1900) nous présente dans les chapitres II et III de *L'interprétation du rêve* comme le désir accompli représenté dans le rêve n'est que le sens imaginaire à comprendre – et non pas la *Bedeutung* réelle à interpréter – du rêve. Le désir lacanien n'est pas le désir imaginaire mais le *Wunsch* dont Freud (1900, p.609) dit que le noyau de notre être consiste en grouillement de désirs inconscients qui viennent de notre origine même et qui nous sont donc *impossibles* à détruire et à inhiber. En effet, Lacan (1957b, p.518) dit : « l'indestructibilité du désir inconscient ».

Autrement dit, quand Lacan dit « le désir », ce dont il s'agit est ce que désignent les termes freudiens de libido et de pulsion de mort, car Lacan (1955a, p.343) dit, par exemple :

“la structure propre à un désir (...), à savoir le désir de faire reconnaître son désir [le désir inconscient : ϕ]. Ce *désir*, où se vérifie littéralement que le désir de l'homme s'aliène dans le désir de l'autre [Autre], *structure* en effet *les pulsions* découvertes dans l'analyse, selon toutes les vicissitudes des substitutions logiques [$\frac{a}{\phi}$] dans leur source, leur direction et leur objet” [souligné par le citeur].

Donc, à partir de ces formules de Lacan : « la chose freudienne est le désir » et « le sujet du désir est la Chose », nous pouvons dire que le désir, dans son essence, est l'être, ou que l'essence du désir est l'être :

désir $\equiv \varnothing$

Dans le présent chapitre, nous allons essayer de lire, à partir de cette définition du désir $\equiv \varnothing$, deux formules parmi les formules fondamentales de Lacan qui concernent le désir :

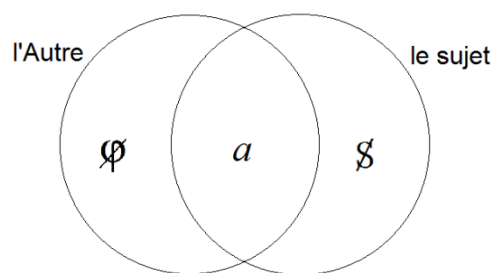
- 1) « le désir de l'homme est le désir de l'Autre » (Lacan, 1953, p.268 ; 1953-54, p.200 ; 1955a, p.343 ; 1958c, p.628) ;
- 2) « le désir est la métonymie du manque à être » (Lacan, 1958c, p.623).

§ 3.2. Le désir de l'homme est le désir de l'Autre

La structure du discours analytique où le signifiant a représente la vérité du sujet \varnothing pour un autre signifiant $\$$:

$$\frac{a}{\varnothing} \rightarrow \$$$

se schématise par une figure à la Venn comme ceci :



car « que le phallus soit un signifiant, impose que ce soit à la place de l'Autre que le sujet y ait accès » (Lacan, 1958b, p.693).

Lacan (1960, p.806) appelle le lieu de l'Autre « le trésor du signifiant » dont nous pourrions dire qu'il contient « un essaim bourdonnant » (Lacan, 1972-73, p.130) de signifiants a .

Entre parenthèses, il semble que l'expression « le trésor du signifiant » soit venue de l'expression freudienne : « ein Schatz von Erinnerungsspuren » [un trésor de traces mnésiques] (Freud, 1905, p.76), laquelle paraît de son côté tenir du mot : « Wortschatz » [vocabulaire].

Immédiatement après la phrase que nous avons citée, Lacan dit : « Mais ce signifiant [phallus] n'y [est] que voilé » (Lacan, 1958b, p.693), c'est-à-dire, au lieu de l'Autre, le a voile le φ qui se cache : $\frac{a}{\varphi}$.

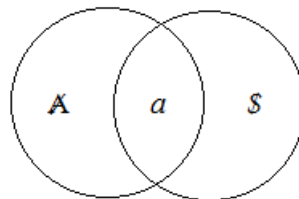
Pourtant, même si le phallus φ en tant que « signifiant qui manque toujours [au lieu de l'Autre] » (Lacan, 1958-59, p.34) y est voilé, il n'en reste pas moins que le lieu de l'Autre est « le lieu de ce manque [c'est-à-dire, le manque à être : φ] » (Lacan, 1958c, p.627). Et ce « manque dans l'Autre », Lacan (1960, p.818) le formalise par le mathème \mathbb{A} . Autrement dit, le mathème \mathbb{A} est défini par cette équivalence :

$$\mathbb{A} \equiv \varphi$$

Donc nous pouvons écrire la structure du discours analytique de cette manière-ci aussi :

$$\frac{a}{\mathbb{A}} \rightarrow S$$

et nous avons ce schéma-ci (dont nous démontrerons l'équivalence avec le schéma de l'aliénation que nous présente Lacan à la page 192 du Séminaire XI) :



À partir des deux équivalences :

$$\varphi \equiv \text{désir}$$

$$\mathbb{A} \equiv \varphi$$

nous avons ceci :

$$\mathcal{A} \equiv \text{désir}$$

Cette équivalence nous indique que ce que Lacan appelle « le désir inconscient » ou « le sujet du désir » est, dans son essence, \mathcal{A} , et non pas \mathcal{S} . Nous pouvons dire que le mathème \mathcal{A} est le mathème du désir. Si nous appelons \mathcal{A} « le désir de l'Autre », ce serait une redondance.

Ainsi, la formule : « le désir de l'homme est le désir de l'Autre » se résume par la formule : désir $\equiv \mathcal{A}$.

D'ailleurs, nous pouvons reconnaître l'équivalence de $\varphi \equiv \mathcal{A}$ dans ces mots de Lacan (1958b, p.694) : « le phallus, c'est-à-dire le signifiant du désir de l'Autre ».

§ 3.3. Le désir est la métonymie du manque à être

Le terme : « manque à être » est le nom lacanien de l'Être.

Étant donné que le désir est l'Être même, le « de » de « la métonymie du manque à être » doit avoir le sens d'apposition. C'est-à-dire, le manque à être est lui-même une métonymie. Donc nous pouvons dire que la métonymie dont il s'agit dans la psychanalyse, c'est le φ même. Mais qu'est-ce que cela veut dire ?

Revenons à *L'instance de la lettre*. Pour introduire la métaphore et la métonymie, Lacan (1957b, p.511) dit d'abord :

“La *Verdichtung*, condensation, c'est la structure de surimposition des signifiants où prend son champ la métaphore, (...)”

“La *Verschiebung* ou déplacement, c'est (...) ce virement de la signification que la métonymie démontre (...)”

Et puis, il nous en présente les structures (*ibid.*, p.515) :

“(…) la structure métaphorique, indiquant que c’est dans la substitution du signifiant au signifiant que se produit un effet de signification (…).”

“(…) la structure métonymique, indiquant que c’est la connexion du signifiant au signifiant, qui permet l’élision par quoi le signifiant installe le manque de l’être dans la relation d’objet, en se servant de la valeur de renvoi de la signification pour l’investir du désir visant ce manque qu’il supporte.”

Enfin, il mentionne les relations entre ces mécanismes linguistiques et les structures psychanalytiques (*ibid.*, p.518) :

“Le mécanisme à double détente de la métaphore est celui-là même où se détermine le symptôme au sens analytique.”

“Et les énigmes que propose le désir à toute « philosophie naturelle » (…) ne tiennent à nul autre dérèglement de l’instinct qu’à sa prise dans les rails (…) de la métonymie.”

Comme nous l’avons vu dans le chapitre I, la structure du symptôme se formalise par le mathème $\frac{a}{\varnothing}$, qui est bien une métaphore où le signifiant a du plus-de-jour, lequel signifiant ne cesse pas de s’écrire en répétition dans son « insistance de la chaîne signifiante » (Lacan, 1955/56, p.11) ou des « défilés logiques » (Lacan, 1973b, p.515), se substitue au signifiant \varnothing du rapport sexuel impossible, lequel signifiant, dans son existence, ne cesse pas de ne pas s’écrire, ou qui, autrement dit, ne s’écrit que barré.

Et ce que Lacan appelle « effet de signification » dans la métaphore, est maintenant la jouissance substitutive que comporte le symptôme (*cf.* Lacan, 1973b, p.515).

Quant à la métonymie, elle consiste dans un déplacement que Lacan appelle « virement de la signification » ou « renvoi de la signification », ou encore, dans le même écrit, « un glissement incessant du signifié sous le signifiant » (1957b, p.502). C’est un déplacement de la signification ou du signifié qui a pour support d’installation la

connexion de signifiants ou les rails faits de signifiant, autrement dit, la chaîne signifiante a . Et ce qui se déplace à titre de signification ou de signifié, c'est « le manque de l'être », c'est-à-dire, le φ : le signifiant éliminé et caché pour qu'il ex-siste à l'ordre du symbolique. Nous pouvons nous rappeler aussi un autre passage du même écrit où Lacan (1957b, p.520) dit que le moi couvre le « déplacement qu'est le sujet [φ] ».

Donc la métonymie désigne le désir φ en tant qu'il est impossible à saisir [*unfaßbar*] et à inhiber [*unhemmbar*] dans son auto-celation et dans son déplacement perpétuel, à cause de quoi l'interprétation manque nécessairement son coup.

§ 3.4. Prendre le désir à la lettre

Mais si l'interprétation est destinée au ratage à cause de la structure métonymique du désir, « le désir (...) ne se saisit que dans l'interprétation » (Lacan, 1958c, p.623). Et on croit que, pour interpréter, il ne faut pas comprendre littéralement, mais plutôt lire un sens caché.

Pourtant, Lacan (1958c, p.620) nous enseigne : « Il faut prendre le désir à la lettre », en bien soulignant ces mots-là.

Alors, l'expression de « prendre à la lettre », il nous faut la prendre à la lettre, seulement en entendant le mot « lettre » au sens de « l'instance de la lettre dans l'inconscient », c'est-à-dire, au sens du signifiant a . Alors, au pied de la lettre a , nous pourrions prendre le désir φ dans sa localité : $\frac{a}{\varphi}$.

Remarquons que la lettre dont il s'agit là, ce n'est pas une écriture phonétique comme l'alphabet latin, mais une écriture pictographique comme l'hiéroglyphe, de laquelle Freud (1900, p.283) dit : « pour ainsi dire, le contenu [manifeste] de rêve [a] est donné en une *Bilderschrift* [écriture pictographique] dont chaque signe est à traduire dans la langue de la pensée [latente] de rêve [φ] ».

Et ce travail de traduction serait l'interprétation psychanalytique dans sa forme idéale, mais, en fait, ce n'est pas d'une telle manière qu'elle pourrait se faire, puisque la pensée de rêve est elle-même métonymique, c'est-à-dire qu'elle nous échappe dans son

glissement incessant.

En tout cas, Lacan se sert volontiers de l'image du hiéroglyphe, par exemple (1957a, p.446) :

“C'est aussi que ce lambeau de discours [de l'inconscient], faute d'avoir pu le proférer par la gorge, chacun de nous est condamné, pour en tracer la ligne fatale, à s'en faire l'alphabet vivant. C'est-à-dire qu'à tous les niveaux du jeu de sa marionette, il emprunte quelque élément [de notre alphabet vivant] pour que leur séquence suffise à témoigner d'un texte sans lequel le désir qui y est convoyé ne serait pas indestructible.

“Encore est-ce trop parler de ce que nous donnons à cette attestation, alors qu'en son maintien elle nous néglige assez pour transmettre sans notre aveu son chiffre transformé à notre lignée filiale. Car n'y eût-il personne pour la lire pendant autant de siècles que les hiéroglyphes au désert, elle resterait aussi irréductible en son absolu de signifiant que ceux-ci le seraient demeurés au mouvement des sables et au silence des étoiles, si aucun être humain n'était venu les rendre à une signification restituée.”

Donc nous pouvons dire que notre existence comme telle est le langage de l'inconscient : $\frac{a}{\Phi}$. Nous offrons notre corps et/ou notre pensée pour qu'ils servent de lettre – c'est-à-dire, signifiant dans sa fixité matérielle que Lacan appelle là « absolu de signifiant » – qui convoie – recèle [bergen] et préserve [wahren], si nous nous servons de termes heideggériens –, notre vie durant, le désir qui demeurerait indestructible pour les siècles des siècles.

Telle est la situation de notre être-là. Dans la vie quotidienne, on la méconnaît à titre de *Man*. Pour la reconnaître, il faut avoir l'expérience de la destitution subjective. Nous y reviendrons.

§ 3.5. Le support du désir et la cause du désir

Il nous reste encore à nous expliquer deux autres formules importantes qui concernent

le désir dans l'enseignement de Lacan :

« le fantasme ($\$ \diamond a$) est le support du désir » (Lacan, 1958-59, p.145) ;

« l'objet a est la cause du désir » (Lacan, 1962-63, p.120).

Cette tâche s'accomplira dans le chapitre IV au moment où nous verrons le concept de causalité du signifiant par rapport à la division du sujet.

§ 3.6. Kant avec Sade

§ 3.6.1. La loi et le désir

Pour terminer le présent chapitre qui concerne le concept du désir, nous allons tâcher de déchiffrer cette formule-ci qui semble paradoxale et que Lacan (1962, p.782) nous pose dans *Kant avec Sade*, un de ses écrits les plus difficiles à lire :

“la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose.”

Il s'en trouve dans le même écrit (p.787) une variante :

“le désir est l'envers de la loi.”

La loi dont Lacan traite dans *Kant avec Sade* est la loi morale que Kant essaie, dans sa *Critique de la raison pratique*, de fonder exclusivement à partir de la raison pratique pure. Pour cela, il faut « exclure, pulsion ou sentiment, tout ce dont le sujet peut pâtir dans son intérêt pour un objet, ce que Kant pour autant désigne comme *pathologique* » (Lacan, 1962, p.766). Et Lacan (*ibid.*, p.767) nous fait remarquer « le paradoxe que ce soit au moment où ce sujet n'a plus en face de lui aucun objet, qu'il rencontre une loi, laquelle

n'a d'autre phénomène que quelque chose de *signifiant* déjà, qu'on obtient d'une *voix* dans la conscience » [soulignés par le citeur].

Donc la loi morale, nous pouvons la formaliser par le signifiant *a* à la place de l'agent-maître dans la structure du discours analytique qui est aussi le discours du symptôme, pour autant que le *a* apparaît là comme la voix qui nous fait entendre l'impératif catégorique de la loi morale.

Kant y ferait une objection en disant que le *a* est l'objet du désir. Nous pourrions lui répondre que, si le *a* est appelé l'objet *a*, il n'est pas un objet pathologique au sens kantien, mais l'objet pur – c'est-à-dire, non-empirique – qu'est le trou du symbolique, et que, d'ailleurs, le désir n'est pas quelque chose dont pâtit le sujet, mais son être même. Si Lacan (1958b, p.688) appelle le sujet \varnothing « passion du signifiant [*a*] », cette expression désigne la structure $\frac{a}{\varnothing}$ même qui est comme telle un *a priori* structural et non pas quelque chose d'empirique.

L'objet *a* en tant que trou se rencontre, par exemple, dans la voix de la conscience qui est la voix du silence absolu, et qui est d'autant plus imposante qu'elle ne dit rien, ou que, par la voix de la conscience, c'est le rien en tant que l'être même qui nous parle et qui nous demande l'obéissance absolue à lui par son impératif catégorique.

Alors, la voix *a* en tant que l'impératif catégorique de la loi morale, que nous dit-elle ?

L'impératif catégorique de la loi morale exprimé dans la voix de la conscience, Freud (1923, p.278) l'attribue à l'instance qu'il nomme *surmoi* dans sa seconde topique : « le moi se soumet à l'impératif catégorique de son surmoi » [so unterwirft sich das Ich dem kategorischen Imperativ seines Über-Ichs].

Au sujet des relations entre les trois instances du ça, du moi et du surmoi, Freud dit :

“L'idéal du moi [*i.e.* le surmoi : *a*] est donc l'héritier du complexe d'Oedipe et de ce fait l'expression des grouillements les plus violents du ça [\varnothing] et de ses destins de libido les plus importants. Par cette constitution de l'idéal du moi, le moi a surmonté le complexe d'Oedipe, et en même temps, il s'est soumis au ça. Au moi qui est essentiellement le représentant du monde extérieur, de la réalité, se confronte le surmoi [*a*] comme avocat [agent] du monde intérieur, du ça [\varnothing]” [Das Ichideal ist also der Erbe des

Ödipuskomplexes und somit Ausdruck der mächtigsten Regungen und wichtigsten Libidoschicksale des Es. Durch seine Aufrichtung hat sich das Ich des Ödipuskomplexes bemächtigt und gleichzeitig sich selbst dem Es unterworfen] (Freud, 1923, p.264) ;

“Ainsi le surmoi [a] continue d'être proche du ça et peut représenter celui-ci [φ] pour le moi [$\$$]” [Somit steht das Über-Ich dem Es dauernd nahe und kann dem Ich gegenüber dessen Vertretung führen] (*ibid.*, p.278).

Or, « il nous faut reconnaître le ça comme le grand réservoir de la libido » [als das große Reservoir der Libido (...) müssen wir (...) das Es anerkennen] (*ibid.*, note en bas, p.258), c'est-à-dire, le ça est le lieu d'où nous vient la demande pulsionnelle de satisfaction, laquelle demande est inconditionnelle, c'est-à-dire, catégorique, comme l'indique le mot *unhemmbar* [impossible à inhiber] dont Freud (1900, p.609) caractérise le désir inconscient.

Donc l'impératif catégorique du surmoi qui représente la demande pulsionnelle du ça, c'est : « Jouis ! », comme Lacan (1972-73, p.10) dit : « le surmoi, c'est l'impératif de la jouissance – Jouis ! ».

De même, puisque l'impératif catégorique du surmoi est celui de la loi morale, « la loi [morale] en effet commanderait-elle : Jouis ! » (Lacan, 1960, p.821).

Peut-être cela se verrait dans le passage de Kant cité par Lacan (1962, p.781) et que nous lisons exprès en omettant une partie intermédiaire, pour entrevoir « cet érotisme, sans doute innocent, mais perceptible » (*ibid.*, p.768) que recèlerait l'oeuvre kantienne – dont Lacan (1969-70, p.197) dit : « la *Critique de la raison pratique* est manifestement un livre d'érotisme extraordinairement plus drôle que ce qui se publie chez Éric Losfeld [éditeur qui a publié aux années 1950s - 1970s de nombreux ouvrages jugés obscènes] » – ainsi que pour entendre « l'équivoque du mot *liberté* » (Lacan, 1962, p.781) :

“Supposez que quelqu'un prétende que sa tendance voluptueuse [pulsion sexuelle] lui est tout à fait irrésistible lors que l'objet aimé et l'occasion de l'atteindre lui sont présentés ; [et demandez lui] si – à condition qu'on ait dressé un gibet devant la maison

où il trouve cette occasion, pour l'y attacher immédiatement après sa jouissance voluptueuse – (...) il considère que [pour la satisfaction pulsionnelle] il lui serait possible de surmonter l'amour qu'il a de sa propre vie, si grand que puisse être cet amour. Il n'osera peut-être pas décider s'il le ferait ou non ; mais, sans hésitation, il conviendra que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut faire quelque chose parce qu'il est conscient du devoir qu'il a, et il reconnaît ainsi en lui-même la *liberté* [*Freiheit*, autrement dit, *freier Wille* que nous pourrions traduire ou bien par *volonté libre*, c'est-à-dire, *libre arbitre*, ou bien par *désir libre*, c'est-à-dire, *libertin* et *licencieux*] qui, sans la loi morale, lui serait toujours restée inconnue. »

Notons ceci : dans la dernière phrase citée là de Kant : « la liberté [φ] serait restée inconnue sans la loi morale [a] », nous pourrions retrouver le verset (Rm 7, 7) de saint Paul : « ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου· τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν, Οὐκ ἐπιθυμήσεις » [Mais je n'ai connu le péché [φ] que par la loi [a]. Ainsi je n'aurais pas connu la convoitise si la loi n'avait dit : *Tu ne convoiteras pas*], lequel verset Lacan (1959-60, p.101) paraphrase comme ceci : « Toutefois je n'ai eu connaissance de la Chose [φ] que par la Loi [a]. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter [c'est-à-dire, convoiter la Chose] si la Loi n'avait pas dit – Tu ne la convoiteras pas ».

Par là s'affirme ce que Lacan (1962, p.780) formule en forme de soupçon : « la loi morale [a] ne représente-t-elle pas le désir [φ] dans le cas où ce n'est plus le sujet, mais l'objet [pathologique] qui fait défaut ? » C'est-à-dire, nous pouvons bien dire que la loi morale [a] représente le désir inconscient [φ].

Donc c'est par la même structure du discours analytique :

$$\frac{a}{\varphi} \rightarrow \S$$

que se formalisent, d'une part, la loi morale qui inspire à Kant « un émerveillement et une révérence toujours nouveaux et croissants, à mesure que la pensée s'en occupe plus souvent et plus durablement », et d'autre part, le surmoi qui angoisse et culpabilise le moi

et qui se révèle comme une « figure obscène et féroce » (Lacan, 1955a, p.360) à la Sade. Le surmoi freudien et la loi kantienne sont tous les deux la voix a de l'impératif catégorique de la jouissance, laquelle voix représente le ça ou le libre désir sadien ϕ dans son obscénité et sa férocité, pour le $\$$ qui est ce que Freud appelle le moi dans sa seconde topique et qui écoute ou n'écoute pas la voix du commandement, en l'interprétant comme il le peut, à la place de l'autre-esclave en face de la place de l'agent-maître où se situe le surmoi. Si le a ne représentait pas le ϕ , celui-ci n'apparaîtrait d'aucune façon et donc resterait inconnu pour le $\$$.

La formule : « le désir est l'envers de la loi » désigne la structure de $\frac{a}{\phi}$ où la loi morale a recèle en elle le désir inconscient ϕ , et la formule : « la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose » veut dire que l'identification du désir ϕ à la loi a dans l'unité structurale de $\frac{a}{\phi}$.

Si Lacan emploie là l'adjectif « refoulé », c'est peut-être pour faire allusion à Sade littéralement refoulé dans l'asile de Charenton jusqu'à sa mort.

§ 3.6.2. La volonté de jouissance et la volonté de puissance

§ 3.6.2.1. La volonté de jouissance

Reste à savoir, dans *Kant avec Sade*, ce que désigne exactement le terme : « volonté de jouissance » (*Écrits*, pp.773, 775 et 778). Et puisque la volonté de jouissance nous évoque inévitablement la volonté de puissance, nous allons y jeter un coup d'oeil en nous référant à Heidegger qui en fait des commentaires dans ses cours et écrits consacrés à Nietzsche.

Nous pourrions considérer préalablement que la volonté de jouissance est l'impératif de la jouissance, puisque Lacan (1962, p.767) dit : « [la] loi [morale] (...) n'a d'autre phénomène que quelque chose de signifiant déjà, qu'on obtient d'une voix dans la conscience, et qui, à s'y articuler en maxime, y propose l'*ordre* d'une raison purement pratique ou *volonté* » [soulignés par le citeur].

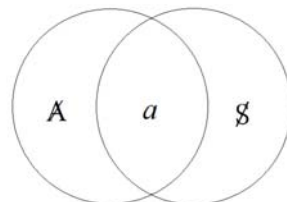
Mais attaquons d'abord le deuxième des passages où se trouve la « volonté de

jouissance » (*ibid.*, p.775). Ce qui nous sert de clef du déchiffrement est toujours la structure du discours analytique :

$$\frac{a}{\emptyset} \rightarrow \S$$

Lacan dit que, dans le schéma 1 présenté à la page 774 des *Écrits*, « le V (...) à cette place tenant le haut du pavé paraît imposer la volonté dominante toute l'affaire ». Cette volonté qui se situe à la place de la domination, nous pourrions considérer qu'elle est le *a* à la place de l'agent-maître.

