

La fonction de limites incertaines --- une approche psychanalytique du corps humain

Ne dépense-t-on donc tant d'esprit qu'afin de détourner le nôtre de ce qui nous fut indiqué de tenir pour acquis auparavant [...]. (Jacques Lacan, « Le Séminaire sur la « lettre volée » »)

Il y a toujours dans le corps, et du fait même de cet engagement de la dialectique signifiante, quelque chose de séparé, quelque chose de statufié, quelque chose de, dès lors, inerte, qu'il y a la livre de chair. (Jacques Lacan, *L'angoisse*, séance du 8 mai 1963)

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

La levée ou la neutralisation de limites ordinaires s'observe déjà chez Freud, et cela dès ses premières réflexions, lorsqu'il s'agit pour lui d'élaborer, dans un texte intitulé *Esquisse d'une psychologie*, un appareil conceptuel destiné à expliquer les processus psychologiques, tant normaux que pathologiques. Cet appareil, inspiré par la neurologie et l'énergétique de l'époque, se présente tout d'abord comme entièrement perméable à l'intrusion de l'énergie qui vient de l'extérieur et qui se traduit dans le système en ce que Freud appelle « quantité [*Quantität*] », et ce système est régi par le principe de « l'inertie neuronale (*N-Trägheit*) »¹, selon lequel il vise constamment à perdre la quantité qu'il a reçue, dans le délai le plus court possible, par la voie du mouvement corporel. La supposition du système ψ , système caractérisé par sa capacité à enregistrer le trajet du cours d'énergie une fois passé, ne change rien sur ce point ; par rapport aux cours d'énergie omniprésents dans le monde, cet appareil ne fonctionne que comme un système de réfraction. Mais à l'intérieur de ce système, une autre dimension s'institue, lorsque Freud suppose que l'investissement de neurones est équivalent au frayage pour le cours de quantité², et qu'il existe une quantité qui ne se laisse pas perdre, mais qui est destinée à mieux orienter le cours de quantité exogène, quantité qu'il spécifie sous le terme du « moi (*das Ich*) »³. L'appareil n'est alors plus un simple réseau de couloirs destiné

¹ Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess 1887-1904*, PUF, 2006, p. 604[388].

² *Ibid.*, p.627[412].

³ *Ibid.*, p.630[413] séqq.

au passage de la quantité. Il en possède maintenant une portion disponible, qui se distribue dans le système par un mécanisme qu'il appelle « association verbale (*Sprachassoziation*) »⁴. Cela revient à supposer l'existence d'un déplacement autonome de quantité, ou « mécanisme de l'attention psychique »⁵ selon la terminologie freudienne, qui prolonge et même anticipe sur la quantité provenant de la perception. Au milieu du cours universel d'énergie qui traverse le monde, y compris le corps humain, le système psychique installe un cours plus ou moins indépendant, de telle sorte que l'un se trouve plus ou moins décalé par rapport à l'autre. C'est donc cet « anachronisme » qui définit une frontière plus importante que celle entre le monde extérieur et le système, dans ce premier appareil conceptuel freudien.

D'ailleurs, cette conception de l'investissement anticipatif se retrouve 25 ans plus tard, dans « L'au-delà du principe de plaisir », à cette différence près que cet investissement anticipatif n'est plus chargé de la fonction de régulariser le cours de quantité, mais de celle de ce qu'il appelle « pare-stimuli »⁶, qui consiste à investir préalablement les systèmes récepteurs, afin de les préparer à l'intrusion massive et traumatisante de la quantité issue de la perception, mais laissons cela de côté. L'important est que cet investissement anticipatif, à condition qu'il soit convenablement organisé, constitue une image du monde en termes d'énergie, qui sera plus ou moins adéquate. En d'autres termes, « le moi » au sens du premier Freud, en tant qu'organisation anticipative d'investissement, se forme nécessairement à l'image du monde. Et curieusement, c'est ce principe essentiellement imaginaire de la formation du moi, qui se retrouve chez Lacan.

On sait que dans la première phase de ses réflexions, Lacan est conduit par les données apportées par la psychologie de l'enfant, parmi lesquelles c'est le stade du miroir, qui lui a inspiré l'idée directrice de l'excentricité de l'être humain. Loin de se confiner dans le corps biologique, cet être a besoin de l'autre spéculaire, pour qu'il puisse s'affirmer comme une unité ; pour lui, son centre se trouve ainsi ailleurs que là où il est. Mais cela n'implique pas qu'avec cette seule image spéculaire, son être parvienne à une autosuffisance si parfaite que ses limites s'installent une fois pour toutes. Elle est aussi instable qu'elle est insuffisante ; d'où nous avons affaire non pas à une image unique, mais à une multiplicité d'images, dont la sédimentation constitue ce qu'on appelle

⁴ *Ibid.*, p.669[456].

⁵ *Ibid.*, p.665[451].

⁶ Il s'agit de la fonction assignée dans l'angoisse, qu'il définit comme « pare-stimuli (*Reizschutz*) » (Sigmund Freud, *Œuvres complètes*, tome XV, PUF, Paris, 1996, p.298). Cf. « [L']angoisse comporte quelque chose qui protège contre l'effroi et donc aussi contre la névrose d'effroi » (*ibid.*, pp.282-283). « L'effroi conserve, pour nous aussi, sa significativité. Sa condition est l'absence d'apprêtement par l'angoisse, apprêtement qui implique le surinvestissement des systèmes recevant en premier le stimulus.[...]Nous constatons ainsi que l'apprêtement par l'angoisse, avec le surinvestissement des