D'ailleurs, Lacan dit que « la forme [du V] aussi évoque la réunion de ce qu'il divise en le retenant ensemble d'un *vel* », c'est-à-dire, l'opérateur logique \vee [ou], lequel *vel* devrait être très certainement celui que Lacan (1960/64, p.841) appelle « le *vel* d'aliénation [qui] n'impose un choix entre ses termes qu'à éliminer l'un d'entre eux ». Nous étudierons de plus près les concepts lacaniens d'*aliénation* et de *séparation* dans le chapitre IV, où nous démontrerons aussi que ce schéma-ci est équivalent au schéma de l'aliénation présenté à la page 192 du Séminaire XI.



Ici, par anticipation, nous dirons que ce foncteur lacanien qui est le « *vel* d'un certain sens à recevoir ou de la pétrification » (Lacan, 1960/64, p.841) est représenté dans ce schéma de l'aliénation par le *a* qui tient la position de l'inconscient en tant que coupure entre l'Autre *A* et le sujet *§* (*cf. ibid.*, p.839), c'est-à-dire, entre la place de la vérité de l'être du sujet où se situe le *A* et la place de l'autre-esclave où se situe le *§*.

D'ailleurs, Lacan (1960/64, p.843) dit que, dans l'opération de la séparation, « le *vel* fait retour en *velle* », duquel *velle* [vouloir] l'acte d'Empédocle témoigne en répondant à la pulsion de mort (*cf. ibid.*).

Donc nous considérons que la volonté dont il s'agit dans le schéma 1 de *Kant avec Sade* (*Écrits*, p.774) se formalise par le a dans la structure du discours analytique qui est aussi la structure de l'aliénation.

Ensuite, à la page 775 de *Kant avec Sade*, Lacan dit que la volonté en tant que *vel* « donne à choisir ce qui fera le $\$$ (S barré) de la raison pratique, du S sujet brut du plaisir (sujet « pathologique ») ». Ainsi, il s'agit là aussi d'un choix comme dans le *vel* d'aliénation.

En général, la volonté consiste à faire un choix dans sa décision, et en particulier, selon Kant, la volonté qui se définit pure et libre ne fait son choix que selon la loi fondamentale de la raison pratique pure, laquelle loi est, comme nous l'avons vu, équivalente à l'impératif catégorique de la jouissance.

Nous nous rappelons aussi ce choix que la conscience de soi doit faire dans la lutte pour la vie et la mort, où, si on choisit la vie, on devient esclave, et par conctre, si on choisit la mort, on devient maître.

Il est évident que, pour Sade qui a exprimé formellement le terme « la seconde mort » qui serait la mort extrême d'anéantissement véritable au-delà de la mort terrestre (*cf.*, Lacan, 1962, p.776), il ne s'agit que de choisir la mort en répondant et en correspondant à la demande pulsionnelle de la mort d'une façon la plus fidèle à elle.

Donc le choix sadien qui consiste « à choisir ce qui fera le $\$$ (S barré) de la raison pratique, du S sujet brut du plaisir (sujet «pathologique») » est de choisir la localité de l'être, c'est-à-dire, le lieu du A , au contraire du choix d'esclavage du sujet pathologique qui est le $\$$ à la place de l'autre-esclave dans notre schéma de l'aliénation.

Nous voyons là que le mathème $\$$ n'est pas strictement univoque dans tout l'enseignement de Lacan, et qu'au moins dans les schémata de *Kant avec Sade* se pose l'équivalence de $\$ \equiv \text{Sein}$, autrement dit, $\$ \equiv \emptyset$.

Et puis, toujours à la page 775 des *Écrits*, Lacan avance : « C'est donc bien la volonté de Kant qui se rencontre à la place de cette volonté qui ne peut être dite de jouissance qu'à expliquer que c'est le sujet reconstitué de l'aliénation au prix de n'être que l'instrument de la jouissance ».

Bref, la volonté de jouissance qui est la volonté kantienne pure et libre, est le sujet qui

est l'instrument de la jouissance.

Ce terme d'*instrument* se trouve à la page 773 : « Quand la jouissance s'y pétrifie [c'est-à-dire, dans l'objet a du fantasme ($\$ \diamond a$)], il [c'est-à-dire, l'objet a] devient le fétiche noir où se reconnaît la forme bel et bien offerte en tel temps et lieu, et de nos jours encore, pour qu'on y adore le dieu [c'est-à-dire, $\alpha\gamma\alpha\lambda\mu\alpha$]. C'est ce qu'il advient de l'exécuteur dans l'expérience sadique, quand sa présence à la limite se résume à n'en être plus que l'*instrument*. Mais que sa jouissance s'y fige (...) » [souligné par le citeur].

Les expressions *se pétrifier* et *se figer* désignent toutes les deux ce que Freud appelle *fixation* de la libido à un objet prégénital. L'instrument de la jouissance est donc le a dans la structure de $\frac{a}{\Phi}$ qui sert de fixation de jouissance déterminée par le plus-de-jouir a .

Et comme nous l'avons vu dans le chapitre I, la structure $\frac{a}{\Phi}$ n'est rien d'autre que la structure phénoménologique de la vérité de l'être du *sujet de l'inconscient*.

Donc nous constatons que la volonté de jouissance est précisément le a en tant que voix de l'impératif catégorique de la jouissance.

Par rapport à cette volonté de jouissance a qui commande : Jouis !, Lacan (1962, p.773) parle du « désir qui est le suppôt de cette refente du sujet » et qui est d'ailleurs « promis à l'impuissance » et « soumis au plaisir ».

Ce que Lacan appelle là « la refente du sujet » est le trou a qui se situe à la place de l'agent-maître dans le discours analytique. Par rapport à ce a , le désir qui serait son suppôt devrait être le $\$$ qui est mis à la place de l'autre-esclave. Autrement dit, le désir $\$$ est placé dans la position de pâtir par rapport à l'objet a . Donc le désir $\$$ est « pathologique » exactement au sens kantien.

Et puis, le désir $\$$ est le désir insatisfait de l'hystérique, puisqu'il est à la place de l'agent dans le discours de l'hystérique.

En plus, le désir $\$$ est « promis à l'impuissance », disons, chez l'obsessionnel, et destiné à la frigidité chez l'hystérique, puisqu'il reste en deçà du plaisir et n'ose pas aller au-delà. Autrement dit, ce qu'on appelle le principe de plaisir « le fait tourner en sa visée toujours trop court » (Lacan, 1962, p.773), laquelle visée est la jouissance en tant que satisfaction pulsionnelle.

Donc il y a désir et désir. Il nous faudrait distinguer, d'une part, le *libre désir pur* Φ qui

est le désir de l'Autre, et d'autre part, le *serf désir pathologique* $\$$ qui est le désir du névrosé ou le désir névrotique.

Ce que Lacan appelle, dans les schémata de *Kant avec Sade*, « le $\$$ (S barré) de la raison pratique » est le libre désir pur \emptyset , tandis que « le S sujet brut du plaisir (sujet «pathologique») » est le serf désir pathologique $\$$.

Comme nous l'avons vu, dans le schéma 1 de la page 774, il s'agit de la structure de l'aliénation. Le segment « V - $\$$ » désigne la structure $\frac{a}{\emptyset}$ où le a est la voix de Sade qui commande : Jouis !, et donc laquelle structure est celle de la position de Sade en tant qu'« exécuteur dans l'expérience sadique ». La flèche « $d \rightarrow a$ » veut dire que le a est l'objet-maître du serf désir pathologique $\$$ qui est le S dans ce schéma-là. Notons qu'entre a et S, il n'y a pas de ligne directe, ce qui veut dire que le serf désir pathologique $\$$ ne peut pas arriver à jouir de l'objet a .

Alors, si le schéma 1 nous représente la structure de l'aliénation, nous pourrions supposer que le schéma 2 dont Lacan (1962, p.778) nous propose le devoir de déchiffrement, nous représente l'opération de la séparation dont nous verrons le concept de plus près au chapitre IV. Pour le moment, nous nous contentons de ne citer que ceci : « Par cette voie [de la séparation] le sujet se réalise dans la perte [\emptyset] » (Lacan, 1960/64, p.843).

Lacan (1962, p.778) dit que dans le schéma 2 se traduit « la délégation que Sade fait à tous, dans sa République, du droit à la jouissance », lequel droit est défini dans cette règle universelle formulée par Lacan même : « J'ai le droit de jouir de ton corps et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir » (*ibid.*, pp.768-769).

Mais quel pourrait être le résultat d'une telle délégation, sinon l'extermination de tous les citoyens de la République sadienne ? Cela serait effectivement le « $M\eta\ \phi\tilde{\upsilon}\nu\alpha\iota$ » sadien qui est « sa malédiction moins sainte que celle d'Oedipe » (*ibid.*, p.779).

Dans le schéma 2 de la page 778, le $\$$ marqué par la flèche du d nous semble souligner que ce qui opère dans la séparation est le libre désir pur \emptyset même qui n'est rien d'autre que la mort en tant que « la possibilité d'être la plus appropriée à nous-même » (Heidegger, 1927a, p.250) que nous devrions anticiper pour autant que nous sommes « l'être pour la mort » (*cf. ibid.*, pp.262-263).

C'est-à-dire, si dans la séparation « le sujet se réalise dans la perte [\varnothing] » (Lacan, 1960/64, p.843), cela ne veut pas dire bien sûr que nous devrions mourir là purement et simplement. L'opération de séparation implique elle-même « la torsion par laquelle la séparation représente le retour de l'aliénation » (*ibid.*, p.844), lequel ne devrait pas être un simple retour à l'état antérieur à l'expérience analytique, mais ce qu'on appelle dans la théologie chrétienne *résurrection à partir de la mort*, puisqu'il s'agit du retour de la structure $\frac{a}{\varnothing}$ à partir du \varnothing même. Nous y reviendrons.

Donc le terme sadien de « la seconde mort » ne désignerait que la moitié de ce dont il s'agit dans l'opération de séparation. Mais « de ce qui manque ici à Sade, nous nous sommes interdit de dire un mot », dit Lacan (1962, p.790), pour nous faire attendre des développements qu'il en fait dans la *Position de l'inconscient* et par la suite.

§ 3.6.2.2. La volonté de puissance

Pour nous expliquer le concept nietzschéen de la volonté de puissance, Heidegger (1936-37, pp.57-58) dit :

“Tout vouloir est un vouloir-être-plus. Il n'y a une puissance que pour autant qu'elle est un vouloir-être-plus-de-puissance. Dès que cette volonté cesse, déjà la puissance n'est plus une puissance, même si ce qu'elle domine reste en son pouvoir. Dans la volonté en tant que vouloir-être-plus, dans la volonté en tant que *volonté de puissance*, il y a essentiellement un accroissement, un rehaussement ; car ce n'est que dans un rehaussement constant que ce qui est en haut peut se maintenir en haut et au-dessus. On ne peut contrer l'abaissement que par un rehaussement plus puissant, et non pas par un simple maintien de la hauteur qu'on a eue jusqu'alors, puisque, si on prend une telle mesure, on finira par un simple épuisement. Nietzsche dit dans sa *Volonté de puissance* (n° 702) : « – ce que veut l'homme, ce que veut chacune des plus petites parties d'un organisme vivant, c'est un *plus de puissance* »” [Jedes Wollen ist ein Mehr-sein-wollen. Macht selbst ist nur, sofern sie und solange sie ein Mehr-Macht-sein-wollen bleibt.

Sobald dieser Wille aussetzt, ist Macht schon nicht mehr Macht, wenngleich sie das Beherrschte noch in der Gewalt hat. Im Willen als Mehr-sein-wollen, im Willen als *Wille zur Macht* liegt wesentlich die Steigerung, die Erhöhung ; denn nur in der ständigen Erhöhung kann sich das Hohe hoch und oben halten. Dem Sinken kann nur durch ein mächtigeres Erhöhen begegnet werden und nicht durch ein bloßes Festhalten der bisherigen Höhenlage, weil solches am Ende die bloße Erschöpfung zur Folge hat. Nietzsche sagt in »Der Wille zur Macht« (n. 702) : » – was der Mensch will, was jeder kleinste Teil eines lebenden Organismus will, das ist ein *Plus von Macht* «].

Ce « plus de puissance » nous évoque immédiatement un « plus de jouissance », c'est-à-dire, dans la terminologie lacanienne, le plus-de-jouir *a*. Par là, nous pourrions dire que la volonté de puissance est le surmoi nietzschéen dont l'impératif catégorique s'énoncerait : « Sois surhomme ! », puisque Nietzsche lui-même dit dans son *Zarathoustra* : « Dieu est mort : maintenant nous voulons – que le surhomme vive » et dans sa *Volonté de puissance* : « le surhomme est le but ! », le surhomme étant « la figure suprême de la plus pure volonté de puissance, *i.e.* de la valeur unique » [Der Übermensch ist die höchste Gestalt des reinsten Willens zur Macht, d.h. des einzigen Wertes] (Heidegger, 1940a, p.31).

Si Nietzsche définit que la volonté de puissance est « l'essence la plus intime de l'être » [das innerste Wesen des Seins] (Heidegger, 1940b, p.237), ce qu'il pense par là n'est pas l'être à la place de la vérité, mais l'être à la place de l'agent-ἀλήθεια dans la structure phénoménologique de la vérité de l'être : $\frac{\text{être}}{\text{être}}$, puisque Nietzsche est « le penseur de l'accomplissement de la métaphysique » [Denker der Vollendung der Metaphysik] (Heidegger, 1939a, p.425), et que la métaphysique est l'évènement phénoménologique de l'être [die Geschichte des Seins] où la localité de l'être comme telle est toujours méconnue (*cf.* Heidegger, 1946, p.340).

En effet, Heidegger (1962, pp.9-10) situe la volonté de puissance dans cet évènement phénoménologique de l'être :

«Si Platon présente l'être comme *ιδέα* et comme *κοινωνία* des idées, si Aristote le fait

comme ἐνέργεια, si Kant le fait comme position, si Hegel le fait comme le concept absolu, et si Nietzsche le fait comme *volonté de puissance*, alors ce ne sont pas autant de doctorines apportées par hasard, mais autant de paroles de l'être en tant que réponses à un adjugement qui parle dans l'envoi qui se cache, dans cet envoi où « Il y a l'être [Ça donne l'être] ». Chaque fois retenu dans l'envoi qui se retire, l'être se décèle au penser avec sa plénitude de métamorphose épopéale" [Wenn Platon das Sein als ιδέα und als κοινωμία der Ideen vorstellt, Aristoteles als ἐνέργεια, Kant als Position, Hegel als den absoluten Begriff, Nietzsche als *Willen zur Macht*, dann sind dies nicht zufällig vorgebrachte Lehren, sondern Worte des Seins als Antworten auf einen Zuspruch, der in dem sich selber verbergenden Schicken, im »Es gibt Sein« spricht. Jeweils einbehalten in der sich entziehenden Schickung wird das Sein mit seiner epochalen Wandlungsfülle dem Denken entborgen].

Si Nietzsche dit : « le surhomme est le but ! », et que le surhomme soit « le sujet suprême et unique » dont la volonté de puissance fait « la subjectivité accomplie » (cf. Heidegger, 1940b, p.273), bien sûr, la fin de la psychanalyse ne consiste pas dans la naissance du surhomme, parce que cette « figure suprême de la volonté de puissance » est essentiellement la même chose que « cette figure obscène et féroce que l'analyse appelle le surmoi » (Lacan, 1955a, p.360).

Ce n'est pas en termes de la volonté mais en termes du désir que Lacan pense la fin de l'analyse. Par exemple, Lacan (1958/60, pp.682-683) dit, en nous expliquant d'abord que le *a* est « élément de la structure [$\frac{a}{\phi}$] dès l'origine » [souligné par le citeur], la fonction duquel est celle d' « indice du désir [ϕ] » ou « celle de l'index [comme celui de saint Jean-Baptiste de Léonard de Vinci] levé vers une absence [qui] est de là où ça parle » ou, plus précisément, « fonction d'exposant du désir dans l'Autre » :

“C'est ce qui lui [au *a*] permettra de prendre *au terme vrai de l'analyse* sa valeur élective, de figurer dans le fantasme ce devant quoi le sujet se voit *s'abolir*, en *se réalisant* comme désir [ϕ]. Pour accéder à ce point *au-delà* de la réduction des idéaux de la personne, c'est comme objet *a* du désir [de l'Autre] (...) que le sujet est appelé à *renaître* pour

savoir s'il veut ce qu'il désire... Telle est la sorte de vérité qu'avec l'invention de l'analyse, Freud amenait au jour. C'est là un champ où le sujet, de sa personne, a surtout à payer pour la rançon de son désir. Et c'est en quoi la psychanalyse commande une révision de l'éthique" [soulignés par le citeur].

Ainsi, la fin de l'analyse en tant que « le passage du psychanalysant au psychanalyste » (Lacan, 1967b, p.254) ne consiste pas à faire de l'analysant un surhomme qui incarne la volonté de jouissance, mais elle est le moment où le sujet s'abolit – se destitue, dira Lacan (1967b, p.252) – en se réalisant comme désir \varnothing , pour renaître *sinthome*, c'est-à-dire, saint homme, puisque Lacan (1973b, p.519) dit : « on ne saurait mieux situer [le psychanalyste] objectivement [c'est-à-dire, en tant que pur a de la structure du symptôme-sinthome $\frac{a}{\varnothing}$] que de ce qui dans le passé s'est appelé : être un saint ».

À la place de *sinthome*, nous pourrions écrire : *sainthome*.

Pour renaître *sainthome*, il nous faudrait « payer de notre personne pour la rançon », c'est-à-dire, si nous prenons cette expression à la lettre, il s'agirait de livrer [*übereignen*] notre propre personne a pour nous racheter nous-même \varnothing , et ce afin que l'*alienum* de l'aliénation se résouse en *eigen* [de nous-même] de l'*Ereignis* : désaliénation.

Alors nous pourrions définir : *Ereignis* \equiv *sainthome*.

Et quand Heidegger (1936-38, p.256) dit : « das Sein ereignet das Dasein und west so erst als Ereignis », nous pourrions traduire cette phrase comme ceci : « l'être *sainthomise* l'être-là et ce n'est que par là que l'être demeure comme *sainthome* : $\frac{a}{\varnothing}$ ».

Cette problématique de la *sainthomatisation* à la fin de l'analyse qui implique la problématique de la rédemption ainsi que celle de la résurrection, nous y reviendrons bien sûr. Pour le moment, nous pourrions dire certainement, à l'exemple de Lacan (1946, p.176) : Ne devient pas saint qui veut. Et en effet, Lacan (1975b, p.567) dit : « Il n'y a de Saint qu'à ne pas vouloir l'être, qu'à la sainteté y renoncer ».

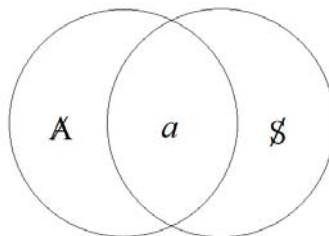
Chapitre IV. L'aliénation et la séparation

§ 4.1. La position de l'inconscient

Pour étudier les concepts lacaniens d'aliénation et de séparation, nous allons lire, dans le chapitre présent, la *Position de l'inconscient*, l'écrit où Lacan traite ces deux concepts et qui est un des écrits les plus importants de Lacan, puisqu'il dit que la *Position de l'inconscient* fait la suite de son *Rapport de Rome* (cf. la note en bas de la page 850 des *Écrits*).

D'abord, avant introduire les deux opérations d'aliénation et de séparation, Lacan (1960/64, p.839) précise la place où se pose l'inconscient dans la topologie du sujet, en nous présentant successivement ces trois formules :

- 1) « Le sujet, le sujet cartésien, est le présupposé de l'inconscient. »
- 2) « L'Autre est la dimension exigée de ce que la parole s'affirme en vérité. »
- 3) « L'inconscient est entre eux leur coupure en acte. »



Commençons par la troisième formule. Comme nous l'avons vu, la coupure désigne le *a* dans sa pureté de trou. L'inconscient désigne ce *a* en tant que signifiant des formations de l'inconscient structurées comme un langage : $\frac{a}{\phi}$.

La position de l'inconscient est celle du *a*, c'est-à-dire, la place de l'agent dans le discours analytique et l'intersection dans le schéma à la Venn de l'aliénation.

Ensuite, la deuxième formule. Rappelons-nous quelques formules lacaniennes qui s'y rapportent :

“la parole constitue la vérité” (1953, p.252) ;

“la parole constitue le sujet en sa vérité” (1955a, p.353) ;

“l'Autre est le lieu où se constitue le je qui parle” (1955b, p.431).

La parole désigne le signifiant a de la structure phénoménologique de la vérité de l'être du sujet : $\frac{a}{\varnothing}$, où s'avère la parole a , c'est-à-dire qu'elle s'affirme en vérité.

L'Autre, en tant que lieu de la parole et lieu du signifiant, est aussi le lieu où s'ouvre le trou de la localité de l'ex-sistence \mathbb{A} – « die heilige Erde, die Mutter ist von allem und den Abgrund trägt, die Verborgene sonst genannt von Menschen » [la Terre sacrée, qui est la mère de toute chose et qui porte l'abîme, autrefois nommée par les hommes Celle qui se cache], chantera Hölderlin (cf., Heidegger, 1934-35, p.105) –, le \mathbb{A} étant, comme nous l'avons vu, équivalent au \varnothing , la vérité de l'être du sujet qui, en tant que $\mathbb{C}a$, ne cesse pas de parler et de demander.

Le lieu de l'Autre en tant que lieu du signifiant est la condition nécessaire de la vérité, puisque la vérité qui se cache \varnothing doit être recelé et gardé par le le signifiant-agent a qui la représente dans la structure $\frac{a}{\varnothing}$. Le verbe *constituer* que répète Lacan désigne cette nécessité du signifiant pour le recèlement de la vérité. Autrement dit, comme nous le verrons, le signifiant a sert de support et de cause matériels à la vérité \varnothing .

Enfin, le sujet cartésien. Certes, dans la tradition philosophique, on considère que le *cogito* cartésien, « en ce qu'il atteint une certitude de savoir » (Lacan, 1960/64, p.831), est le *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (Heidegger, 1940a, p.125). Le professeur Heidegger (1943c, p.238) nous explique :

“Le commencement de la métaphysique moderne ainsi que son essence consistent en ceci : qu'elle cherche ce qui serait inconditionnellement indubitable, ce qui serait certain, la certitude. Selon les mots de Descartes, il s'agit de *firmum et mansurum quid stabilire*, d'établir quelque chose de ferme qui demeure. Ce quelque chose de constant en tant qu'objet satisfait à l'essence depuis toujours régnante de l'étant en tant que ce qui est constamment présent et qui est partout déjà là (ὄποκειμενον , *subiectum*). Descartes aussi

bien qu'Aristote se demandent ce qu'est l'ὑποκείμενον. Pour autant que Descartes cherche ce *subiectum* dans la voie déjà frayée de la métaphysique, il trouve, en pensant que la vérité est la certitude, l'*ego cogito* comme ce qui est constamment présent. Ainsi, l'*ego sum* devient *subiectum*, c'est-à-dire, le sujet devient conscience de soi. La *subjectivité* du sujet se définit à partir de la certitude de cette conscience de soi" [Die Metaphysik der Neuzeit beginnt damit und hat darin ihr Wesen, daß sie das unbedingt Unbezweifelbare, das Gewisse, die Gewißheit sucht. Es gilt nach dem Wort von Descartes, firmum et mansurum quid stabilire, etwas Festes und Bleibendes zum Stehen zu bringen. Dieses Ständige als der Gegenstand genügt dem von altersher waltenden Wesen des Seienden als des beständig Anwesenden, das überall schon vorliegt (ὑποκείμενον, subiectum). Auch Descartes fragt wie Aristoteles nach dem ὑποκείμενον. Insofern Descartes dieses subiectum in der vorgezeichneten Bahn der Metaphysik sucht, findet er, die Wahrheit als Gewißheit denkend, das ego cogito als das ständig Anwesende. So wird das ego sum zum subiectum, d. h. das Subjekt wird zum Selbstbewußtsein. Die Subjektivität des Subjekts bestimmt sich aus der Gewißheit dieses Bewußtseins].

« Au contraire », nous dit Lacan (1960/64, p.831), « pour la science, le *cogito* marque la rupture avec toute assurance conditionnée dans l'intuition », c'est-à-dire, le *dubitare – revocare in dubitum* – qui fait le premier pas du cogito *rejette tout savoir antérieur* fondé dans la conscience en tant que fonction imaginaire (cf., Lacan, 1964b, p.37).

La conscience est imaginaire, pour autant que « la seule fonction homogène de la conscience est dans la capture imaginaire du moi par son reflet spéculaire et dans la fonction de méconnaissance qui lui en reste attachée » (Lacan, 1960/64, p.832).

Dans la science, au contraire, à partir de la rupture avec la vraisemblance imaginaire qu'assurerait la conscience intuitive, c'est le réel que vise le *cogito* (cf. Lacan, 1964b, p.37).

Par là, nous voyons que ce que Lacan (1960/64, p.839) appelle le *sujet cartésien* est le \$ à la place de l'autre-patient qui est mis en face de l'objet réel *a* à la place de l'agent.

Puisque Lacan (1965, p.858) affirme que « le sujet [Φ] sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science », le discours de la science et le

discours analytique ont la même structure, sauf que dans le discours de la science l'objet *a* fonctionne comme *cause formelle*, tandis que dans le discours analytique il opère comme *cause matérielle* (*ibid.*, p.875). Le concept du *a* en tant que cause, nous le verrons de plus près dans la section qui suit.

Il nous faut bien remarquer que ce que Lacan (1965, p.858) appelle le *sujet de la science* dans *La science et la vérité* n'est pas ce qu'il appelle dans la *Position de l'inconscient* le *sujet cartésien*, c'est-à-dire, le $\$$, mais la vérité de l'être du sujet φ dont Lacan (*ibid.*, p.861) dit que « le sujet est, si l'on peut dire, en exclusion interne à son objet » : $\frac{a}{\varphi}$. C'est cette structure du sujet que Lacan manie par la topologie du plan projectif dont le composant de la bande de Möbius correspond au φ qui se cache sous la surface qui se réduit au disc du *a*. Nous y reviendrons dans la section 4.2.2.2.

Donc la formule : « le sujet cartésien est le présupposé de l'inconscient » veut dire ceci : l'inconscient, pour autant que la psychanalyse « est responsable de la présence de l'inconscient dans [le] champ [de la science] » (Lacan, 1960/64, p.833), a pour condition nécessaire la présence du « sujet [$\$$] qui écoute » (*ibid.*, p.835) avec « l'esprit scientifique » (*ibid.*, p.837) – c'est-à-dire, non pas par l'intuition imaginaire qui ne veut qu'en comprendre le sens et qui reste captivée dans « les fausses évidences du moi » (*ibid.*, p.836) – les phénomènes de formations de l'inconscient dans leur structure phénoménologique $\frac{a}{\varphi}$.

Nous voyons que Lacan (1973b, p.518) ne dit que la même chose, quand il affirme : « l'inconscient implique-t-il qu'on l'écoute ? À mon sens, oui. Mais il n'implique sûrement pas, sans le discours [analytique], qu'on l'évalue comme savoir [S_2 à la place de la vérité] ».

§ 4.2. La causalité du signifiant *a*

§ 4.2.1. Le signifiant en tant que cause matérielle

Pour introduire les opérations d'aliénation et de séparation, Lacan (1960/64, p.839)

dit : « On retrouve [le a en tant que coupure] commandant les deux opérations fondamentales, où il convient de formuler la causation du sujet ». Donc il nous faut revenir au concept de cause.

Dans la *Position de l'inconscient*, le mot *cause* apparaît d'abord à la page 835 : « L'effet de langage, c'est la cause introduite dans le sujet. Par cet effet il n'est pas cause de lui-même, il porte en lui le ver de la cause qui le refend. Car sa cause, c'est le signifiant [a] sans lequel il n'y aurait aucun sujet dans le réel. Mais ce sujet [\varnothing], c'est ce que le signifiant [a] représente, et il ne saurait rien représenter que pour un autre signifiant [S] : à quoi dès lors se réduit le sujet qui écoute ».

Lacan développe le concept de cause dans *La science et la vérité* en se référant aux quatre causes aristotéliennes : *causae efficiens, finalis, formalis et materialis*, parmi lesquelles il dit que c'est la cause matérielle qu'il s'agit dans la psychanalyse et que « cette cause matérielle est proprement la forme d'incidence du signifiant » (Lacan, 1965, p.875).

En ce qui concerne la matérialité du signifiant, Lacan (1955/56, p.24) dit déjà ceci : « le signifiant [a] (...) matérialise l'instance de la mort [\varnothing]. Mais si c'est d'abord sur la matérialité du signifiant que nous avons insisté, cette matérialité est *singulière* en bien des points dont le premier est de ne point supporter la partition. (...) C'est que le signifiant est unité d'être unique, n'étant de par sa nature symbole que d'une absence [$\frac{a}{\varnothing}$] ».

Donc le signifiant a est la cause matérielle du sujet. Si sans elle « il n'y aurait aucun sujet dans le réel », c'est que le sujet \varnothing ne peut ex-sister que recelé et gardé par le signifiant a qui opère comme le support matériel de la structure de $\frac{a}{\varnothing}$.

En même temps, la cause matérielle a refend et divise le sujet « qui disparaît [\varnothing] sous le signifiant [a] qu'il devient [dans la structure d'identification : $\frac{a}{\varnothing}$] » (Lacan, 1960/64, p.835). C'est-à-dire, la « refente originelle » (*ibid.*) est la « division origininaire » (*ibid.*, p.840) entre le a et le \varnothing , laquelle Lacan (1965, p.856) définit aussi « comme division entre le savoir [S_2 à la place de la vérité \varnothing] et la vérité [$\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ à la place de l'agent a] ».

Puisque cette refente subjective est originelle, avant elle « [le sujet] n'était absolument rien. Mais ce rien [\varnothing] se soutient de son avènement [$\frac{a}{\varnothing}$], maintenant produit par l'appel fait dans l'Autre au deuxième signifiant » (Lacan, 1960/64, p.835).

Remarquons que Lacan dit là « le deuxième signifiant » et non pas « l'autre signifiant » pour lequel un signifiant représente le sujet.

Puisque le lieu de l'Autre est « le trésor du signifiant » (Lacan, 1960, p.806) qui fait « le système synchronique des couplages différentiels » (Lacan, 1957b, p.501) et donc qui comporte « un essaim bourdonnant » (Lacan, 1972-73, p.130) de signifiants a – par rapport à un tel essaim, si on l'écrit S_1 , un S_2 sera l'analyste en tant que le sujet $\$$ qui écoute –, il y a dans l'Autre bien sûr un deuxième signifiant a .

Ce n'est que par rapport à un deuxième signifiant a qu'il peut y avoir le premier signifiant a que le sujet devient. Ce premier signifiant est ce que Lacan (1960, p.808) appelle « le trait unaire qui, de combler la marque invisible [\varnothing] que le sujet tient du signifiant, aliène ce sujet dans l'identification première [$\frac{a}{\varnothing}$] qui forme l'idéal du moi : I(A) ».

Remarquons, en passant, que, si l'idéal du moi est le a en tant que le premier signifiant de l'identification, le moi idéal est le a en tant que la première image à laquelle le sujet \varnothing s'identifie dans le stade du miroir.

§ 4.2.2. L'objet cause du désir

Maintenant que nous avons éclairci la fonction du signifiant a en tant que cause et support matériels de la structure phénoménologique de la vérité du sujet $\frac{a}{\varnothing}$, nous sommes prêts à étudier les deux formules dans le chapitre précédent laissées inexplicées qui concernent le désir :

« le fantasme ($\$ \diamond a$) est le support du désir » (Lacan, 1958-59, p.145) ;

« l'objet a est la cause du désir » (Lacan, 1962-63, p.120).

D'abord la deuxième formule qui nous est maintenant toute claire.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le désir est équivalent au \varnothing . Par

rapport au \varnothing , le a est sa cause matérielle qui le fait ex-sister dans la structure de $\frac{a}{\varnothing}$.
Ainsi, le a est la cause matérielle du désir.

§ 4.2.3. Le fantasme

§ 4.2.3.1. Le support du désir

Lacan (1958-59, p.434) définit : « La formule symbolique ($\$ \diamond a$) donne sa forme à ce que j'appelle le fantasme fondamental ».

Il est certain que, par ce terme du *fantasme fondamental* qu'il nous présente au singulier, Lacan reformule ce que Freud (1915-17, pp.381-391) appelle *Urphantasien* au pluriel.

Les *Urphantasien* au sens de Freud ne sont pas des fantaisies qui viennent dans notre tête de temps en temps de façon capricieuse, mais un facteur étiologique des névroses, lequel nous pourrions appeler immanent et structurel, puisqu'il ne s'agit plus là du trauma psychique qui arrive de l'extérieur de façon contingente.

Les *Urphantasien* font exister les symptômes névrotiques, c'est-à-dire, elles les produisent et les font durer malgré des efforts thérapeutiques. En ce sens, nous pouvons déjà dire qu'elles en sont des supports.

Lacan (1958-59, p.434) nous explique le mathème du fantasme fondamental ($\$ \diamond a$) : « Vous y trouvez deux termes, dont la double relation de l'un à l'autre constitue le fantasme. Cette relation se complexifie pour autant que c'est dans un rapport tiers avec le fantasme que le sujet se constitue comme désir [\varnothing] ».

Donc le \varnothing est bien impliqué dans le fantasme.

Nous citons du même séminaire une autre explication du fantasme : « Le sujet est présent dans le fantasme, et l'objet – qui est objet du désir uniquement en ceci qu'il est terme du fantasme – prend la place (...) de ce dont le sujet est privé symboliquement. (...) dans l'articulation du fantasme, l'objet [a] prend la place de ce dont le sujet est privé, c'est à savoir, du phallus [\varnothing]. C'est de là [$\frac{a}{\varnothing}$] que l'objet prend la fonction qu'il a dans le fantasme, et que le désir [\varnothing], avec le fantasme pour support, se constitue » (Lacan,

1958-59, p.370).

Le verbe *constituer* mérite toujours notre attention. Lacan dit que le sujet se constitue comme désir dans son rapport avec le fantasme, et que le désir se constitue avec le fantasme pour support. Et nous avons déjà lu la formule : « la parole [*a*] constitue le sujet [φ] en sa vérité » (Lacan, 1955a, p.353).

Nous pouvons considérer que le verbe *constituer* signifie « le rapport du sujet [φ] au signifiant [*a*] » (Lacan, 1958-59, p.435), c'est-à-dire, l'articulation fondamentale du *a* et du φ dans la structure de $\frac{a}{\varphi}$, et que la proposition : « le *a* constitue le φ » a la même signification que les propositions : « le *a* représente le φ » et « le *a* est la cause matérielle du φ », ou encore « le *a* recèle le φ pour que celui-ci ex-siste ».

Et nous considérons que ce qui est le support du désir φ est essentiellement le *a* en tant que la cause matérielle du sujet φ , même si Lacan (1964b, p.168) souligne que « le fantasme est le soutien du désir, ce n'est pas l'objet qui est le soutien du désir ».

Car, dans ce passage du Séminaire XI, Lacan présente l'objet *a* comme « objet perdu » (*ibid.*), c'est-à-dire, comme objet pur en tant que trou qui n'est certainement pas quelque chose de matériel. Au contraire, « le sujet se soutient comme désirant par rapport à un ensemble signifiant toujours beaucoup plus complexe (...) à la forme de scénario » (*ibid.*), c'est-à-dire, ce qui soutient le φ est la matérialité du signifiant ou de l'enchaînement signifiant que forme le scénario fantasmatique. Mais, comme nous l'avons vu, le *a* participe à la fois aux trois ordres de l'imaginaire, du symbolique et du réel. Le *a* n'est pas simplement l'objet perdu immatériel.

Et comme le *a*, le fantasme même participe à la fois à ces trois ordres. Le fantasme est à l'ordre de l'imaginaire dans le graphe du désir. Il est à l'ordre du symbolique en tant qu'enchaînement signifiant. Et il est à l'ordre du réel en tant qu' « institution d'un réel [*a*] qui couvre la vérité [φ] » (Lacan, 1965, p.873).

D'ailleurs, Lacan (1958-59, p.434) lui-même dit, juste après avoir défini le fantasme fondamental comme support du désir, que « l'objet *a* se définit comme le support que le sujet se donne pour autant qu'il défaille [φ] ».

Pour terminer la présente section, nous revenons encore une fois au concept de métonymie, puisque c'est en tant que métonymie que se soutient le désir indestructible.

Dans *L'instance de la lettre dans l'inconscient*, Lacan (1957b, p.518) dit :

“Et les énigmes que propose le désir à toute « philosophie naturelle » (...) ne tiennent à nul autre dérèglement de l'instinct qu'à sa prise dans les rails (...) de la métonymie. D'où sa fixation « perverse » au même point de suspension de la chaîne signifiante où le souvenir-écran s'immobilise, où l'image fascinante du fétiche se statufie. Nul autre moyen de concevoir l'indestructibilité du désir inconscient, (...).”

L'expression « les rails de la métonymie » nous évoque une image de la chaîne signifiante dans sa matérialité solide qui est bien capable de soutenir le désir \varnothing dans son ex-sistence.

Au même moment où il dit que « le fantasme [est] le support, le substrat imaginaire du désir » (1958-59, p.367), Lacan le définit comme « un imaginaire pris dans une certaine fonction signifiante » (1957-58, p.410) et « comme image mise en fonction dans la structure signifiante » (1958c, p.637). Et malgré les concepts de l'*imago* et du stade du miroir qu'il soutenait aux années 1930 et 40, il va jusqu'à affirmer qu' « un fantasme inconscient (...) est la latence de quelque chose qui (...) est tout à fait concevable en tant que chaîne signifiante. (...) Il est beaucoup plus difficile de concevoir l'incidence inconsciente de quoi que ce soit d'imaginaire, que de mettre le fantasme lui-même (...) au niveau [du] signifiant » (1957-58, p.410).

Enfin, dans le passage que nous venons de citer de *L'instance de la lettre*, il nous faudrait remarquer que le *a* en tant que chaîne signifiante ne soutient pas seulement le désir mais aussi bien lui offre « le point de suspension » (non pas les points de suspension) où le désir se fixe dans la structure de $\frac{a}{\varnothing}$.

Dans ce « point de suspension », nous pourrions retrouver « le point de capiton par quoi le signifiant arrête le glissement autrement indéfini de la signification » (Lacan, 1960, p.805).

Et puisque l'anidéisme qui consiste dans une dissociation du signifiant et du signifié est un caractère fondamental des phénomènes de l'automatisme mental selon Clérambault (Lacan, 1955-56, p.14), il y aurait lieu de supposer « le nombre minimum de points

d'attache fondamentaux entre le signifiant et le signifié [c'est-à-dire, le point de capiton] nécessaires à ce qu'un être humain soit dit normal, et qui, lorsqu'ils ne sont pas établis, ou qu'ils lâchent, font le psychotique » (*ibid.*, p.304).

Donc le concept du point de capiton qui noue le signifiant a et le signifié φ dans la structure de $\frac{a}{\varphi}$ est équivalent à celui du Nom-du-Père dont Lacan dit que « la métaphore du Nom-du-Père évoque dans l'imaginaire du sujet la signification du phallus [c'est-à-dire, par la métaphore $\frac{a}{\varphi}$, à laquelle est équivalent le terme $\frac{A}{\text{Phallus}}$ au côté droit de la formule de la métaphore paternelle, le désir de la mère étant le φ , le signifié au sujet le sens de l'être] » (1955-56/1958, p.557) et que « c'est dans la forclusion du Nom-du-Père et dans l'échec de la métaphore paternelle que nous désignons le défaut qui donne à la psychose sa condition essentielle » (*ibid.*, p.575).

Par là, puisque le mathème $\frac{a}{\varphi}$ est le mathème du symptôme, nous pourrions anticiper le développement de Lacan dans son séminaire sur *Le sinthome* où il dit que « le père est un symptôme ou un sinthome. Poser le lien énigmatique de l'imaginaire, du symbolique et du réel implique ou suppose l'ex-sistence du symptôme [comme un quatrième rond qui noue borroméennement les trois autres] » (1975-76, p.19).

Cette ex-sistence du sinthome est ce que Heidegger appelle *Ereignis* où l'être-là garde dans son *là* en tant que lieu de la vérité-ἀλήθεια a , la localité de la vérité de l'être φ .

Comment tout cela est-il possible ? Cela reste *énigmatique*, dit Lacan. Ou est-ce par la grâce divine, comme c'est le cas dans la rédemption et la résurrection ?

§ 4.2.3.2. La projection de la topologie du sujet

§ 4.2.3.2.1. La topologie du sujet

Nous nous occupons encore du concept du fantasme, mais, en même temps, nous revenons au texte de la *Position de l'inconscient* pour lire le reste de la page 835 jusqu'à la troisième ligne de la page 836.

Nous pourrions formuler que le fantasme est la projection de la topologie du sujet, à

partir de cette expression qui se trouve à la première ligne de la page 836 : « projeter la topologie du sujet dans l'instant du fantasme ». Le paragraphe entier qui la contient dit :

“Ce subornement second ne boucle pas seulement l'effet du premier en projetant la topologie du sujet dans l'instant du fantasme ; il le scelle, en refusant au sujet du désir qu'il se sache effet de parole, soit ce qu'il est de n'être autre que le désir de l'Autre” (pp.835-836).

D'abord, le mot rare *subornement* qui serait là peut-être un hapax dans tous les textes de Lacan. Le verbe *suborner* veut dire, selon *Littré*, « porter à faire une action contre le devoir ». Dans le présent passage où il s'agit des opérations d'aliénation et de séparation que Lacan (1960/64, p.835) traite là de façon préalable sous les termes de « premier et second mouvements », l'« action contre le devoir », lequel devoir est bien sûr le devoir psychanalytique, c'est l'aliénation, puisqu'il s'agit de la résoudre d'une certaine manière dans la psychanalyse. Donc ce « subornement second » désigne « le retour de l'aliénation » (*ibid.*, p.844) qui arrive après l'« aliénation première » (*ibid.*) et la séparation proprement dite qui constituerait l'action conforme au devoir psychanalytique, puisque dans la séparation « le sujet vient à retrouver dans le désir de l'Autre son équivalence à ce qu'il est comme sujet de l'inconscient » (*ibid.*, p.843), ce qui est le contraire de ce « refuser au sujet du désir qu'il se sache effet de parole, soit ce qu'il est de n'être autre que le désir de l'Autre ». Peut-être pourrions-nous nous rappeler par là ce que Freud (1923, p.278) appelle *réaction thérapeutique négative* ? En tout cas, nous y reviendrons.

Quant au mot : « l'instant », nous lisons à sa place « l'instance », puisque le fantasme structuré comme $(\mathcal{S} \diamond a)$ ou $\frac{a}{\Phi}$ n'est pas quelque chose d'instantané, mais équivalent à ce que Lacan appelle *l'instance de la lettre*, c'est-à-dire, le *a*.

Le terme : « la topologie du sujet » désigne la structure de la vérité de l'être du sujet : $\frac{a}{\Phi}$, où il s'agit de repérer « la place d'où ça parle » (Lacan, 1960/64, p.838).

Nous suivons ici ce que Lacan dit de la topologie du sujet dans cette page-là de *la Position de l'inconscient*, où il continue :

“La place en question, c’est l’entrée de la caverne au regard de quoi on sait que Platon nous guide vers la sortie, tandis qu’on imagine y voir entrer le psychanalyste.”

Il s’agit de l’allégorie de la caverne que Platon expose dans le livre VII de la *République* [*Περὶ πολιτείας*] et que Heidegger commente dans son cours de 1931-32 et dans son écrit de 1940 *Platons Lehre von der Wahrheit* [l’enseignement de Platon sur la vérité]. Rappelons-nous le mot d’esprit : dans le trou se cache la *truth*. La caverne désigne la localité de la vérité de l’être du sujet φ , comme Lacan (*ibid.*, p.844) dit qu’« [il donne à l’être] corps des parois de la caverne ».

“Mais les choses sont moins faciles, parce que c’est une entrée où l’on n’arrive jamais qu’au moment où l’on ferme (...), et que le seul moyen pour qu’elle s’entre’ouvre, c’est d’appeler de l’intérieur. Ceci n’est pas insoluble, si le sésame [« sésame, ouvre-toi ! »] de l’inconscient est d’avoir effet de parole, d’être structure de langage [$\frac{a}{\varphi}$], mais exige de l’analyste qu’il revienne sur le mode de sa fermeture” (*ibid.*, p.838).

L’entrée de la localité du φ est bouchée par le a qui est pourtant lui-même un trou ou le lieu ouvert que Heidegger appelle la clairière, celle-ci étant un autre nom de l’ἀλήθεια. Dans la clairière qui et le lieu d’ouverture fermée ou de fermeture ouverte, se fait entendre la voix a qui représente le « ça parle » du φ .

“Béance, battement, une alternance de succion [aller et retour de la libido expédiée à l’objet et en retirée] pour suivre certaines indications de Freud, voilà ce dont il nous faut rendre compte, et c’est à quoi nous avons procédé à le fonder dans une topologie.

“La structure de ce qui se ferme, s’inscrit en effet dans une géométrie où l’espace se réduit à une combinatoire : elle est proprement ce qu’on appelle un *bord* [dans la terminologie anglaise, *boundary component*].

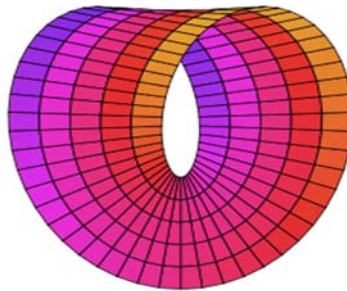
“À l’étudier formellement, dans les conséquences de l’irréductibilité de sa coupure, on pourra y réordonner quelques fonctions, entre esthétique et logique, des plus intéressantes.

“On s’y aperçoit que c’est la fermeture de l’inconscient qui donne la clef de son espace, et nommément de l’impropriété qu’il y a à en faire un dedans.” (*ibid.*)

Comme on le sait, Lacan choisit, pour représentation topologique de la structure du sujet $\frac{a}{\varnothing}$, une surface close qui s’appelle *plan projectif réel* et qui s’obtient par l’identification des bords d’un disc et d’une bande de Möbius, le disc représentant le a et la bande de Möbius le \varnothing .

Si on considère le a dans sa pureté structurale comme trou ou coupure qui sont irréductibles, puisque le a en tant que trou ou coupure n’est rien d’autre que le rien qui voile l’être : $\frac{a}{\varnothing}$ – comme Heidegger (1943d, p.312) dit : « le rien est le voile de l’être » –, la topologie du sujet se réduit à la bande de Möbius avec son bord unique qui, dans sa représentation ordinaire dans l’espace euclidien de trois dimension \mathbf{R}^3 , fait la forme de ce que Lacan (1964b, pp.142-143) appelle *huit intérieur* :

[la figure suivante est citée de l’article du *Möbius strip* de la *Wikipedia* : http://en.wikipedia.org/wiki/M%C3%B6bius_strip].

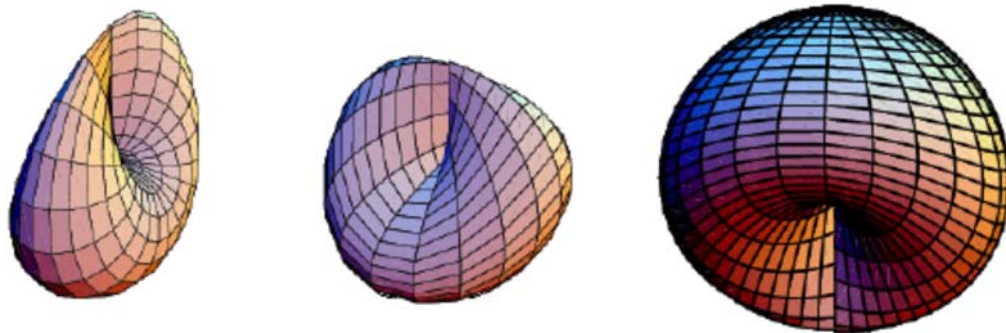


Le plan projectif et la bande de Möbius sont des surfaces unilatères qui ne permettent pas la distinction d’endroit et d’envers, de sorte qu’on ne peut pas parler du dedans et du dehors d’un plan projectif, quoiqu’il soit une surface close.

Donc, si nous disons que le \varnothing est le noyau de notre être [*der Kern unseres Wesens*], cela ne veut pas dire que le \varnothing fait la partie la plus intime de nous-même. Plutôt, en tant que la place extatique et excentrique de l’ex-sistence, la localité du \varnothing devrait être appelée

extimité selon Lacan (1959-60, p.167) qui dit : « ce que nous décrivons comme ce lieu *central*, cette *extériorité intime*, cette *extimité*, [c'] est la Chose » [soulignés par le citeur].

C'est sous la forme de *cross-cap* que Lacan introduit la topologie du plan projectif réel dans son Séminaire de 1961-62 sur *L'identification*. Nous en présentons des figures citées du site web du *Wolfram Math World* : <http://mathworld.wolfram.com/>.



Le plan projectif réel n'est pas plongeable comme tel dans \mathbf{R}^3 . Le cross-cap est une de ses immersions possibles dans \mathbf{R}^3 . Lacan (1972, p.471) donne au cross-cap le sobriquet d'*asphère* à cause de sa forme de sphère partiellement pincée.

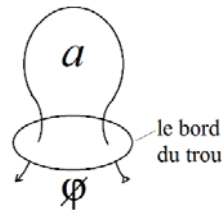
La surface du cross-cap excepté les points qui composent la ligne de pincement est homéomorphe au disc. C'est-à-dire, la bande de Möbius qui est l'autre composant du plan projectif réel se cache sous la figure du cross-cap. C'est pour quoi nous considérons que la bande de Möbius correspond au φ qui est la vérité en auto-celation de l'être du sujet, tandis que la surface qu'on voit dans la figure correspond au a à la place de l'agent-représentant dans la structure de $\frac{a}{\varphi}$.

Revenons à l'avant-dernier paragraphe de la page 838 de *la Position de l'inconscient*, où se trouve le terme de « la fermeture de l'inconscient ».

Si on part de la bande de Möbius et de son bord unique qui fait le bord du trou indiquant la localité du φ , on peut considérer que le a sert de bouchon pour ce trou. C'est ainsi que Lacan (1964b, p.132) conçoit la fermeture de l'inconscient : « Nous pouvons concevoir la fermeture de l'inconscient par l'incidence de quelque chose qui joue le rôle

d'obturateur – l'objet a ».

Et Lacan (*ibid.*, p.163) nous présente la figure suivante [le mathème \emptyset est un ajout du citeur] :



C'est-à-dire, ce que Lacan appelle la fermeture de l'inconscient n'est rien d'autre que la structure phénoménologique du sujet de l'inconscient.

Pourtant, comme il dit que l'entrée de la caverne de la vérité « est une entrée où l'on n'arrive jamais qu'au moment où l'on ferme » (1960/64, p.838), Lacan considère que la fermeture n'est pas définitivement figée ou pétrifiée, mais qu'il y a « un mouvement du sujet qui ne s'ouvre que pour se refermer, en une certaine pulsation temporelle » (1964b, p.115) et que « l'inconscient est ce qui se referme dès que ça s'est ouvert, selon une pulsation temporelle » (*ibid.*, p.131).

Cette expression : « pulsation temporelle » se retrouve à la page 835 de la *Position de l'inconscient* :

“Effet de langage en ce qu'il naît de cette refente originelle, le sujet traduit une synchronie signifiante en cette primordiale pulsation temporelle qui est le *fading* constituant de son identification. C'est le premier mouvement [c'est-à-dire, l'aliénation].

“Mais au second [c'est-à-dire, la séparation], le désir faisant son lit de la coupure signifiante où s'effectue la métonymie, la diachronie (dite « histoire ») qui s'est inscrite dans le *fading*, fait retour à la sorte de fixité que Freud décerne au voeu inconscient.”

Le *fading* est un phénomène radioélectrique « qui se produit dans un appareil de communication, de reproduction de la voix, quand la voix disparaît, s'effondre, s'évanouit, pour reparaître au gré de quelque variation dans le support

[électromagnétique] dans la transmission » (Lacan, 1958-59, p.368).

Donc le *fading* concerne la voix, c'est-à-dire, le *a*. Et dans la terminologie lacanienne, le *fading* ne désigne pas bien sûr quelque chose de physique, mais, comme Lacan (1958/60, p.656) le dit, il s'agit du « *fading* du sujet » : « ce *fading* se produit dans la suspension du désir, de ce que le sujet s'éclipse dans le signifiant de la demande – et dans la fixation du fantasme, de ce que le sujet même devient la coupure qui fait briller l'objet partiel de son indicible vacillation ».

« La suspension du désir » désigne exactement la « fixation < perverse > [du désir] au même point de suspension de la chaîne signifiante où le souvenir-écran s'immobilise, où l'image fascinante du fétiche se statue » (Lacan, 1957b, p.518), donc elle désigne la structure de $\frac{a}{\Phi}$.

« L'éclipse du sujet sous le signifiant de la demande » désigne aussi la structure de $\frac{a}{\Phi}$, pour autant que Lacan considère que l'objet *a* est le signifiant et que « le névrosé (...) est celui qui identifie le manque de l'Autre [\mathcal{A}] à sa demande [Triebanspruch, demande pulsionnelle] (...) [de sorte] que la demande de l'Autre prend fonction d'objet dans le fantasme [$\frac{a}{\mathcal{A}}$] » (1960, p.823).

Que « le sujet Φ devienne la coupure *a* » désigne encore aussi la structure de $\frac{a}{\Phi}$.

Enfin, puisque Lacan (1960/64, p.835) dit que le *fading* constitue l'identification du sujet, ce que le terme de *fading* désigne n'est rien d'autre que la structure $\frac{a}{\Phi}$.

Seulement, cette structure qui est aussi la structure de fermeture est, comme le terme même de *fading* l'indique, susceptible de certains mouvements d'oscillation ou de fluctuation où elle peut s'ouvrir et se refermer en une pulsation temporelle.

Si Lacan (*ibid.*, note en bas de la page 850) dit que ce discours de Bonneval qu'est la *Position de l'inconscient* est la suite – et non pas un simple *remake* – de son discours de Rome, c'est précisément à cause de ce concept de la pulsation temporelle qui « animerait d'une palpitation » (*ibid.*, p.844) la structure du langage $\frac{a}{\Phi}$ qui serait sans cette pulsation une structure linguistique statique de métaphore.

Mais si Lacan dit que la pulsation temporelle est « le mouvement de vie » (*ibid.*), il ne s'agit pas de quelque chose de vital. Ce que le concept de la pulsation temporelle implique est la possibilité – au moins, chez un sujet psychanalysable dans l'expérience

psychanalytique – de la séparation où le a serait séparé du φ pour choir de la place qu'il occupe dans la structure de $\frac{a}{\varphi}$, de sorte que la localité du φ s'ouvre comme telle, et ce, pour se refermer aussitôt de sorte que le *sainthome* ait lieu – c'est-à-dire, l'*Ereignis* que Lacan (*ibid.*) appelle « l'avènement de l'être ».

Ainsi, nous pouvons dire que c'est par les concepts de la pulsation temporelle et de la séparation que Lacan arrive à définir exactement la fin de l'analyse.

D'ailleurs, le contraire de la pulsation temporelle serait le figement et la pétrification de la structure du symptôme que nous pourrions trouver parfois chez des schizophrènes qui ont vécu leur maladie depuis des décennies.

§ 4.2.3.2.2. $(\mathcal{S}\diamond a) \equiv \frac{a}{\varphi}$

Enfin, revenons au concept du fantasme et demandons-nous ce qu'est le \mathcal{S} dans le mathème du fantasme $(\mathcal{S}\diamond a)$, si la fonction de support du désir attribuée au fantasme revient essentiellement au a .

Au moment où il nous présente le mathème $(\mathcal{S}\diamond a)$ comme la formule du support du désir, Lacan (1958-59, p.145) dit que le \mathcal{S} désigne l'« élision subjective », dans laquelle *s'efface* le sujet [dans la terminologie heideggérienne, on dirait que le sujet *se cache*], pour autant qu'il se place, en tant que désir, dans le rapport à l'objet (*cf.*, *ibid.*, p.146). Et « alors, [le sujet] se trouve (...) se subsumer sous un certain signifiant (...) [qui] est le phallus » (*ibid.*). « [La] fonction [du phallus] est privilégiée, elle en fait le signifiant du sujet » (*ibid.*).

C'est-à-dire, en ce qui concerne le \mathcal{S} dans le mathème du fantasme $(\mathcal{S}\diamond a)$, le phallus est son signifiant. Ce qui veut dire que, tout comme dans les schémata de *Kant avec Sade*, dans le mathème du fantasme $(\mathcal{S}\diamond a)$ se pose l'équivalence de $\mathcal{S} \equiv \varphi$.

D'où se pose cette équivalence aussi :

$$(\mathcal{S}\diamond a) \equiv \frac{a}{\varphi}$$

Cette formule formalise la proposition : le fantasme est la projection de la topologie du sujet.

Nous pourrions dire que la structure topologique du sujet peut se projeter soit dans l'ordre de l'imaginaire, soit dans l'ordre du symbolique, soit dans l'ordre du réel selon le statut du fantasme qui est soit à l'ordre de l'imaginaire, soit à l'ordre du symbolique, soit à l'ordre du réel, en fonction du statut du a qui participe à tous ces trois ordres.

§ 4.2.4. La causalité psychique de la folie

§ 4.2.4.1. La causalité de l'*imago*

Puisque dans la présente section 4.2. nous essayons d'étudier le concept du a en tant que cause dans tout l'enseignement de Lacan, nous quittons un instant la *Position de l'inconscient* de 1964 pour revenir à son *Propos sur la causalité psychique* de 1946, où il traite de « la causalité psychique de la folie ».

Il nous est saisissant que Lacan (1946, pp.186-187) pose là d'emblée qu' « au départ du développement psychique [il y a] la *discordance* primordiale entre le Moi [a] et l'être [Φ] », dans laquelle sont « liés – comme l'exprime le mythe de Narcisse – le Moi primordial comme essentiellement aliéné [constitué dans le stade du miroir : a] et le sacrifice primitif comme essentiellement suicidaire [que Freud appelle la pulsion de mort : Φ] ».

Remarquons que ce qu'il appelle là *discordance*, Lacan le rebaptisera *division* du sujet.

Et remarquons aussi que la structure de discordance $\frac{a}{\Phi}$ que Lacan (1946, p.187) appelle « la structure fondamentale de la *folie* », sera ce qu'il définit comme la structure d'*aliénation* dans la *Position de l'inconscient*.

Déjà nous dit Freud (1915-17, p.373) : « mais si vous vous placer dans un point de vue théorique (...), alors pouvez-vous dire facilement que nous sommes tous malades, c'est-à-dire, névrosés, car les conditions pour la formation de symptôme [c'est-à-dire, la structure $\frac{a}{\Phi}$] sont démontrables chez les normaux aussi » [Stellen Sie sich aber auf

einen theoretischen Standpunkt (...), so können Sie leicht sagen, daß wir alle krank, d.i. neurotisch sind, denn die Bedingungen für die Symptombildung sind auch bei den Normalen nachzuweisen].

Et Lacan (1946, p.176) nous dit : « la folie [$\frac{a}{\varphi}$] est la virtualité permanente d'une faille ouverte dans l'essence de l'homme. (...) Et l'être de l'homme [$\frac{a}{\varphi}$] non seulement ne peut être compris sans la folie, mais il ne serait pas l'être de l'homme s'il ne portait en lui la folie comme la limite de sa liberté ».

En ce qui concerne la liberté, nous avons posé dans la section 3.6.1. cette équivalence :

$$\text{liberté} \equiv \varphi$$

à partir de la phrase de Kant : « la liberté φ serait restée inconnue sans la loi morale a », qui dit la même chose que celle de saint Paul : « je n'ai connu le péché φ que par la loi a », et que Lacan reformule comme ceci : « la loi morale a représente le désir φ », c'est-à-dire, $\frac{a}{\varphi}$.

Que la folie soit la limite de la liberté, veut dire que, dans la structure de la folie $\frac{a}{\varphi}$ qui est aussi la structure du symptôme et la structure du sujet même, le signifiant a limite et fixe la liberté du glissement métonymique du φ en même temps qu'il le soutient en tant que sa cause matérielle. Sans cette limite, la liberté serait mortelle, puisqu'elle est la liberté de la pulsion de mort.

Nous pourrions dire préalablement que si la psychanalyse implique une opération de libération que Lacan appellera séparation dans la *Position de l'inconscient*, la finalité de cette opération n'est pas la pure et simple mort, mais la résurrection qui s'appelle le sinthome dont le mathème n'est rien d'autre que $\frac{a}{\varphi}$. Donc il y aura une autre sorte de limite à la liberté, mais ce serait une limite imposée par un joug dont Jésus (Mt 11,30) aurait dit qu'il serait facile à porter.

Or, qu'est-ce que la causalité psychique ? Ce que Lacan appelle en 1946 la causalité psychique, c'est l'identification qui est la structure [$\frac{a}{\varphi}$] « où l'homme engage à la fois sa vérité [φ] et son être [a] » (p.176). Et « nous croyons donc pouvoir désigner dans l'*imago* [a] l'objet propre de la psychologie [entendons : la psychanalyse] (...). Elle me

paraît corrélative d'un espace inétendu (...) d'un temps fermé [*Zeit-Raum* extatique : la localité du φ] (...). Une forme de causalité la fonde qui est la causalité psychique même : l'identification [$\frac{a}{\varphi}$], (...) et l'*imago* est cette forme définissable dans le complexe spatio-temporel imaginaire (...) » (p.188).

Donc nous pouvons constater que ce que Lacan appelle en 1946 la causalité psychique de la folie est déjà essentiellement la causalité du *a* dans la structure de la vérité de l'être du sujet.

§ 4.2.4.2. La causalité du surmoi

§ 4.2.4.2.1. La loi du devenir

« Γένοι' οἷός ἐσσί » : « Deviens qui tu es ! » ou « Deviens ce que tu es ! » Cet impératif pindarien qui nous semble paradoxal, Lacan le cite dans son *Propos sur la causalité psychique* (p.177) :

“Enfin je crois qu'à rejeter la causalité de la folie dans cette insondable décision de l'être où il comprend ou méconnaît sa libération, en ce piège du destin qui le trompe sur une liberté qu'il n'a point conquise, je ne formule rien d'autre que la loi de notre devenir, telle que l'exprime la formule antique : Γένοι' οἷός ἐσσί.”

Pour nous expliquer ce passage difficile à lire, nous allons faire un détour par Nietzsche et Heidegger, puisqu'ils citent eux aussi cet impératif pindarien. Nous lisons d'abord de l'*Être et temps* (p.145) :

“Pour la raison que sa manière d'être se constitue par l'existential d'anticipation, l'être-là [$\frac{a}{\varphi}$] est constamment « plus » [comme le φ] qu'il n'est factuellement [comme le *a*], au cas où on voudrait et pourrait enregistrer l'être-là comme un objet présent dans son état d'être. Par contre, il n'est jamais plus qu'il n'est factivement [comme le φ],

parce que le pouvoir-être appartient essentiellement à sa factivité [Φ]. Mais l'être-là, en tant qu'être-possible, n'est jamais non plus moins qu'il n'est factivement, c'est-à-dire, existentiellement, l'être-là *est* ce qu'il *n'est pas encore* [Φ], en son pouvoir-être. Et parce que l'être du là [$\frac{a}{\Phi}$] se constitue par la compréhension qui a le caractère d'anticipation, parce que ce qu'il *est* factivement [Φ], il le sera ou ne le sera pas factuellement, c'est seulement par là que, dans la compréhension, il peut se dire à lui-même : « Deviens ce que tu es [Φ] ! » [Auf dem Grund der Seinsart, die durch das Existenzial des Entwurfs konstituiert wird, ist das Dasein ständig »mehr«, als es tatsächlich ist, wollte man es und könnte man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren. Es ist aber nie mehr, als es faktisch ist, weil zu seiner Faktizität das Seinkönnen wesenhaft gehört. Das Dasein ist aber als Möglichsein auch nie weniger, das heißt das, was es in seinem Seinkönnen *noch nicht* ist, *ist* es existenzial. Und nur weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfscharakter seine Konstitution erhält, weil es *ist*, was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen : »werde, was du bist !«].

Quant à Nietzsche, l'aphorisme 270 de son *Gai savoir* :

“Que dit ta conscience ? – Tu dois devenir qui tu es” [Was sagt dein Gewissen? – Du sollst der werden, der du bist].

Cet aphorisme vraiment laconique de Nietzsche sur la conscience morale nous permet de voir immédiatement que l'impératif pindarien du devenir serait équivalent à l'impératif catégorique du surmoi : Jouis !

Mais d'abord nous essayons de lire le passage cité de Heidegger. Et ce, en faisant encore un autre détour par un passage de *l'Être et temps* (p.268) qui concerne la conscience en tant que voix [N.B. C'est en nous référant à Lacan (1975b, p.565) que nous traduisons *das Man* heideggérien par *l'om*, c'est-à-dire, l'homme] :

“Mais puisque l'être-là est *perdu* dans l'om, il doit d'abord se *trouver*. Pour *se trouver* en vérité, il doit être « montré » à lui-même dans son essentialité originaire possible [Φ].

L'être-là a besoin de l'attestation [$\frac{a}{\emptyset}$] d'un pouvoir-être-soi-même [\emptyset] qu'il *est* chaque fois déjà de par la *possibilité*. Ce qui, dans l'interprétation suivante, va être invoqué pour une telle attestation, c'est ce que l'être-là connaît, dans son auto-interprétation quotidienne, comme *voix de la conscience* [$\frac{a}{\emptyset}$]” [Weil es aber in das Man *verloren* ist, muß es sich zuvor *finden*. Um *sich* überhaupt zu finden, muß es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit »gezeigt« werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der *Möglichkeit* nach je schon *ist*. Was in der folgenden Interpretation als solche Bezeugung in Anspruch genommen wird, ist der alltäglichen Selbstausslegung des Daseins bekannt als *Stimme des Gewissens*].

Le mot *eigentlich* qui est difficile à traduire comme tel en français se rapporte à l'être, c'est-à-dire, le \emptyset . En tant que l'être, le soi [das Selbst] dans son *Eigentlichkeit* [essentialité originaire] est à la fois ce que nous étions dans la *Gewesenheit* – l'essentialité de ce qui était, τὸ τί ἦν εἶναι –, et ce qui est perdu dans le présent, et ce que nous pouvons être dans l'avenir, c'est-à-dire, l'espace-jeu-temps [Zeit-Spiel-Raum] en tant que localité d'unité extatique du passé, du présent et de l'avenir.

Au contraire, ce que Heidegger appelle *l'om* est une manière d'être qui est *uneigentlich*, c'est-à-dire, qui n'est pas conforme à notre propre essentialité originaire \emptyset . Heidegger (1927a, pp.126-127) nous explique le concept de *l'om* comme ceci :

“C'est donc discrètement et imperceptiblement que *l'om* déploie sa véritable dictature [c'est-à-dire, à la place du maître]. (...) *L'om* n'est rien de particulier. Tous sont donc *l'om*, bien qu'il n'en s'agisse pas de la somme [mais de l'identification]. *L'om* est ce qui prescrit la manière d'être de la quotidienneté. (...) D'être insipide, commun, plat – de telles manières d'être, en tant que manières d'être de *l'om*, constituent ce qui est bien connu comme « le public »” [In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. (...) Das Man, das kein bestimmtes ist, und das Alle, obzwar nicht als Summe, sind, schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor. (...). Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als »die Öffentlichkeit« kennen].

Par là, nous voyons que *l'om* est équivalent à ce que Freud (1921, p.128) appelle *masse* :

“Une telle *masse* primaire [c'est-à-dire, non pas organisée institutionnellement comme une personne morale] est un certain nombre d'individus qui ont mis un seul et même objet [*a*] à la place de leur idéal du moi [c'est-à-dire, la place de l'agent-maître], et qui se sont, en conséquence, identifiés les uns avec les autres en leur moi [$\frac{a}{\varphi}$]” [Eine solche primäre Masse ist eine Anzahl von Individuen, die ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt und sich infolgedessen in ihrem Ich miteinander identifiziert haben].

Dans la vie quotidienne, nous sommes *l'om*, c'est-à-dire, nous sommes d'une manière non conforme à la manière dont nous devrions être. Mais l'*Uneigentlichkeit* – la non-conformité à notre propre essentialité originaire – consiste dans la structure $\frac{a}{\varphi}$ même où le *a* n'est pas la vérité de l'être même, mais n'en est qu'un faux-semblant qui nous aliène dans l'identification avec des autres, lesquels sont autant de signifiants impurs de symptômes névrotiques.

Alors la voix crie dans le désert du désêtre φ , laquelle nous dit de revenir à notre propre essentialité originaire pour être nous-même, c'est-à-dire, pour être d'une manière appropriée et conforme au φ .

Cette voix est ce qu'on appelle la voix de la conscience, qui se formalise aussi par le mathème *a*, mais pour autant que c'est le *a* pur qui atteste et démontre, en tant que son représentant, la vérité de notre propre être φ .

Si Heidegger dit que « l'être-là a besoin de l'attestation d'un pouvoir-être-soi-même », c'est parce que la vérité de notre propre être φ est la vérité en auto-celation qui ne se manifeste que si l'agent *a* la représente et l'atteste. Donc nous voyons que Heidegger dit par là essentiellement la même chose que Kant qui dit, comme nous l'avons vu dans la section 3.6.1., que « la liberté [φ] serait resté inconnu sans la loi morale [*a*] », ainsi que saint Paul qui dit que « je n'ai connu le péché [φ] que par la loi [*a*] ».

Ainsi, nous avons constaté ce que Nietzsche formulait dans son aphorisme : que la loi pindarienne du devinir et l'impératif catégorique de la conscience nous commandent de la même voix la même chose, c'est-à-dire, d'être ap-proprié à notre propre essentialité originaire φ . Et à partir de ce que nous avons vu dans la section 3.6.1., ils sont équivalents à l'impératif du surmoi : Jouis !

Alors, revenons au passage de Lacan (1946, p.177) où il cite la formule pindarienne : « Enfin je crois qu'à rejeter la causalité de la folie dans cette insondable décision de l'être où il comprend ou méconnaît sa libération, en ce piège du destin qui le trompe sur une liberté qu'il n'a point conquise, je ne formule rien d'autre que la loi de notre devenir, telle que l'exprime la formule antique : Γένοι' οἷός ἐσσί ».

Les mots *libération* et *liberté* se rapportent au φ . Cette liberté, nous ne l'avons point conquise, puisqu'elle est impossible à conquérir en tant que l'être qui est le réel en auto-celation.

En tant que *l'om*, nous méconnaissons la vérité de notre propre être φ , ou plutôt nous n'en voulons rien savoir.

Si nous écoutons la voix impérative *a*, nous allons comprendre le sens de l'être, mais, puisqu'il s'agit de notre propre être, cette compréhension n'est pas une simple compréhension intellectuelle ou psychologique, mais existentielle, c'est-à-dire, le « comprendre le sens de l'être » veut dire que nous anticipons [*entwerfen*] notre propre mort φ à titre de *sainthome* [*Ereignis*].

Le mot *destin* nous évoque le mot allemand *Geschick* [destin] que Heidegger met dans un rapport étroit avec le mot *Geschichte* [événement réel] qui ne veut pas dire *histoire* au sens de ce qu'on comprend symboliquement ou imaginativement de l'événement réel de *Geschichte*. Et ce dont il s'agit dans la *Geschichte*, c'est la *Geschichte des Seins* [l'événement réel de l'être] où Il y a l'être [*Es gibt Sein*], c'est-à-dire, Ça φ nous donne l'être *a* dans la structure de $\frac{a}{\varphi}$.

Si le destin nous trompe sur notre liberté φ , c'est parce que le *a* que Ça nous donne n'est que le faux-semblant de la vérité φ .

Et si le destin est la *Geschichte* de l'être qui se structure comme $\frac{a}{\varphi}$, puisque cette *Geschichte* a la même structure que l'identification, le mot *destin* désigne l'événement

réel d'identification $\frac{a}{\varphi}$.

Lacan définit l'identification comme la causalité psychique de la folie. Puisque le a fonctionne comme cause matérielle dans cette causalité, le choix du signifiant a auquel le sujet φ est identifié détermine notre destin de quelle folie nous vivons, c'est-à-dire, notre manière d'être de quel fou nous sommes.

Cette décision de l'être est insondable, comme Lacan dit à la page précédente (p.176) que « ne devient pas fou qui veut » ou « n'atteint pas qui veut, les risques qui enveloppent la folie ».

Bien sûr ce n'est pas nous qui décidons notre propre destin de l'identification. Mais, alors, qui le décide, notre destin ?

La réponse de Lacan à cette question réside dans cette formule antique de la loi de notre devenir : « Γένοι' οἷος ἐσσί », laquelle est équivalente, comme nous l'avons vu, à l'impératif du surmoi.

C'est-à-dire, la causalité de la folie est la causalité du surmoi.

§ 4.2.4.2.2. Les psychoses du surmoi

Ainsi, nous sommes renvoyés du *Propos sur la causalité psychique* de 1946 à la *Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* de 1932.

Lacan se réfère là au concept du surmoi à titre d'instance d'autopunition pour analyser le cas Aimée comme un cas de la paranoïa d'autopunition. Et Lacan nous propose le concept des psychoses du surmoi, dont il distingue deux variétés, la paranoïa d'autopunition et celle de revendication.

Le surmoi de la seconde topique freudienne désigne le a à la place de l'agent-maître, et que, dans la paranoïa d'autopunition, c'est le moi du patient même qui est le $\$$ à la place de l'autre-esclave, tandis que, dans la paranoïa de revendication, le $\$$ est incarné par la personne vers qui se dirige l'agressivité délirante du patient, lequel s'identifie au surmoi à la place de l'agent-maître.

Donc la formation du délire de revendication se fait à l'exemple du stade du miroir où

le moi en tant qu'instance narcissique se forme par l'identification du sujet au a à la place de l'agent-maître, par laquelle le sujet peut s'imaginer son propre maître autonome et doué du libre arbitre.

Quant à la paranoïa d'autopunition, la symptomatologie principale du cas Aimée consiste en délire de persécution. Ses persécutrices sont des figures de l'idéal du moi a à la place de l'agent-maître, tandis que la persécutée est le $\$$ à la place de l'autre-esclave. Et ce qui se passe quand le 19 avril 1931 à huit heures du soir, Marguerite Anzieu frappe avec un couteau l'actrice nommée Huguette ex-Duflos qu'elle estime une de ses persécutrices, c'est la destruction de la structure $\frac{a}{\phi}$ par la destitution de l'idéal a de sa place de domination, de sorte que cet acte de destitution résout le symptôme paranoïaque. Ainsi, « la nature de la guérison démontre, nous semble-t-il, la nature de la maladie », dit Lacan (1932, p.253).

Lacan ne garde pas le terme de psychoses du surmoi comme tel dans son enseignement. Pourtant, il n'a pas abandonné le concept de la causalité du surmoi. Nous pouvons en suivre les développements, par exemple, dans les concepts de la causalité psychique de la folie (1946), de la *constitution* de la vérité du sujet par la parole (1953, p.252 ; 1955a, p.353), ou de la *détermination* symbolique du sujet (1955/56, pp.30 et 60).

Maintenant, il s'agit d'étudier la problématique plus générale de la causalité de l'aliénation qui est la structure du parlêtre même.

§ 4.3. La causation du sujet.

§ 4.3.1. L'aliénation

§ 4.3.1.1. Une question préliminaire

Reprenons notre lecture de la *Position de l'inconscient* à partir de l'avant-dernière ligne de la page 839, où Lacan commence le développement des concepts d'aliénation et de séparation.

Lacan les appelle « les deux opérations fondamentales » de « la causation du sujet ».

Alors, la question se pose de savoir ce qui opère cette causation.

Lacan (1960/64, p.844) dit que le sujet « produirait de sa propre disparition le manque chez l'Autre » et que le sujet « opère *avec* sa propre perte ». Alors, pourrions-nous dire simplement que c'est le sujet qui opère ? Pourquoi Lacan souligne-t-il le mot *avec* ? Ce mot indique-t-il la concomitance ou le moyen ? Ou est-ce plutôt le sujet *en tant que* \varnothing qui opère, puisque Lacan dit aussi à la même page que « l'être [\varnothing] nous opère du champ de la parole et du langage » ?

Ou est-ce le signifiant *a* à la place de l'agent en tant que cause matérielle du sujet \varnothing , qui opère ?

D'ailleurs, le sujet opère-t-il, comme une substance chimique – par exemple, une molécule d'oxygène – agit dans une réaction d'oxydation, naturellement, c'est-à-dire, *de lui-même* ? Ou y a-t-il quelque chose d'Autre comme un Nom-du-Père qui rendrait le signifiant *a* capable de fonctionner à titre de cause du \varnothing , comme Platon pose τὸ ἀγαθόν en tant qu' « idée de toutes les idées qui rend toute idée capable d'opérer comme une idée » [die Idee aller Ideen, die jede Idee zu einer Idee tauglich macht] (Heidegger, 1931-32/1940, p.228) ?

Or, au sujet de la fonction du père, Lacan (1960, p.824) dit : « la vraie fonction du Père est d'unir un désir [\varnothing] à la Loi [*a*] ».

Donc nous pourrions reformuler la question comme ceci : qu'est-ce qui produit la structure de $\frac{a}{\varnothing}$?

Dans la clinique psychanalytique, nous pouvons considérer que cette structure est un *a priori* qui rend possible notre expérience analytique.

Mais au niveau théorique, nous pouvons poser la question de savoir ce qui fait la structure du symptôme, et cette question est équivalent à la question de savoir ce qui fait le noeud borroméen des trois ordres de l'imaginaire, du symbolique et du réel, dont Lacan (1975-76, p.19) dit que leur lien est énigmatique, même s'il pose là le symptôme du Nom-du-Père comme le quatrième rond qui opère le nouement borroméen des trois autres. Pour le moment, nous laissons ces questions ouvertes.

§ 4.3.1.2. La priorité du signifiant

Les deux opérations d'aliénation et de séparation « s'ordonnent à un rapport circulaire, mais pour autant non-réciproque » (p.840), puisque la deuxième opération, la séparation, implique le retour de la première, l'aliénation, mais le point d'arrivée n'est pas le même que le point de départ.

« L'aliénation est le fait du sujet » (p.840). Nous pourrions dire que l'aliénation est la *facticité* [traduction par François Fédier de *Faktizität*] du sujet de l'inconscient, comme Heidegger (1927a, p.179) dit : « Dasein existiert faktisch » [l'être-là existe factivement], ce qui se formalise par le mathème $\frac{a}{\phi}$.

« Aucun sujet n'a de raison d'apparaître dans le réel, sauf à ce qu'il y existe des êtres parlants. (...) Un sujet ne s'y impose que de ce qu'il y ait dans le monde des signifiants qui ne veulent rien dire et qui sont à déchiffrer. Accorder cette priorité au signifiant sur le sujet, (...) » (p.840).

Lacan reprend là ce qu'il dit à la page 835 : « la cause du sujet est le signifiant sans lequel il n'y aurait aucun sujet dans le réel. Mais ce sujet [ϕ], c'est ce que le signifiant [a] représente pour un autre signifiant [$\$$] ».

L'être parlant est le sujet dont la structure $\frac{a}{\phi}$ est définie par cette formule-là même que Lacan reprend à la page 840 aussi : « un signifiant a représente le sujet ϕ pour un autre signifiant $\$$ ».

Le signifiant a n'est pas à comprendre imaginativement mais à déchiffrer et à interpréter comme un symbole qui ne veut rien dire dans sa matérialité.

Le signifiant a est la cause matérielle du sujet ϕ , autrement dit, le signifiant a opère comme le support matériel de la structure de $\frac{a}{\phi}$, où le a recèle et garde le ϕ pour que celui-ci ex-siste en tant que la vérité de l'être du sujet. D'ailleurs, cette fonction de faire ex-sister le ϕ est ce que nous devrions assumer comme la tâche la plus essentielle de l'existence de l'homme.

Ce que Heidegger appelle *Verstehen* n'est pas un *comprendre* au sens ordinaire du mot, mais c'est une interprétation [*Auslegung*] où il s'agit d'ex-poser [*aus-legen*] ce qui est

recelé dans le a , c'est-à-dire, d'indiquer la localité de l'être du sujet φ . Donc le *Verstehen* heideggérien est essentiellement la même chose que l'interprétation psychanalytique.

§ 4.3.1.3. La division du sujet

Maintenant, Lacan introduit le terme *division*, par lequel il reprend ce qu'il appelle à la page 835 *refente*. À la page 840, il dit : « Le registre du signifiant [c'est-à-dire, le lieu de l'Autre en tant que trésor du signifiant] s'institue de ce qu'un signifiant [a] représente un sujet [φ] pour un autre signifiant [$\$$]. C'est la structure de toutes les formations de l'inconscient [$\frac{a}{\varphi}$]. Et c'est aussi celle qui explique *la division originelle du sujet* [souligné par le citeur] [$\frac{a}{\varphi}$]. Le signifiant [a], se produisant au lieu de l'Autre non encore repéré [en tant que tel], y fait surgir le sujet de l'être [φ] qui n'a pas encore la parole [mais déjà un parlêtre], mais c'est au prix de le figer [$\frac{a}{\varphi}$]. Ce qu'il y avait là de prêt à parler, – ceci au deux sens que l'imparfait du français donne à l'*il y avait*, de le mettre dans l'instant d'avant : il était là et n'y est plus, mais aussi dans l'instant d'après : un peu plus il y était d'avoir pu y être, – ce qu'il y avait là, disparaît [φ] de n'être plus qu'un signifiant [$\frac{a}{\varphi}$] », et que « l'aliénation réside dans la division du sujet [$\frac{a}{\varphi}$] » (p.841), tandis qu'à la page 835, il dit tout d'abord que « l'effet de langage [consiste en ceci, que] la cause *refend* le sujet » [souligné par le citeur], et puis, « qu'avant que, du seul fait que ça s'adresse à lui ou que ça parle de lui [lui, le parlêtre], il disparaisse comme sujet [φ] sous le signifiant qu'il devient [$\frac{a}{\varphi}$], le sujet n'était absolument rien. Mais ce rien [φ] se soutient à son avènement [$\frac{a}{\varphi}$], maintenant produit par l'appel fait dans l'Autre au deuxième signifiant [qui n'est pas l'autre signifiant $\$,$ mais un deuxième a dans l'Autre]. Effet de langage en ce qu'il naît de cette *refente originelle* [souligné par le citeur] [$\frac{a}{\varphi}$], le sujet traduit une synchronie signifiante [de la métaphore en tant qu'une structure linguistique statique] en cette primordiale pulsation temporelle qui est le *fading* constituant de son identification [$\frac{a}{\varphi}$]. C'est le premier mouvement [c'est-à-dire, l'aliénation] ».

Pour autant que $\mathbb{A} \equiv \varphi$, Lacan (1960, p.820) dit que « le manque [φ] fait l'Autre

inconsistant » et que « l'Autre n'existe pas » comme le lieu de complétude.

Au commencement, le lieu de l'Autre n'est pas encore repéré, et le registre – aussi pourrions-nous dire : le trésor – du signifiant doit d'abord s'instituer par chacun d'un essaim de signifiants a .

Ainsi, au commencement, un signifiant a représente le sujet \varnothing pour un autre signifiant $\$$. Autrement dit, le signifiant a , en tant que cause matérielle du sujet \varnothing , opère comme le support matériel de la structure de $\frac{a}{\varnothing}$, où le a recèle et garde le \varnothing pour faire ex-sister celui-ci à titre de vérité de l'être du sujet.

La structure $\frac{a}{\varnothing}$ est aussi la structure de fixation où le sujet \varnothing qui est impossible à inhiber en principe se fige dans une inertie de plus-de-jour a qui fait à la fois le symptôme qui ne cesse pas de s'écrire et le moi qui insiste dans son narcissisme.

Au sujet de l'imparfait français, Lacan (1960, p.801) dit aussi ceci :

“Cette coupure de la chaîne signifiante est seule à vérifier la structure du sujet $[\frac{a}{\varnothing}]$ comme discontinuité dans le réel. Si la linguistique nous promet le signifiant à y voir le déterminant du signifié, l'analyse révèle la vérité de ce rapport à faire des trous du sens $[a]$ les déterminants de son discours [c'est-à-dire, ce qui est à la place de l'agent-maître].

“C'est la voie où s'accomplit l'impératif que Freud porte au sublime de la gnomique présocratique : *Wo Es war, soll Ich werden*, (...).

“Mais le français dit : Là où c'était... Usons de la faveur qu'il nous offre d'un imparfait distinct. Là où c'était à l'instant même, là où c'était pour un peu, entre cette extinction qui luit encore et cette éclosion qui achoppe, Je peux venir à l'être de disparaître de mon dit $[\frac{a}{\varnothing}]$.”

Ce que Lacan dit de l'imparfait français à la page 840 est aussi un commentaire de cet impératif freudien : « *Wo Es war, soll Ich werden* », qui est en fait précisément un impératif du devenir et que nous pourrions mettre en équivalence à la loi pindarienne du devenir, puisque Lacan dit que Freud le porte au sublime de la gnomique présocratique.

Il s'agit là de ce qu'on appelle *imparfait de tentative* qui désigne une action inachevée ou une tentative échouée. Si Lacan souligne le *français*, c'est parce qu'en allemand, le

war du *Wo Es war* est conjugué en prétérit où on ne distingue pas l'imparfait et le passé simple.

Si nous voulons voir dans l'impératif freudien un équivalent à la loi pindarique, nous dirions : à la place extrême de la vérité de l'être que C'était, que C'est et que Ça sera, Je dois devenir *sainthome* [Ereignis].

Enfin, Lacan nous présente à la page 841 la définition : « l'aliénation réside dans la *division du sujet* que nous venons de désigner dans sa cause [disons, causalité] ». Il nous faudrait lire avec cela ce paragraphe-ci de la page 835 : « Effet de langage en ce qu'il naît de cette *refente originelle*, le sujet traduit une synchronie signifiante en cette primordiale pulsation temporelle qui est le *fading* constituant de son identification. C'est le premier mouvement [c'est-à-dire, l'aliénation] ».

Puisque dans tous ces passages de Lacan, la refente ou la division du sujet se rapportent toujours à la structure de causalité signifiante du sujet : $\frac{a}{\varphi}$, nous pourrions affirmer que ce que Lacan appelle là la division du sujet est ce qui est désigné par la distinction de la place de l'agent *a* et de la place de la vérité φ dans la structure phénoménologique de la vérité de l'être du sujet : $\frac{a}{\varphi}$.

Quand Lacan (1965, p.856) formule que la division du sujet est la « division entre le savoir et la vérité », « le savoir » désigne le S_2 à la place de la vérité φ , tandis que « la vérité » désigne non pas la vérité en auto-celation [*Sichverbergen*], mais la vérité en tant que l'incelatesse [*Unverborgenheit*], c'est-à-dire, l' $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ à la place de l'agent *a*. Que dans *La science et la vérité* le terme *vérité* puisse désigner le *a*, se voit dans l'expression : « la vérité comme cause » (p.869) et dans cette remarque de Lacan (p.875) qui dit que, de la vérité comme cause, « la psychanalyse en accentue l'aspect de cause matérielle ». C'est-à-dire, Lacan traite là la vérité à titre de cause matérielle *a* qui soutient la structure $\frac{a}{\varphi}$ pour que le savoir S_2 existe en tant que savoir inconscient supposé dans la place de la vérité de l'être du sujet.

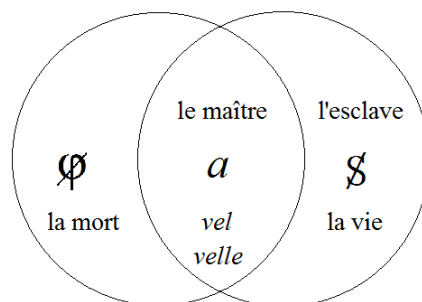
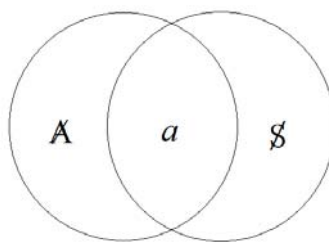
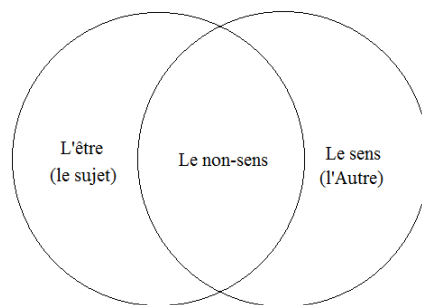
Donc nous pouvons considérer que la division du sujet dans laquelle réside l'opération d'aliénation en tant qu'un premier mouvement de la causation du sujet, c'est la division structurée comme $\frac{a}{\varphi}$.

Si cette division s'appelle *aliénation*, ce n'est pas seulement qu'il s'agit là de la

structure du symptôme au sens le plus général du mot que Lacan appelle *folie* en 1946, mais que, dans cette structure de division, la vérité de l'être du sujet *s'aliène*, c'est-à-dire qu'elle ne se manifeste que par la substitution où la vérité du sujet est représentée par un semblant *autre* que la vérité même.

§ 4.3.1.4. Le *vel* d'aliénation

Avant de passer dans le concept de séparation, Lacan nous expose, aux pages 841 et 842 de la *Position de l'inconscient*, « la structure logique » de l'aliénation, en introduisant un opérateur logique nouveau, accompagné d'une figure à la Venn présentée à la page 192 du Séminaire XI, mais qui n'est pas reprise dans les *Écrits*.



$$\frac{a}{\emptyset} \rightarrow \S$$

L'opérateur de la logique de l'aliénation, lequel Lacan (p.841) appelle « le *vel* d'aliénation », dérive de l'opérateur logique de disjonction, mais il en diffère en ce qu'il « n'impose un choix entre ses termes qu'à éliminer l'un d'entre eux, toujours le même quel que soit ce choix ».

Les deux exemples de cette logique sont ceux de « la bourse ou la vie » et de « la liberté ou la mort ».

À partir de la remarque de Lacan (*ibid.*) qui dit que le *vel* d'aliénation fonctionne *dialectiquement*, nous pouvons nous apercevoir que ces deux exemples de choix de la *logique de l'aliénation* sont équivalents au choix dont il s'agit dans la *dialectique du maître et de l'esclave*.

Pour être maître, il faut choisir la mort. Pourtant, de prime abord et la plupart du temps [*zunächst und zumeist*, dit souvent Heidegger], on choisit la vie à cause de l'angoisse de la mort, de sorte qu'on se contente d'une vie d'esclave sans liberté ni volonté, c'est-à-dire, comme Lacan le dit, « ce qui reste est de toute façon écorné » (*ibid.*).

De même, dans les deux exemples que Lacan nous présente, on choisit, de prime abord et la plupart du temps, la vie d'esclave sans liberté ou sans le sou, et ce, à cause de l'angoisse de la mort.

Enfin, Lacan (pp.841-842) nous dit que, dans la logique de l'aliénation, « notre sujet est mis au *vel* d'un certain sens à recevoir ou de la pétrification. Mais s'il garde le sens, c'est sur ce champ (du sens) que viendra mordre le non-sens qui se produit de son changement en signifiant. Et c'est bien du champs de l'Autre que ce non-sens relève, quoique produit comme éclipse du sujet ».

Nous lisons tout cela à partir de la structure du discours analytique où un signifiant a représente la vérité du sujet \emptyset pour un autre signifiant \S .

Comme nous l'avons vu, le \emptyset désigne l'essence de la mort. L'angoisse de la mort est l'angoisse en face du signifiant a qui représente la mort $\emptyset : \frac{a}{\emptyset}$. C'est-à-dire, c'est le \S à

la place de l'autre-patient-esclave qui pâtit de l'angoisse de la mort que cause le a à la place de l'agent-maître, de sorte que, dans le choix qui s'impose dans la logique de l'aliénation qui n'est rien d'autre que la dialectique du maître et de l'esclave, on se contente, de prime abord et la plupart du temps, de la position de l'esclave $\$$ sans volonté a (cf. § 3.6.2.).

Nous avons vu aussi que les verbes *pétrifier* ainsi que *figer* se rapportaient à la structure de $\frac{a}{\varphi}$ en tant que fixation symptomatique de jouissance substitutive.

Le non-sens est le non-sens de signifiants a qui ne veulent rien dire dans leur matérialité signifiante (*Écrits*, p.840).

« Le changement du sujet en signifiant » ainsi que « l'éclipse du sujet » se rapportent aussi à la structure de $\frac{a}{\varphi}$ en tant que structure d'identification où « le sujet disparaît sous le signifiant qu'il devient » (*ibid.*, p.835).

Donc dans le choix qui se fait selon le *vel* d'aliénation, on choisit la position de $\$$ au détriment de la position de $\frac{a}{\varphi}$ qui est celle de l'existence en tant que manière d'être conforme à l'essentialité originaire. C'est un choix où on évite le choix existentiel qu'ordonne l'impératif catégorique de la conscience, ou, autrement dit, du surmoi.

« Un certain sens à recevoir » dans le choix de la position de $\$$ ne sert point à l'interprétation psychanalytique, puisque, comme le dit Lacan (*ibid.*, p.842), « ce n'est pas l'effet de sens qui opère dans l'interprétation, mais l'articulation dans le symptôme des signifiants [a] (sans aucun sens) qui s'y sont trouvés pris » et qui indiquent la localité de la vérité de l'être du sujet φ en s'en séparant pour qu'elle s'ouvre.

Plutôt, ce que Lacan appelle là le sens est le sens à comprendre imaginairement et psychologiquement tel que, si nous nous contentons de comprendre le sens psychologique, nous restons en-deça du principe du plaisir qui nous empêche d'aller au-delà pour parvenir au moment ontologique de « l'avènement de notre propre être » (*ibid.*, p.844). Ainsi, le sens est là équivalent au plaisir qu'on a dans la renonciation au plus-de-jour a .

Si Lacan (*ibid.*, p.842) dit que « l'inconscient n'a de sens qu'au champ de l'Autre », cela ne veut pas dire qu'on peut chercher dans le champ de l'Autre un sens à comprendre pour une formation de l'inconscient, mais que le terme *inconscient*, considéré sans rapport avec le champ de l'Autre en tant qu'il porte la localité de la vérité de l'être du sujet, ne

désigne rien qui mérite qu'on lui donne plus d'existence qu'à ce que désignerait le mot *in-noir* (*ibid.*, p.830).

Ainsi, à partir de tout cela, et surtout, à partir de la remarque de Lacan (pp.841-842) qui dit que « sur le champ du sens vient mordre *le non-sens qui relève du champ de l'Autre* », nous pouvons considérer que la place du sens dans la figure de la page 192 du Séminaire XI n'est pas le champ de l'*Autre*, mais la place de l'*autre* dans la structure du discours analytique où se situe le §, tandis que la place de l'être du sujet dans la même figure est la place de la vérité de l'être du sujet \varnothing dans la structure du discours analytique. Et le domaine du non-sens *a* relève certainement du lieu de l'Autre qui porte l'abîme de \varnothing .

Donc nous pouvons considérer que la figure de l'aliénation de la page 192 du Séminaire XI et notre figure de l'aliénation sont équivalentes l'une à l'autre.

§ 4.3.2. La séparation

§ 4.3.2.1. *Ichspaltung*

« Venons à la seconde opération (...) [que] nous appellerons : séparation », dit Lacan (*Écrits*, p.842).

Pour déchiffrer ce que Lacan dit du concept compliqué de la séparation, nous supposons au départ que, pour autant que la séparation fait un couple conceptuel avec l'aliénation, la séparation implique la résolution de l'aliénation que Lacan appelle dans sa *Proposition du 9 octobre 1967* la destitution subjective. Pourtant, Lacan dit à la page 844 de la *Position de l'inconscient* que la séparation a pour résultat « le retour de l'aliénation ». Nous supposons que ce va-et-vient de l'aliénation et de la séparation est ce que Lacan appelle, dans la *Position de l'inconscient* ainsi que le Séminaire XI, la pulsation temporelle de la causation du sujet.

Nous avons déjà remarqué qu'aux pages 835-836 des *Écrits*, Lacan parlait de la séparation sans la nommer comme telle, mais sous les noms du « second mouvement » et

du « subornement second » :

“Mais au second [mouvement], le désir faisant son lit de la coupure signifiante où s'effectue la métonymie, la diachronie (dite « histoire ») qui s'est inscrite dans le *fading*, fait retour à la sorte de fixité que Freud décerne au voeu inconscient (dernière phrase de la *Traumdeutung*).

“Ce subornement second ne boucle pas seulement l'effet du premier en projetant la topologie du sujet dans l'instant [entendons : instance] du fantasme ; il le scelle, en refusant au sujet du désir qu'il se sache effet de parole, soit ce qu'il est de n'être autre que le désir de l'Autre.”

Pour le moment, nous laissons ce passage compliqué pour nous l'expliquer un peu plus tard. D'abord nous partons de la page 842 où Lacan commence le développement du concept de la séparation.

Lacan dit qu'il reconnaît dans la séparation « ce que Freud appelle *Ichspaltung* ou refente du sujet », et qu'il saisit là « pourquoi, dans le texte où Freud l'introduit, il la fonde dans une refente non du sujet, mais de l'objet (phallique nommément) ».

En effet, dans son écrit sur l'*Ichspaltung* « sur quoi, dit Lacan (1958a, p.752), la plume de Freud *in articulo mortis* s'est arrêtée », Freud remarque que la division de position subjective de l'enfant qui reconnaît ou méconnaît la réalité du danger de sa propre castration peut avoir pour conséquence le fétichisme où l'objet-fétiche se substitue au phallus manquant de la femme : $\frac{a}{\Phi}$.

C'est-à-dire, l'*Ichspaltung* et le fétiche sont tous les deux déterminés par la même et unique structure qui est la structure phénoménologique de la vérité de l'être du sujet.

Donc nous pouvons poser cette équivalence :

$$\frac{a}{\Phi} \equiv \frac{\text{méconnaissance}}{\text{reconnaissance}}$$

Puisque Lacan reconnaît dans la séparation la structure de l'*Ichspaltung*, la ligne de la

séparation et celle de la division coïncident.

C'est-à-dire, dans la séparation, le a et le \varnothing devraient se séparer l'un de l'autre.

D'ailleurs, Lacan (*Écrits*, p.848) dit que « c'est entre le sein [a] et la mère [\mathcal{A}] que passe le plan de séparation qui fait du sein l'objet perdu en cause dans le désir », ce qui revient à dire que le plan de séparation passe entre le a et le \varnothing , puisque $\varnothing \equiv \mathcal{A}$.

§ 4.3.2.2. Le bord

Alors, au moment de la séparation, nous pourrions « y éprouver la structure du bord dans sa fonction de limite » (*ibid.*, p.842), parce que le trou de la localité du \varnothing s'ouvre à ce moment où le a s'en sépare.

Pourtant, la séparation est à la fois une opération « où se ferme la causation du sujet » (*ibid.*), c'est-à-dire, si le trou s'ouvre, c'est pour se refermer aussitôt en une pulsation temporelle.

Peut-être, il nous faudrait considérer que ce terme *temporel* se rapporte à la temporalité extatique en tant que localité de l'être. C'est-à-dire, ce que Lacan appelle pulsation temporelle ne serait pas temporel au sens ordinaire du mot, mais plutôt structural, et ce serait une sorte de fluctuation structurale de la structure $\frac{a}{\varnothing}$ qui permet l'opération de la séparation.

En tout cas, le bord du trou qui s'ouvre va se tordre, puisque c'est le bord de la bande de Möbius, dans la forme de huit intérieur, et en même temps, cette ligne tordue de huit intérieur « motive l'empiétement de l'inconscient », qui consiste en ceci, que, tout comme dans la figure à la Venn de l'aliénation, le a en tant que domaine du non-sens mord (*cf.* p.841) sur le domaine du \mathcal{S} , ce qui veut dire que cet empiétement de l'inconscient est sa refermeture. Telles sont la pulsation temporelle ou la fluctuation structurale de fermeture et d'ouverture de l'inconscient.

Voilà une image que nous pourrions nous former à partir du premier paragraphe concernant la séparation à la page 842 des *Écrits*.

§ 4.3.2.3. Le subornement

Avant d'entrer dans la forme logique de la séparation, revenons aux deux paragraphes des pages 835-836.

Alors nous remarquons que, si Lacan parle là du second mouvement, l'opération de la séparation proprement dite n'est pas décrite comme telle. En revanche, Lacan nous présente ce qu'est le désir inconscient comme tel.

Que « le désir fasse son lit de la coupure signifiante » veut dire que le désir \varnothing se cache dans la coupure signifiante $a : \frac{a}{\varnothing}$.

« La sorte de fixité que Freud décerne au voeu inconscient » désigne « l'indestructibilité du désir inconscient » (*Écrits*, p.518), le concept que Lacan formule, comme il le dit, à partir de la dernière phrase de la *Traumdeutung* : « Certes, puisque le rêve nous représente un désir comme accompli, il nous mène dans l'avenir ; mais à cause du désir indestructible [*der unzerstörbare Wunsch*], cet avenir que le rêveur tient pour présent est formé à l'image du passé » (Freud, 1900, p.626).

Nous voyons dans cette phrase de Freud que, dans la métonymie diachronique ou diachronie métonymique – les deux termes étant synonymes dans le présent contexte – que constitue l'indestructibilité du désir inconscient, il s'agit d'une sorte d'*histoire* du sujet – *die Geschichte des Seins* – qui n'est pas une histoire au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire, chronologique, mais une histoire en tant que la temporalité extatique \varnothing même qui est certainement inscrite dans le *fading* $\frac{a}{\varnothing}$.

Si le désir fait retour simplement sur les *rails* déjà tout faits *de la métonymie* (*cf. Écrits*, p.518), ce n'est qu'un « subornement second » que constitue « l'automatisme de répétition » (*Écrits*, p.11).

Même s'il y a un moment de la séparation où s'ouvre l'inconscient, autrement dit, un moment où la coupure a se manifeste comme telle à titre de représentant de l'être du sujet, cette topologie du sujet se fait projeter tout de suite dans l'instance du fantasme qui referme l'inconscient, autrement dit, qui rétablit l'aliénation.

Voilà ce que veut dire cette expression : « le subornement second boucle l'effet de

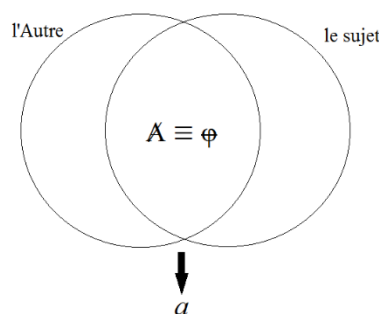
l'aliénation en projetant la topologie du sujet dans l'instance du fantasme ».

Et si le mouvement de répétition de *Wiederholungszwang* scelle l'effet de l'aliénation, c'est parce que, dans cet automatisme, le désir de l'Autre \mathcal{A} ne se fait pas reconnaître comme le désir originaire du sujet φ , autrement dit, qu'il subsiste la méconnaissance de l'équivalence $\mathcal{A} \equiv \varphi$, que l'*Ereignis* en tant que désaliénation n'a pas lieu.

Voilà ce que veut dire cette expression : « le subornement second scelle l'effet de l'aliénation, en refusant au sujet du désir qu'il sache que le désir de l'Autre n'est rien d'autre que son propre désir » en tant que sa propre essentialité originaire.

§ 4.3.2.4. La logique de la séparation

Alors, reprenons notre lecture de la page 842 à partir de la quatrième ligne d'en bas. Il s'agit maintenant de la logique de la séparation.



Si nous pouvons nous former une figure à la Venn de la logique de la séparation, il ne s'agit plus là de la réunion, mais d'une sorte d'intersection que nous pourrions appeler *intersection négative* qui se définit par la conjonction négative : « ni à –, ni à – » (p.843), c'est-à-dire, si on parle en termes de la théorie des ensembles, les éléments de cette intersection négative n'appartiennent ni à l'ensemble *Autre* ni à l'ensemble *Sujet*.

Alors que, dans la figure à la Venn de l'aliénation, un domaine correspond de façon bi-univoque à une place dans le discours analytique, ce n'est plus le cas dans la figure de la séparation.

Le domaine de l'intersection qui se marque par $\mathcal{A} \equiv \varphi$ est « une part prise du manque

au manque » (pp.842-843). Ce domaine n'est plus la place de l'agent comme dans l'aliénation, mais la place de la vérité de l'être, où l'Autre en tant que \mathcal{A} et le sujet en tant que φ ne font qu'un immédiatement dans la pleine jouissance impossible, c'est-à-dire, sans la médiation nécessaire du plus-de-jouir a qui, séparé du φ , choisit de la place de l'agent qu'il occupe dans la structure de $\frac{a}{\varphi}$, comme Lacan le dit :

“c'est de l'Autre que choisit le (a) comme en l'Autre s'ouvre la béance du ($-\varphi$)” (1967a, p.586) ;

“l'objet (a) [est] à choisir du trou de la bande [de Möbius]” (1972, p.487).

Par là « le sujet vient à retrouver dans le désir de l'Autre [\mathcal{A}] son équivalence à ce qu'il est comme sujet de l'inconscient [φ] » (*Écrits*, p.843), c'est-à-dire, l'aliénation est résolue, et la reconnaissance de $\mathcal{A} \equiv \varphi$ a lieu.

§ 4.3.2.5. La pulsion de mort

« Par cette voie [de la séparation] le sujet se réalise [non pas symboliquement, mais réellement] dans la perte [φ], où il a surgi [au moment de l'aliénation] comme inconscient [$\frac{a}{\varphi}$], par le manque qu'il produit dans l'Autre [$\mathcal{A} \equiv \varphi$] » (*Écrits*, p.843).

En termes freudiens, la séparation proprement dite où le sujet se réalise à titre de perte pure φ est la pleine satisfaction de la pulsion de mort, puisque le φ est l'essence de la mort. En termes heideggériens, la séparation est l'anticipation de la mort en tant que notre propre essentialité originaire.

« Un *ni à* – est ici appelé à remplir un autre *ni à* – » (*ibid.*), c'est-à-dire, il s'agit de la demande de la pulsion de mort [*Triebanspruch*] ou, dans la terminologie heideggérienne, de la demande de l'être [*Anspruch des Seins*]. Et dans cette demande – selon l'expression imagée de Lacan – le désir de l'Autre \mathcal{A} appelle le désir du sujet φ à le remplir.

À cet appel répond Empédocle dont la légende antique dit qu'il s'est jeté dans l'abîme enflammé du cratère de l'Etna.

En ce qui concerne cet acte d'Empédocle, nous pourrions nous référer à une pièce inachevée de Hölderlin, *La mort d'Empédocle*, notamment, à un passage des paroles d'Empédocle dans la scène III de la troisième version de cette pièce :

Alors m'a saisi de frisson la signification :

C'est le Dieu qui avait quitté mon peuple !

Je L'ai écouté, et vers les étoiles silencieuses

J'ai levé mes yeux, où Il est descendu.

Et je suis parti Le racheter.

(...),

maintenant que le cœur de la terre

se lamente sur sa solitude absolue,

et que la mère obscure, en se souvenant de la unité d'autrefois,

tend vers l'éther ses bras de feu,

et que le Maître vient dans sa gloire,

alors nous Le suivons, pour démontrer que nous sommes

parents avec Lui, en descendant dans les flammes sacrées.

(...)

O génies, vous

qui étiez proches de moi au début de ma vie,

vous qui anticipez l'avenir lointain, je vous remercie

de m'avoir donné de finir ici d'innombrables souffrances,

libéré des autres devoirs,

dans la mort libre, obéissant la loi divine !

Da faßte mich die Deutung schaudernd an :

Es war der scheidende Gott meines Volks !

Den hört ich, und zum schweigenden Gestirn

Sah ich hinauf, wo er herabgekommen.
Und ihn zu sühnen, ging ich hin.
(...),
wenn itzt zu einsam sich
Das Herz der Erde klagt und eingedenk
Der alten Einigkeit die dunkle Mutter
Zum Aether aus die Feuerarme breitet
Und itzt der Herrscher kömmt in seinem Strahl,
Dann folgen wir, zum Zeichen, daß wir ihm
Verwandte sind, hinab in heilige Flammen.
(...)
O euch, ihr Genien,
Die ihr, da ich begann, mir nahe waret,
Ihr Fernentwerfenden! euch dank ich, daß ihr mirs
Gegeben habt, die lange Zahl der Leiden
Zu enden hier, befreit von andrer Pflicht
In freiem Tod, nach göttlichem Gesetze!

Le mot *signification* [Deutung] désignerait ce qu'on appelle dans la psychiatrie *Bedeutungserlebnis*, l'expérience qu'aurait dû avoir surtout au début de sa maladie Hölderlin de l'*Unheimlichkeit* indéfinissable, c'est-à-dire, ce qu'on appelle *Wahnstimmung* ou *Anmutungserlebnis*, tension angoissante *sui generis* qui précède l'éclosion des symptômes d'hallucination ou de délire. Dans cette angoisse se manifeste la *Bedeutung* \varnothing , dont nous pouvons retrouver la phénoménologie dans certains des poèmes de Hölderlin qui nous la présente comme une sorte de théophanie.

Le Dieu ou les dieux de Hölderlin sont des dieux qui l'ont quitté ou qui ont fui de lui, c'est-à-dire, qui se cachent dans leur ~~être~~ et qui, en tant que tels, sont sur le point de se manifester : « maintenant que le Maître vient dans sa gloire ». Ses dieux qui se cachent et se manifestent à la fois, nous pourrions les appeler dieux phénoménologiques : $\frac{a}{\varnothing}$.

Racheter Dieu, *Gott sühnen* – que veut dire cela ? Si Empédocle qui parle là à la place

de Hölderlin rachète Dieu, c'est parce que Dieu a péché.

En effet, Hölderlin met en cause le péché de Dieu [Gottes Fehl] dans le dernier strophe de son poème *Vocation du poète* [Dichterberuf] :

Mais l'homme reste seul, comme il doit le faire,
sans crainte devant Dieu, la simplicité le protège,
et il n'a besoin d'aucune arme ni d'aucune
ruse, aussi longtemps que le péché de Dieu l'aide.

Furchtlos bleibt aber, so er es muß, der Mann
Einsam vor Gott, es schützt die Einfalt ihn,
Und keiner Waffen braucht's und keiner
Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft,

Ainsi, Hölderlin expie le péché de Dieu et le péché de Dieu aide Hölderlin.

S'il l'expie, c'est parce qu'il le reconnaît comme son propre péché. Et c'est parce qu'il le reconnaît et assume comme son propre péché, Dieu en tant que pécheur aide Hölderlin.

Si nous formalisons le péché de Dieu par le mathème \mathcal{A} et le sujet de Hölderlin par le φ , nous retrouvons là exactement ce que dit Lacan (*Écrits*, p.843) : « le sujet vient à retrouver dans le désir de l'Autre [\mathcal{A}] son équivalence à ce qu'il est comme sujet de l'inconscient [φ] ».

Et par cette la reconnaissance de $\mathcal{A} \equiv \varphi$, Hölderlin peut se dire qu'il est parent avec Dieu.

Alors, libéré des devoirs humains et n'obéissant que la loi divine, Empédocle se réalise dans la mort libre en tant que l'essentialité originnaire de l'homme, tandis que Hölderlin remet son être définitivement entre les mains de ses dieux qui le visitent.

Enfin, Lacan (*ibid.*) dit que dans l'acte d'Empédocle « il s'agit d'un vouloir. Le *vel* fait retour en *velle* ». Peut-être ce mot *vouloir* est susceptible de deux interprétations, c'est-à-dire, au sens du désir φ et au sens de la volonté a que Hölderlin appelle la loi divine et Kant appelle la loi morale. Et par ce double sens du mot *vouloir* – *velle* en latin –, Lacan

réintroduit le *vel* d'aliénation, puisque c'est un retour de l'aliénation qui constitue la fin de l'opération de séparation.

§ 4.3.2.6. Une sotériologie psychanalytique

§ 4.3.2.6.1. La résurrection

Alors, Lacan dit qu'il va détailler « le procès » de l'opération de séparation.

Dans ce passage qui va de la ligne neuf de la page 843 jusqu'à la ligne dix-huit de la page 844, nous voyons que ce procès de l'opération de séparation n'est rien d'autre que celui de l'*Ereignis*-sainthome, et que, dans l'*Ereignis*-sainthome, il s'agirait de ce qu'on appelle *résurrection* dans la théologie chrétienne.

Nous n'hésitons pas d'entrer dans la théologie, puisque Lacan (*Écrits*, p.833) dit que « [plutôt que de] rentrer au bercail de la < psychologie générale > (...), la psychanalyse eût mieux fait d'approfondir son éthique et de s'instruire de l'examen de la théologie ».

D'abord Lacan (p.843) dit que, si la séparation proprement dite consiste dans la réalisation-anticipation de la mort \varnothing , à la fin de l'opération de séparation, « *separare*, séparer, se termine en *se parere*, s'engendrer soi-même », et que, pour pouvoir le dire, il profite du « glissement du sens d'un verbe à l'autre, [lequel] glissement est fondé dans leur commun appariement à la fonction de la *pars* ».

En effet, le *separare* veut dire *mettre à part*, et le *parere* (*pario*) qui veut dire d'abord – comme Lacan le remarque – *procurer*, et puis, *enfanter*, aurait aussi un rapport étymologique avec le mot *pars*.

Ainsi, « le sujet procède de sa partition à sa parturition. Et ceci n'implique pas la métaphore grotesque qu'il se mette au monde à nouveau ».

Nous voyons là Lacan faire allusion au chapitre trois de l'Évangile selon saint Jean où, à Jésus qui lui dit : « εὐὐ μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ » [à moins de naître *d'en haut / de nouveau*, nul ne peut voir le Royaume de Dieu], Nicodème pose la question : « πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέροντων ; μὴ δύναται

εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι ; » [comment un homme pourrait-il naître s'il est vieux ? Pourrait-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et naître ?]

Si Nicodème dit là quelque chose de grotesque, c'est parce que, comme on l'indique dans la note en bas de page de la *Traduction oecuménique de la Bible*, le mot ἄνωθεν qui se trouve dans la parole de Jésus a deux sens : *d'en haut* et *de nouveau*. Là où Jésus dit que, pour voir le Royaume de Dieu, il faut naître d'en haut, Nicodème entend un « naître de nouveau ».

À celui-ci explique donc Jésus : « ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστι. (...) τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶ πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος » [nul, s'il ne naît d'eau et d'Esprit – allusion au baptême – , ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. (...) L'Esprit / vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit].

Donc, si la nouvelle parturition du sujet a lieu à la fin de l'opération de séparation, elle serait « spirituelle », et non pas « charnelle ».

Et si Lacan dit qu'à ce moment-là « le sujet peut se procurer un état civil », il ne s'agirait pas d'obtenir une nationalité au sens ordinaire du mot, mais cet « état civil » serait celui du « Royaume de Dieu ».

C'est pourquoi « rien dans la vie d'aucun ne déchaîne plus d'acharnement à y arriver. Pour être *pars* [c'est-à-dire, appartenir au Royaume des cieux], il sacrifierait bien une grande part de ses intérêts [terrestres] », dit Lacan.

Donc la séparation qui va de la mort anticipée à la nouvelle naissance nous invite à revenir sérieusement à ce qu'on appelle *résurrection* dans la théologie chrétienne. Et pour cela, nous ne pensons pas, bien sûr, que la résurrection soit quelque chose qui n'aurait lieu qu'après la mort biologique, mais qu'elle concerne notre existence même, comme on dit dans le *Catéchisme de l'Église catholique* :

“La « résurrection de la chair » signifie qu’il n’y aura pas seulement, après la mort, la vie de l’âme immortelle, mais que même nos « corps mortels » (Rm 8,11) reprendront vie” (990).

En tout cas, la mort devrait précéder la résurrection. Alors, quelle mort ? C’est une mort anticipée, comme Jésus dit que les chrétiens « ne sont pas du monde, comme je ne suis pas du monde » [οὐκ εἰσὶν ἐκ τοῦ κόσμου, καθὼς ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου] (Jn 17,14.16).

Les chrétiens ne sont plus de ce monde, c’est-à-dire, ils sont déjà morts dans leurs rapports avec ce monde, puisqu’ils ont été crucifiés, comme saint Paul dit : « Χριστῷ συνεσταύρωμαι » [je suis crucifié avec le Christ] (Ga 2,19). C’est que le baptême qui signifie en grec l’immersion dans l’eau symbolise la mort du Christ crucifié, comme saint Paul le dit dans les versets 3-8 du chapitre six de son *Épître aux Romains* :

« ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν » [nous tous qui avons été immergés dans le Christ Jésus (au moment de notre baptême), nous avons été immergés dans sa mort] ;

« συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον » [en effet, nous avons été ensevelis avec lui par l’immersion dans la mort] ;

« σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ » [nous sommes devenus connaturels à la similitude de sa mort] (sa humilité aurait empêché saint Paul d’oser dire simplement que nous sommes devenus connaturels à la mort du Christ et à sa résurrection) ;

« ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας » [notre vieil homme a été crucifié avec le Christ pour que soit détruit notre corps de péché].

Cette mort anticipée dans le baptême est la condition nécessaire de la résurrection. C'est pour autant que nous sommes morts par l'immersion dans la mort du Christ que nous pouvons être ressuscités comme le Christ l'a été, comme le dit saint Paul dans le même passage :

« εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα » [car, si nous sommes devenus connaturels à la similitude de sa mort, nous serons aussi connaturels à la similitude de sa résurrection] ;

« εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ » [mais si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui].

Dans les phrases citées de saint Paul, le temps de notre résurrection est au futur. Nous sommes dans l'*attente* du moment de la résurrection, comme on dit dans le *Catéchisme de l'Église catholique* :

“Dans la mort, *séparation* de l'âme [Φ] et du corps [a], le corps de l'homme tombe dans la corruption, alors que son âme va à la rencontre de Dieu, tout en demeurant en *attente* d'être réunie à son corps glorifié [$\frac{a}{\Phi}$]. Dieu dans sa Toute-Puissance rendra définitivement la vie incorruptible à nos corps en les unissant à nos âmes, par la vertu de la Résurrection de Jésus” (997) [soulignés par le citeur].

Pourtant, la résurrection peut se dire aussi au parfait, comme on dit dans le même *Catéchisme* :

“S'il est vrai que le Christ nous ressuscitera « au dernier jour » (Jn 6,40), il est vrai aussi que, d'une certaine façon, nous sommes déjà ressuscités avec le Christ. En effet, grâce à l'Esprit Saint, la vie chrétienne est, dès maintenant sur terre, une participation à la mort et à la Résurrection du Christ” (1002).

Et si nous lisons dans la Bible :

« συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισματῷ, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε » [vous êtes ensevelis avec le Christ au moment du baptême, auquel moment vous avez été aussi ressuscités avec lui] (Col 2,12) ;

« καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ, – χάριτί ἐστε σεσωσμένοι –, καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ » [et nous qui étions morts à cause de nos fautes, Dieu nous a donné la vie avec le Christ, – c'est par grâce que vous êtes sauvés –, et Dieu nous a ressuscités avec lui, et fait asseoir avec lui dans les cieux, en Jésus Christ] (Ep 2,5-6) ;

« ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν » [celui qui écoute ma parole et croit en celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle ; il ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie] (Jn 5,24),

nous voyons que le temps de la résurrection est soit à l'aoriste, soit au parfait, soit au présent. En plus, même dans un seul passage, nous trouvons à la fois l'aoriste et le futur :

« Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ, τὰ ἄνω ζητεῖτε, οὗ ὁ Χριστὸς ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος· τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. ἀπεθάνετε γάρ καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ· ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ » [Si, en effet, vous avez été ressuscités avec le Christ, recherchez ce qui est en haut, là où est le Christ, assis à la droite de Dieu. Ayez souci [*Sorge* heideggérienne] de ce qui est en haut, non pas sur la terre. Car *vous êtes morts*, et *votre vie est cachée* [le même verbe que le φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ d'Héraclite] avec le Christ *en Dieu*. Quand le Christ, votre vie, paraîtra, alors vous aussi, vous paraîtrez avec lui en gloire] (Col 3,1-4) [soulignés par le citeur].

Ainsi, nous pourrions dire que la temporalité de la résurrection et de la vie éternelle est la temporalité heideggérienne qui est l'unité extatique de l'avenir, de l'essentialité d'*était* [*Gewesenheit* : nous pourrions dire *étaitence*, à la place d'essence] et du présent (cf. Heidegger, 1927a, p.329 ; 1927b, p.437).

Ou plutôt c'est à partir de sa réflexion sur l'existence chrétienne dans ses rapports avec le temps du salut que Heidegger est arrivé à la formulation de son concept de la temporalité à titre de sens de l'être, comme nous pouvons en trouver des traces dans ses commentaires des épîtres pauliniennes qu'il fait dans son cours du semestre d'hiver 1920-21, et dans lesquels il dit par exemple : « la religiosité chrétienne vit la temporalité comme telle » [*die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche*] (Heidegger, 1920-21, p.80), « la réponse de Paul à la question concernant le quand de la *παρουσία* est donc l'exigence d'être vigilant et sobre [*γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν* (1Th 5,6), et ce, pour attendre le moment de la *παρουσία*] » [*Die Antwort des Paulus auf die Frage nach dem Wann der παρουσία ist also die Aufforderung, zu wachen und nüchtern zu sein*] (*ibid.*, p.105), « *le sens de la temporalité se définit à partir du rapport fondamental à Dieu*, de sorte qu'en effet, ce ne sont que ceux qui vivent la temporalité en pratique qui puissent comprendre l'éternité. Ce n'est qu'à partir de ces relations de pratique que *le sens de l'être de Dieu* [Φ] puisse se définir » [*Der Sinn der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Grundverhältnis zu Gott*, so allerdings, daß die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt. Erst aus diesen Vollzugszusammenhängen kann *der Sinn des Seins Gottes* bestimmt werden] (*ibid.*, p.117) [soulignés par le citeur].

Saint Paul dispose de termes qui indiquent l'ex-sistence chrétienne dans la temporalité extatique : attente et espérance. Dès le premier chapitre de sa *Première épître aux Thessaloniens* qui est le plus ancien écrit du Nouveau Testament, il emploie des expressions telles que *ὑπομονή τῆς ἐλπίδος* [persévérance de l'espérance] et *ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ* [attendre le Fils de Dieu]. Et dans son *Épître aux Romains* (8,18-25), il dit :

« Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς. ἢ γὰρ ἀποκαρδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν

τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἐκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν· οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὁ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει ; εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα » [J'estime en effet que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la révélation qui sera faite pour nous de la gloire. Car l'expectation qu'a la création *attend* avec impatience la révélation des fils de Dieu. Si la création a été livrée au pouvoir du néant – non de son propre gré, mais par l'autorité de celui qui l'a livrée –, c'est dans l'*espérance* qu'elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous savons en effet que toute la création gémit et souffre ensemble dans les douleurs de l'enfantement encore maintenant. Non seulement la création, mais nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, *attendant* l'adoption, la délivrance pour notre corps. Car *c'est en espérance que nous avons été sauvés*. Or, l'espérance déjà vue, ce n'est plus espérance. Ce qu'on voit, comment l'espérer encore ? Mais si nous *espérons* ce que nous ne voyons pas, nous *attendons* en persévérance].

Ainsi, tout cela serait résumé dans cette phrase qui nous situe d'emblée dans l'unité extatique de l'avenir, du présent et de l'*étaitence* : « τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν » [c'est en espérance que nous avons été sauvés].

La temporalité extatique de la résurrection n'est rien d'autre que la localité de l'existence \varnothing .

Quant au *a*, dans la résurrection, notre corps corruptible serait transfiguré en corps de gloire, comme saint Paul dit :

« ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ » [nous attendons le Seigneur Jésus Christ

qui transfigurera notre corps de bassesse pour le rendre conforme à son corps de gloire] (Ph 3,20-21).

À la place du verbe μετασχηματίζειν employé là par saint Paul, les évangélistes disent μεταμορφοῦν (Mt 17,2 ; Mc 9,2), lequel verbe on traduit par *transfigurer* en français et par *verklären* en allemand. Le verbe *verklären* qui est dérivé de l'adjectif *klar* a l'avantage d'indiquer directement la clarté éblouissante du Christ glorifié dans sa transfiguration.

Dans cette phrase-là, saint Paul emploie le verbe *transfigurer* au futur, mais c'est le futur de l'attente extatique : « nous attendons le Seigneur Jésus Christ ».

Le corps de ceux qui existent dans l'attente et dans l'espérance de la résurrection est, dans la temporalité extatique, dès maintenant, transfiguré en corps de gloire symmorphé à celui du Christ glorifié.

L'attente et l'espérance constituent l'essence de l'existence chrétienne. Attendre et espérer, c'est exister dans la structure de $\frac{a}{\varphi}$ où le corps transfiguré *a* fait ex-sister la παρουσία du Christ φ . Celui qui existe d'une telle manière est ressuscité dans la temporalité extatique, puisqu'il porte en lui-même la vie éternelle du Christ ressuscité.

Dans ses épîtres, Paul appelle *saints* ceux qui existent dans cette position de l'attente et de l'espérance.

Il reste encore un autre mot paulinien à souligner ici : ὑπομονή, qui se trouve dans la proposition « δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα » [nous attendons en persévérance] (Rm 8,25). On le traduit dans la TOB par *persévérance* qui se retrouve dans des textes de Lacan, et Luther le traduit par *Geduld* (patience) qui a rapport avec les termes *ausstehen* [endurer, supporter] et *Verhaltenheit* [retenue, au sens de retenir l'angoisse pour ne pas paniquer] que Heidegger emploie maintes fois dans ses *Apports à la philosophie*.

Pour que nous puissions ὑπομένειν, persévérer dans l'espérance et endurer l'attente, nous devons retenir et contenir dans la *Verhaltenheit* l'angoisse et la joie débordantes à la manière du processus primaire freudien que provoquerait l'annonce de la παρουσία du Christ.

Ainsi, dans la ὑπομονή, il s'agit de ce que Heidegger appelle en 1927 *Grundbefindlichkeit* [affection fondamentale] et en 1936 *Grundstimmung* [affect

fondamental], c'est-à-dire, affect retenu et contenu dans la structure fondamentale de $\frac{a}{\phi}$.

La παρουσία que nous attendons et espérons est pourtant le moment apocalyptique angoissant qui nous surprend, d'autant plus que Jésus nous dit : « γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστὶν ἐπὶ θύραις. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ πάντα ταῦτα γένηται » [sachez que c'est proche, à vos portes. En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas jusqu'à ce que tout cela arrive] (Mc 13,29-30), et que « ἡ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται » [le jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit] (1Th 5,2), c'est-à-dire, que « περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ » [en ce qui concerne ce jour ou cette heure, nul ne connaît quand cela arrive, ni les anges du ciel, ni le Fils, personne sinon le Père] (Mc 13,32).

On pourrait se paniquer de l'annonce de l'imminence de la παρουσία imprévisible, comme l'indique ce passage de la Bible : « ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν, εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοῦς μηδὲ θροεῖσθαι μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου » [au sujet de la venue de notre Seigneur Jésus Christ et de notre rassemblement auprès de lui, nous vous demandons, frères, de ne pas tomber vite dans l'agitation déraisonnable, ni de ne vous effrayer d'aucun esprit, d'aucune parole, ni d'aucune lettre qui seraient présentés comme venant de nous, et qui vous diraient que le jour du Seigneur a déjà commencé] (2Th 2,1-2).

Si saint Paul nous exhorte ainsi à la vigilance et à la sobriété (1Th 5,6) et au calme (2Th 3,12), il s'agit de retenir et de contenir l'excitation affective dans la *Grundstimmung der Verhaltenheit* [affect fondamental de retenue] (e.g. Heidegger, 1936-38, p.8) pour persévérer dans l'attente et l'espérance de la παρουσία et de la vie éternelle.

Ainsi, par cette étude du concept théologique de la résurrection, nous voyons maintenant plus clairement ceci : ce qui a lieu dans le procès de la séparation où « le sujet procède de sa partition à sa parturition », c'est *primo* la destitution du *a* qui choisit de sa place de l'agent-maître qu'il occupe dans la structure $\frac{a}{\phi}$, de sorte que la jouissance-

ersatz [Ersatzbefriedigung] figée dans le symptôme se résout. Cette destitution est la séparation proprement dite. Pour autant que la localité extatique du φ s'ouvre par là comme telle, la séparation du a et du φ est équivalente à la mort anticipée dans le baptême où on s'immerge dans la mort du Christ crucifié.

Secundo, par la rejonction du a et du φ se forme à nouveau la structure $\frac{a}{\varphi}$. Quoique Lacan (*Écrits*, p.844) dise que « la séparation représente le retour de l'aliénation », cette rejonction ne pourrait pas être un simple retour dans un état d'aliénation avant l'expérience analytique. Le a qui était le signifiant opaque et impur du plus-de-jour avant l'analyse est maintenant transfiguré – *verklärt* – par le procès analytique pour devenir clair et pur, c'est-à-dire, le a est maintenant la clairière même.

Et ce qui est plus important, c'est ceci : nous ne sommes plus dans la position $\$$ de pâtir du symptôme, mais maintenant nous sommes nous-même le symptôme, nous *existons* comme le symptôme $\frac{a}{\varphi}$. Une sorte de désaliénation du symptôme a lieu. Pour autant que la séparation implique un retour de l'aliénation, c'est une aliénation désaliénée, pour ainsi dire.

Ce symptôme désaliéné est ce que Lacan appelle *sinthome*.

Et pour autant que la rejonction du φ avec le a clarifié et purifié dans la structure $\frac{a}{\varphi}$ est équivalente à la résurrection glorieuse dans la vie éternelle divine, le *sinthome* peut s'écrire *sainthome*.

Pour exister comme *sinthome*, il faut receler le φ dans l'affect fondamental de la retenue : $\frac{a}{\varphi}$.

Tel serait le salut psychanalytique.

Cet évènement du salut qui pourrait avoir lieu à la fin de l'expérience psychanalytique à titre de transfiguration et de désaliénation du symptôme, Lacan l'appelle *séparation* et Heidegger l'appelle *Ereignis*.

§ 4.3.2.6.2. La rédemption

Nous allons quitter ici momentanément le texte de la *Position de l'inconscient* pour

étudier un autre aspect du salut que nous n'avons pas encore abordé : la rédemption.

Dans la section 3.6.2.2, nous avons cité ce passage de Lacan (1958/60, pp.682-683) :

“C'est ce qui permettra [au a] de prendre *au terme vrai de l'analyse* sa valeur éléctive, de figurer dans le fantasme ce devant quoi le sujet se voit *s'abolir* [destitution] en *se réalisant* comme désir [\varnothing]. Pour accéder à ce point *au-delà* de la réduction des idéaux de la personne, c'est comme objet a du désir [de l'Autre] (...) que le sujet est appelé à *renaître* [résurrection : $\frac{a}{\varnothing}$] pour savoir s'il veut ce qu'il désire... Telle est la sorte de vérité qu'avec l'invention de l'analyse, Freud amenait au jour. C'est là un champ où *le sujet, de sa personne, a surtout à payer pour la rançon de son désir*. Et c'est en quoi la psychanalyse commande une révision de l'éthique” [soulignés par le citeur].

Remarquons le verbe *appeler* qui se trouve aussi dans cette phrase que nous avons lue de la *Position de l'inconscient* : « Un *ni à* – est ici appelé à remplir un autre *ni à* – » (p.843).

Cet appel est celui de la pulsion de mort, autrement dit, la demande de l'être [Anspruch des Seins] qui nous appelle à exister comme saint-thomé : $\frac{a}{\varnothing}$.

Et cet appel exige aussi que « nous payions de notre personne pour la rançon de notre désir ». Nous prenons à la lettre cette expression : « payer de sa personne ». Alors la demande de l'être veut que nous livrions [übereignen] notre propre personne a pour nous racheter nous-même \varnothing , de sorte que l'*alienum* de l'aliénation se résouse en *eigen* [de nous-même] de l'*Ereignis* : désaliénation.

Comme nous l'avons vu, par la bouche d'Empédocle, Hölderlin dit qu'il rachète l'Autre. C'est-à-dire, il expie le péché de l'Autre comme son propre péché. C'est ce que l'Autre veut qu'il fasse. Et dans le désir de l'Autre, le sujet reconnaît l'équivalence de $\mathcal{A} \equiv \varnothing$ (cf. *Écrits*, p.843). Le rachat du \mathcal{A} est la même chose que le rachat du \varnothing .

Dans le même sens que le mot *rançon*, c'est-à-dire, ce pour quoi nous devons payer afin de nous retrouver dans notre propre essentialité originare, Lacan emploie aussi le mot *dette* :

“la *dette symbolique* dont le sujet est responsable comme sujet de la parole” (1955b, p.434) ;

“Si l’analyse a un sens, le désir n’est rien d’autre que ce qui supporte le thème inconscient, l’articulation propre de ce qui nous fait nous enraciner dans une destinée particulière, laquelle *exige avec insistance que la dette soit payée*, et il revient, il retourne, et nous ramène toujours dans un certain sillage, dans le sillage de ce qui est proprement notre affaire” (1959-60, p.368) ;

“[le] fantasme vous *demande de vous mettre en règle avec vos désirs*” (1962, p.779).

C’est le citeur qui souligne. Dans la dernière phrase, quoique le mot *dette* ne s’y trouve pas comme tel, l’idée en est bien connotée dans l’expression : « en règle avec ».

La dette dont il s’agit est appelée symbolique, parce que c’est la parole *a* qui à la fois engendre et recouvre cette dette, comme Lacan (1955b, p.435) dit : « la parole sait recouvrir la dette qu’elle engendre ». C’est-à-dire, le *a* est à la fois la cause de l’endettement et du rachat.

Et il s’agit de la dette au sens du mot allemand *Schuld* qui signifie à la fois *dette* et *culpabilité* : Celui qui est endetté est jugé *schuldig* [coupable] par le surmoi *a* à titre d’instance de la conscience morale.

Ce terme *Schuld* qui se trouve fréquemment dans les textes de Freud où il traite le sentiment inconscient de culpabilité, Heidegger l’emploie aussi dans les sections 54-60 de son *Être et temps* où il traite la conscience morale. Il ne définit pas là la culpabilité comme transgression d’un devoir ou d’une loi, mais comme une essence existentielle de l’être-là :

“Donc nous déterminons formellement l’idée existentielle du « coupable » ainsi : être la cause pour un être qui se détermine par un non – c’est-à-dire, *être la cause d’une nullité*”
[Die formal existenziale Idee des »schuldig« bestimmen wir daher also : Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*] (1927a,

p.283) ;

“Ce n’est pas que l’ « être coupable » ne soit que le résultat d’un acte coupable, mais au contraire : celui-ci n’est possible qu’ « à cause » de l’ « être coupable » originaire” [*Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt : diese wird erst möglich »auf Grund« eines ursprünglichen Schuldigseins*] (*ibid.*, p.284).

Là où il dit en 1927 « l’être qui se détermine par un non », il dira en 1936 qu’ « à l’essence de l’être appartient le non » [*Zum Wesen des Seyns gehört das Nicht*] (Heidegger, 1936-38, p.267). C’est-à-dire, il s’agit de *das Sein*, l’être, que nous formalisons par le mathème \varnothing .

Et il dit qu’il y a la cause de l’être, laquelle il appelle « ursprüngliches Schuldigsein ». C’est-à-dire, cet « être coupable » originaire est la cause de l’être. Nous pouvons formaliser cette proposition par notre mathème $\frac{\text{être}}{\text{être}}$ qui est équivalent au mathème $\frac{a}{\varnothing}$.

Nous retrouvons là le *a* en tant que cause matérielle de la vérité de l’être du sujet \varnothing .

Ce que Lacan appelle la dette symbolique n’est rien d’autre que cet *ursprüngliches Schuldigsein*. Par ces termes, ils essaient, tous les deux, de reformuler des points de vue soit ontologique, soit psychanalytique, les concepts théologiques du péché originel et de la rédemption en tant que libération de celui-ci.

Si saint Paul dit que « διὰ τοῦτο ὡσπερ δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον » [parce que, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, de même la mort a atteint tous les hommes, comme quoi tous ont péché...] (Rm 5,12), cette idée théologique du péché originel mythifie le réel du \varnothing (*cf.* Lacan, 1964a, p.853). C’est-à-dire, par la notion du péché originel se désigne la structure de $\frac{a}{\varnothing}$ en tant que la structure de l’aliénation fondamentale, où le péché originel *a* représente la mort \varnothing .

Si Lacan (1955b, p.435) dit que « la parole sait recouvrer la dette qu’elle engendre », c’est que la parole *a* en tant que faux-semblant de la connaissance divine donné par Satan

est la cause matérielle de la culpabilité mortelle, tandis que la parole *a* en tant que λόγος qui s'est fait chair est le Rédempteur même du monde.

La rédemption en tant qu'expiation du péché originel veut dire ceci : acquitter la dette symbolique *a* pour se mettre en règle avec le désir inconscient ϕ , ce qui est équivalent au paiement de la rançon par lequel nous livrons [*übereignen*] notre propre personne *a* pour nous racheter nous-même ϕ . Et c'est équivalent aussi à la séparation proprement dite où le *a* se sépare du ϕ pour que le trou de la localité de la vérité de l'être du sujet se manifeste.

Mais la rédemption ne s'opère pas par les oeuvres humaines. Pour que les hommes soient rachetés, il faut que le Fils unique de Dieu vienne pour « *δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* » [donner sa vie en rançon pour la multitude] (Mt 20,28), car c'est lui « *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* » [que Dieu a destiné à servir d'expiation par la foi *en son sang*] (Rm 3,25) [dans ce paragraphe-ci, c'est le citeur qui souligne]. « *Πολλῶ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς* » [Ainsi, maintenant que nous sommes justifiés *en son sang*, d'autant plus serons-nous sauvés par lui de la colère de Dieu] (Rm 5,9). Pour le dire d'une façon plus imagée, si les hommes sont sauvés, c'est parce que « *ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν αὐτὰς ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου* [τοῦ ἐσφαγμένου] » [ils ont lavé leurs robes et les ont blanchies *dans le sang* de l'agneau immolé] (Ap 7,14). Cette purification dans le sang du Christ opère ceci : « *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας* » [être renouvelé dans l'esprit mental et revêtir l'homme nouveau créé selon Dieu en justice et sainteté de la vérité] (Ep 4,23-24).

Ainsi, dans le procès final de la rédemption a lieu la rejonction du ϕ avec le *a* purifié par l'immersion dans le sang du Rédempteur crucifié qui a racheté les hommes de sa propre chair sacrifiée.

Nous voyons par là que la purification du *a* se passe dans la mort même qu'est la séparation proprement dite. Donc c'est bien elle qui est le coeur du procès de la séparation.

Et nous pourrions dire que l'auto-psychanalyse n'est pas plus possible que l'auto-rédemption de l'homme.

§ 4.3.2.7. Le désir de l'Autre

Alors, reprenons notre lecture de la *Position de l'inconscient* à partir de la huitième ligne d'en bas de la page 843.

D'abord, en disant que « l'intervalle qui se répète, structure la plus radicale de la chaîne signifiante, est le lieu que hante la métonymie, véhicule du désir », Lacan reprend ce qu'il dit à la page 835 : « le désir faisant son lit de la coupure signifiante où s'effectue la métonymie ».

L'intervalle qui se répète de la chaîne signifiante est la coupure a en tant qu'essence de l'ordre symbolique. Ce a recèle le désir métonymique $\varphi : \frac{a}{\varphi}$.

En ce lieu d'intervalle attaque le sujet la chaîne signifiante, dit Lacan.

L'expression : « le sujet attaque » évoque d'abord le terme *agressivité* que Lacan emploie pour caractériser la relation imaginaire $a - a'$ dans le schéma L, que paradigmatise la lutte pour la vie et la mort des deux consciences de soi hégéliennes.

Cette agressivité qui semblerait inhérente à la relation imaginaire s'explique par la structure $\frac{a}{\varphi}$ qui n'est pas simplement statique, mais susceptible d'une sorte de fluctuation structurale où le a peut se séparer du φ et se destituer de sa place de l'agent-maître sous l'effet de l'« attaque » faite de la part du sujet φ .

C'est cette « attaque » dont il s'agit quand Freud parle de la pulsion de destruction, un autre nom de la pulsion de mort.

En plus, l'expression : « le sujet attaque » nous rappelle aussi l'agression qu'Aimée fait pour détruire son idéal du moi.

Remarquons que, dans son délire de persécution, Aimée est dans la position du $\$$ à la place de l'autre-patient qui est persécuté par le persécuteur a à la place de l'agent, tandis qu'au moment de l'attaque, elle agit à titre de libre désir pur φ pour destituer le a de la place de l'agent-maître.

Si on pense à l'exemple de Freud, on pourrait supposer qu'il y ait une sorte de pousée constante de la part du φ qui veut se débarrasser de l'agent a pour se manifester lui-même

comme tel. Mais Lacan ne pense pas ainsi. Nous y reviendrons.

En tout cas, « le sujet éprouve dans cet intervalle Autre chose à le motiver que les effets de sens », dit Lacan.

Si ce n'est pas du sens qu'il s'agit là, c'est bien de la *Bedeutung* \varnothing qui se cache dans la localité du *A*. La *Bedeutung* \varnothing motive le sujet pour ce qui « déchaîne le plus l'acharnement du sujet à y arriver », c'est-à-dire, pour qu'il « se procure un état civil » dans le Royaume des cieux par la rédemption et la résurrection.

Et « sous l'incidence [de cette motivation] le sujet rencontre effectivement le désir de l'Autre, avant même qu'il puisse seulement le nommer désir, encore bien moins imaginer son objet » (pp.843-844).

En effet, la rencontre avec le désir de l'Autre a lieu dans une sorte de pressentiment vague mais plein d'angoisse, duquel nous ne pouvons pas faire l'expérience comme telle dans nos conditions ordinaires. Peut-être nous pourrions en avoir un soupçon dans nos expériences d'objets d'art qui nous font sentir une sorte de tension, de pression et même d'angoisse.

Nous allons donc essayer de lire les deux premiers strophes du poème de Hölderlin *Germanien*, dont Heidegger fait des commentaires dans son cours du semestre d'hiver de 1934-35 :

Non, ces bienheureux qui sont apparus
dans le pays antique, ces figures divines,
non, je ne dois plus les invoquer, mais maintenant
que mon amour cordial se lamente avec vous, oh ! les eaux de ma patrie !
mon coeur abîmé dans le deuil sacré, que veux-je d'autre ?
Car la terre est là pleine d'attente,
et, comme dans une saison chaude, maintenant le soleil couché,
oh ! vous, désir douloureux !
nous entoure de l'ombre pleine de pressentiment un ciel.
Il est plein de promesses, et me semble menaçant aussi,
mais je veux demeurer sous lui,

et mon âme ne doit pas s'enfuir en arrière
vers vous, ô disparus ! qui m'êtes trop chers.
Car, si je vois vos beaux visages
comme si les choses restaient telles qu'autrefois, ce sera mortel, je le crains,
et il est à peine permis de réveiller les morts.

Ô dieux enfuis ! vous aussi, vous qui imminez,
autrefois plus véritables, vous aviez votre temps !
Je ne veux rien nier ici, ni rien supplier.
Car, quand le temps est fini et le jour éteint,
c'est bien le prêtre qui en est frappé le premier, mais par amour le suivent
le temple et la figure aussi et son rite
dans le pays ténébreux, et rien ne peut plus luire.
Seulement, comme à partir de flammes crématoires, traîne alors
une fumée d'or, la légende, vers nous,
et fait crépuscule maintenant autour de notre tête sceptique,
et nul ne sait ce qui arrive à soi-même. Il se fait sentir
que les ombres de ceux qui étaient là,
les anciens, visitent ainsi la terre à nouveau.
Car ceux qui doivent venir là nous pressent,
et la troupe sacrée des hommes-dieux
ne s'attardera plus dans le ciel bleu.

Nicht sie, die Seligen, die erschienen sind,
Die Götterbilder in dem alten Lande,
Sie darf ich ja nicht rufen mehr, wenn aber
Ihr heimatlichen Wasser ! jetzt mit euch
Des Herzens Liebe klagt, was will es anders,
Das Heiligtrauernde ? Denn voll Erwartung liegt
Das Land und als in heißen Tagen

Herabgesenkt, umschattet heut
Ihr Sehrenden ! uns ahnungsvoll ein Himmel.
Voll ist er von Verheißungen und scheint
Mir drohend auch, doch will ich bei ihm bleiben,
Und rückwärts soll die Seele mir nicht fliehn
Zu euch, Vergangene ! die zu lieb mir sind.
Denn euer schönes Angesicht zu sehn,
Als wärs, wie sonst, ich fürcht' es, tödlich ists,
Und kaum erlaubt, Gestorbene zu wecken.

Entflohene Götter ! auch ihr, ihr gegenwärtigen, damals
Wahrhaftiger, ihr hattet eure Zeiten !
Nichts leugnen will ich hier und nichts erbitten.
Denn wenn es aus ist, und der Tag erloschen,
Wohl trifft den Priester erst, doch liebend folgt
Der Tempel und das Bild ihm auch und seine Sitte
Zum dunkeln Land und keines mag noch scheinen.
Nur als von Grabesflammen, ziehet dann
Ein goldner Rauch, die Sage drob hinüber,
Und dämmert jezt uns Zweifelnden um das Haupt,
Und keiner weiß, wie ihm geschieht. Er fühlt
Die Schatten derer, so gewesen sind,
Die Alten, so die Erde neubesuchen.
Denn die da kommen sollen, drängen uns,
Und länger säumt von Göttermenschen
Die heilige Schar nicht mehr im blauen Himmel.

En ce qui concerne la traduction de la première ligne du deuxième strophe, nous nous référons à une interprétation qu'en fait Heidegger (1968, p.184) :

“la parole précurseur de Hölderlin doit chanter la venue des dieux présents [gegenwärtig]. Or, si quelqu'un est « présent », est-il encore nécessaire qu'il vienne ? Seulement la « venue » ne veut pas dire un « être déjà arrivé », mais l'évènement de la venue précoce. Ceux qui arrivent ainsi se manifestent d'une manière singulière de s'approcher. Dans cet rapprochement, ils sont singulièrement ceux auxquels fait face le poète : ceux qui arrivent sont les dieux qui imminents” [das vorzeitige Wort [Hölderlins] muß die Ankunft der gegenwärtigen Götter dichten. Aber muß denn, was »gegenwärtig« ist, erst noch ankommen ? Allein »Ankunft« meint hier nicht : schon angekommen sein, sondern das Geschehnis des frühen Ankommens. Die so Ankommenden zeigen sich in einem eigentümlichen Nahekommen. In diesem Kommen sind sie auf ihre Weise gegenwärts zum Dichter : die Ankommenden sind gegen-wärtige Götter].

Dans ces deux premiers strophes de la *Germanie* pleins d'*Unheimlichkeit*, Hölderlin fait face à l'imminence de la *παρουσία* divine qui se manifeste dans la temporalité extatique qui unifie l'*étaitence* de ceux qui étaient là [die so gewesen sind], le présent du deuil sacré [jetzt klagt das heiligtrauernde Herz] et l'avenir de ceux qui doivent venir là [die da kommen sollen].

Et c'est au milieu de cette *Unheimlichkeit* que le poète « rencontre effectivement le désir de l'Autre », ce qu'attestent les mots : *ihr Sehrenden*, vous qui languissez dans le désir, vous, désir douloureux, *Ä*.

Hölderlin nomme ce *vous* de plusieurs façons : d'une part, à titre de disparus – la divinité bienheureuse de la mythologie grecque, les eaux de sa patrie, les dieux enfuis, les anciens qui étaient là –, d'autre part, vous qui imminez, *voll Erwartung* [plein d'attente], *ahnungsvoll* [plein de pressentiment], *voll von Verheißungen* [plein de promesses], *drohend* [menaçant], les ombres qui visitent à nouveau la terre, ceux qui doivent venir là et qui le pressent, la troupe sacrée des hommes-dieux qui ne s'attardera plus dans le ciel bleu.

Sous cette nomination diverse, il s'agit de l'unique et simple désir de l'Autre qui reste opaque même s'il est nommé comme tel.

Pour savoir ce qu'il désire, Hölderlin se pose la question : *Che vuoi ?* (Lacan, 1960,

p.825). À lui, Hölderlin, qui se pose cette question du désir de l'Autre et qui veut en avoir la réponse, se fait entendre la voix de la demande de l'Autre qui lui exige que la dette soit payée (Lacan, 1959-60, p.368). Sa réponse à cette demande constitue son destin et sa vocation de poète qu'il chante dans *Wie wenn am Feiertage* [comme quand au jour de fête] comme ceci :

Oui, nous méritons de nous exposer à l'orage de Dieu,
oh ! vous, poètes! la tête découverte,
de saisir avec notre propre main
le rayon du Père même et de passer au peuple,
en l'enveloppant dans le chant, ce don céleste.
Car, si nous sommes seulement de coeur pur
comme des enfants, si nos mains sont innocentes,
le rayon pur du Père ne brûle pas notre coeur
qui, ébranlé profondément, dans sa compassion de la passion de Celui qui est plus fort,
dans les tempêtes de Dieu qui se précipitent sur nous
au moment de Son approche, pourtant demeure ferme.

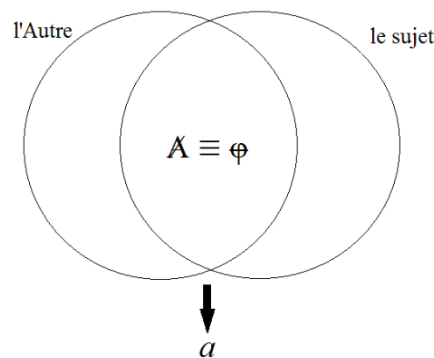
Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
Ihr Dichter ! mit entblößtem Haupte zu stehen,
Des Vaters Strahl, ihn selbst, mit eigener Hand
Zu fassen und dem Volk ins Lied
Gehüllt die himmlische Gabe zu reichen.
Denn sind nur reinen Herzens,
Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände,
Des Vaters Strahl, der reine versengt es nicht
Und tieferschütttert, die Leiden des Stärkeren
Mitleidend, bleibt in den hochherstürzenden Stürmen
Des Gottes, wenn er nahet, das Herz doch fest

Remarquons que le poète a la tête découverte et les mains sans *Schuld* [dette, culpabilité], c'est-à-dire, que le *a* lui est destitué. Alors il peut s'exposer directement au \varnothing et le saisir avec sa propre main. Mais pour le présenter au peuple, le poète l'enveloppe dans sa création poétique : $\frac{a}{\varnothing}$. Nous voyons là exactement le procès de la séparation.

Le poème est le *sinthome* du poète qui existe maintenant comme *sainthome*, puisque sa création du sinthome est son « imitation » du Christ dans la passion et la résurrection. Le poème en tant que sinthome est l'existence même du poète en tant que sainthome : $\frac{a}{\varnothing}$. C'est pourquoi Lacan (1976, p.572) dit : « je ne suis pas un poète, mais un poème ». Ce « je » ne désigne pas seulement la personne de Lacan, mais aussi le sujet même de la psychanalyse, comme le « je » de la première phrase de la *Télévision* : « je dis toujours la vérité : pas toute ».

Alors, reprenons notre lecture de la *Position de l'inconscient* à partir de la quatrième ligne de la page 844. Lacan va nous expliquer enfin comment le sujet pourrait naître de l'Autre à la fin de la séparation, c'est-à-dire, la « parturition » (p.843) ou l'« avènement » (p.844) du sujet, autrement dit, la résurrection.

Le *a* étant destitué par l'attaque du sujet \varnothing , alors s'ouvre le trou de la localité de l'être, qui se manifeste sous la condition préalable de l'aliénation comme le désir de l'Autre *A*.



Dans *La signification du phallus*, Lacan dit : « que le phallus soit un signifiant, impose que ce soit à la place de l'Autre que le sujet y ait accès. Mais ce signifiant [\varnothing] n'y étant que voilé [$\frac{a}{\varnothing}$] et comme raison du désir de l'Autre [$\varnothing \equiv A$], c'est ce désir de l'Autre comme tel qu'il est imposé au sujet de reconnaître, c'est-à-dire l'autre [$\frac{a}{\varnothing}$] en tant qu'il est lui-même sujet divisé de la *Spaltung* signifiante » (1958b, p.693). Dans la

Remarque sur le rapport de Daniel Lagache, il dit : « cette place du sujet originelle [la place de la vérité de l'être], comment la retrouverait-il dans cette élision qui la constitue comme absence ? Comment reconnaîtrait-il ce vide, comme la Chose la plus proche [\varnothing], même à le creuser à nouveau au sein de l'Autre, d'y faire résonner son cri ? Plutôt se plaira-t-il à y retrouver les marques de réponse [a] qui furent puissantes à faire de son cri appel » (1958/60, p.679). Et dans la *Position de l'inconscient*, il dit : « une part prise du manque au manque, par quoi le sujet vient à retrouver dans le désir de l'Autre son équivalence à ce qu'il est comme sujet de l'inconscient [$A \equiv \varnothing$] » (1960/64, pp.842-843).

Ainsi, il ne s'agit pas seulement de reconnaître le désir de l'Autre A , mais en outre, de le reconnaître comme équivalent à l'être du sujet \varnothing pour qu'une désaliénation ait lieu.

Et si une désaliénation a lieu, ce n'est pas parce que le sujet s'approprie l'être, mais au contraire, c'est parce que l'être ap-proprié [er-eignen] le sujet qui se livre [sich übereignen] à l'être.

Ainsi, Lacan dit que le sujet va placer, dans la place de la vérité de l'être A , son propre manque \varnothing . Autrement dit, le sujet se livre au désir de l'Autre. Dans l'expérience psychanalytique, ce qui fait fonction de désir de l'Autre, c'est ce que Lacan appelle le désir de l'analyste.

Dans cet acte par lequel le sujet \varnothing se livre à l'Autre A , nous retrouvons la vraie signification de l'amour que Lacan (1958c, p.618) définit par cette formule : « l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas ». Dans cet acte d'amour aurait lieu la communion immédiate du sujet et de l'Autre : $\varnothing \equiv A$, laquelle se réaliserait dans un véritable *Liebestod*. Ainsi, c'est précisément dans la séparation même que la communion réelle a lieu.

Lacan (1960/64, p.843) mentionne pour exemple l'acte d'Empédocle qui se jette dans l'abîme du cratère de l'Etna. Nous pouvons nous rappeler bien sûr la passion du Christ aussi, qui dit au moment d'expirer : « Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου » [Père, entre tes mains, je remets mon esprit] (Lc 23,46).

Car Lacan (p.844) ajoute ceci : « sous la forme du manque qu'il produirait chez l'Autre de sa propre disparition [qui est] disparition (...) de la part de lui-même qui lui revient de son aliénation première ».

La même expression : « le manque qu'il produit dans l'Autre » se trouve à la page 843, où la suivent les mentions de la pulsion de mort et de l'acte d'Empédocle.

Donc le mot : « disparition » désigne la destitution du signifiant-agent a qui représente la vérité de l'être du sujet φ dans la structure de l'aliénation avant l'expérience psychanalytique, c'est-à-dire, la séparation du a et du φ .

Par cette séparation proprement dite, le φ se livre au \mathcal{A} . Et « par cette voie le sujet se réalise dans la perte » (p.843).

§ 4.3.2.8. L'avènement de l'être

Ainsi, jusque là, c'est-à-dire, jusqu'à la septième ligne de la page 844, Lacan parle de la séparation en tant que destitution.

Mais Lacan continue immédiatement en disant : « Mais ce qu'il comble ainsi n'est pas la faille qu'il rencontre dans l'Autre, c'est d'abord celle de la perte constituante [φ] d'une de ses parts, et de laquelle il se trouve en deux parts constitué [$\frac{a}{\varphi}$]. Là gît la torsion par laquelle la séparation représente le retour de l'aliénation. C'est qu'il opère avec sa propre perte, qui le ramène à son départ ».

Maintenant, tout à coup, la faille est comblée. À la suite immédiate de la destitution se reconstitue la structure du sinthome $\frac{a}{\varphi}$ qui n'est plus la même chose que le symptôme avant l'analyse.

Cette reconstitution est ce que Lacan (p.844) appelle « l'avènement de l'être » qui a lieu au moment où « à la scansion [interprétative] du discours du patient s'accorde la pulsation du bord par où doit surgir l'être qui réside en deçà ». Ce surgissement est ce que Heidegger appelle *Ereignis*. Il a lieu dans la structure phénoménologique de la vérité de l'être : $\frac{a}{\varphi}$ qui consiste dans la jointure de l'être qui se cache en deçà et l'être qui surgit dans la vie renouvelée, c'est-à-dire, la résurrection à partir de la mort.

Quant au mot *torsion*, il est employé à la page 842 où Lacan dit que la torsion motive la refermeture de l'inconscient. À la page 844 aussi, Lacan dit que par la torsion la séparation implique le retour de l'aliénation. Donc nous pourrions dire que la torsion est

une phase de la pulsation temporelle du bord où s'introduit la refermeture du trou.

Enfin, dans le paragraphe qui commence par « Sans doute ... », Lacan semble décrire brièvement ce qui se passe dans un cas où le sujet ne va pas jusqu'à la destitution subjective. Il dit que le « peut-il me perdre » serait le recours du sujet contre l'opacité du désir de l'Autre. Ce « recours contre » serait une résistance du sujet qui ne veut pas se livrer au désir de l'Autre. L'expression : « peut-il me perdre » serait une formulation de la question que le sujet se pose : « l'Autre peut-il me perdre ? », alors que ce que l'Autre veut sous son opacité est la mort du sujet pour qu'il en ressuscite. Nous pourrions dire que cette question est une variation de la question du désir de l'Autre : « *Che vuoi ?* Que me veut-il ? » (Lacan, 1960, p.815) que Lacan pose au départ de la formation de l'inconscient. Ainsi, au lieu de s'avérer dans la clairière en tant que sinthome, le sujet est ramené au a opaque comme avant l'expérience analytique. Dans l'expression : « l'intimation de l'autre », nous pourrions voir l'autre intime, c'est-à-dire, le moi : $\frac{a}{\phi}$.

Pour finir ces trois pages de discussion sur la séparation, Lacan (p.844) ajoute une remarque « technique » concernant le maniement du temps et une autre remarque concernant le transfert.

L'interprétation psychanalytique consiste dans la scansion du discours du patient à laquelle s'accorde la pulsation temporelle du bord de la localité de l'être, ou plutôt nous devrions dire que c'est la scansion interprétative qui doit s'accorder au moment de la séparation de cette pulsation temporelle, c'est-à-dire, au moment de l'ouverture de l'inconscient. L'intervention analytique d'interprétation devrait indiquer au patient ce trou d'ouverture dans le lieu de l'Autre A pour que l'être ϕ puisse surgir par là comme l'être renouvelé : $\frac{a}{\phi}$.

Quant au transfert dont Lacan fonde le mécanisme sur le sujet supposé savoir qui se constitue par la supposition du savoir S_2 à la place de la vérité de l'être du sujet ϕ , « le ressort vrai et dernier de ce qui constitue le transfert [est] *l'attente de l'avènement de l'être* dans son rapport avec ce que nous désignons comme le désir de l'analyste ».

Nous soulignons « l'attente de l'avènement de l'être », puisque, comme nous l'avons vu, c'est exactement la même manière d'existence que l'attente chrétienne de la $\pi\alpha\rho\upsilon\sigma\iota\alpha$. C'est exactement la même attente qui, dans le transfert, fait ex-sister le savoir S_2 dans la

place de la vérité de l'être du sujet φ .

Le désir de l'analyste est le nom donné au désir de l'Autre \mathcal{A} pour autant que c'est la présence de l'analyste qui sert de la localité de l'être. C'est à partir de cette localité que l'être renouvelé pourrait surgir dans la résurrection.

§ 4.3.2.9. Une dernière question

Par la phrase : « le sujet opère *avec* sa propre perte, qui le ramène à son départ », nous revenons à la question de savoir ce qui opère la causation du sujet.

À partir de notre lecture de tous les passages qui concernent l'aliénation et la séparation dans la *Position de l'inconscient*, nous pourrions dire que dans l'aliénation, c'est le signifiant a en tant que cause matérielle du sujet φ qui est l'agent de l'opération, tandis que dans la séparation, c'est le sujet *en tant que* sa propre perte φ qui opère une causation renouvelée du sujet, pour autant que c'est lui qui motive tout le procès de la séparation qui aboutit à l'avèment du sinthome.

Pourtant, comme nous l'avons suggéré dans la section 4.3.1.1, si le a ou le φ sont en mesure d'opérer la causation du sujet, c'est pour autant que la structure phénoménologique de la vérité de l'être du sujet $\frac{a}{\varphi}$ est maintenue comme telle avec une sorte de souplesse dans la fluctuation structurale que Lacan appelle la pulsation temporelle de l'aliénation et de la séparation. On pourrait dire, comme il est dit dans la devise du blason de Paris, que *fluctuat nec dissolvitur*.

Alors nous nous demandons : qu'est-ce qui produit et maintient cette structure du sujet ?

Nous pourrions répondre : c'est la fonction du Nom-du-Père qui est les conditions de la possibilité de la structure du sinthome $\frac{a}{\varphi}$ ainsi que de l'opération de la causation du sujet, puisque « la vraie fonction du Père est d'unir un désir [φ] à la Loi [a] » (Lacan, 1960, p.824).

Cette fonction du Nom-du-Père est déjà suggérée dans la partie droite de la formule de la métaphore parternelle :

$$\text{Nom-du-Père} \left(\frac{A}{\text{Phallus}} \right)$$

où se voit l'équivalence :

$$\frac{A}{\text{Phallus}} \equiv \frac{a}{\varnothing}$$

quoique Lacan (1955-56/1958, p.557) dise que « la signification du phallus doit être évoquée dans l'*imaginaire* du sujet par la métaphore paternelle » [souligné par le citeur]. Ce mot « imaginaire » indique qu'à cette époque-là de l'enseignement de Lacan, la signification du phallus est formalisée par le mathème (- φ) que Lacan définit comme « fonction imaginaire de la castration » (Lacan, 1960, p.825).

Peut-être dans son écrit *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, Lacan est aussi freudien que pharisien en ce qu'il pose que le Nom-du-Père est le signifiant de la loi puisque le Père est l'auteur de la loi (1955-56/1958, p.556). Il va jusqu'à formuler que « le Nom-du-Père est le signifiant qui, dans l'Autre en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi » (*ibid.*, p.583).

Or, si on écrit tout cela dans une formule, on aurait ceci :

$$\frac{\text{Nom du Père}}{A} \wedge \frac{A}{\text{Phallus}}$$

et ce serait équivalent à dire qu'il y a un Autre de l'Autre ou qu'il y a un métalangage qui dit le vrai sur le vrai, ce que Lacan (1960, p.813) nie tout net en disant « qu'il n'y a pas de métalangage qui puisse être parlé » et « qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre ».

Donc le Nom-du-Père n'est pas le signifiant de l'Autre tel qu'on pourrait l'écrire dans la formule $\frac{\text{Nom du Père}}{A}$. Même si on considère que le Nom-du-Père est un signifiant, il n'en est pas un parmi des autres.

Ainsi, quand Lacan (1960, p.824) formule que « la vraie fonction du Père est d'unir un désir [φ] à la Loi [a] », cette fonction est telle qu'elle maintient de façon souple la joncture du φ et du a même au moment de la séparation, et que la forclusion du Nom-du-

Père produit la dissociation de la structure de $\frac{a}{\phi}$, laquelle dissociation « amorce la cascade des remaniements du signifiant d'où procède le désastre croissant de l'imaginaire [entendons : le sens de l'être], jusqu'à ce que le niveau soit atteint où signifiant et signifié se stabilisent dans la métaphore délirante » (Lacan, 1955-56/1958, p.577).

Donc ce serait pour penser quel pourrait être le Nom-du-Père dans sa fonction de lier le plus souplement possible le a qui est des ordres du symbolique et de l'imaginaire avec le ϕ qui ex-siste dans l'ordre du réel, que Lacan introduit dans son enseignement le noeud borroméen avec le Nom-du-Père pour quatrième rond qui noue borroméennement les trois autres ronds du réel, du symbolique et de l'imaginaire.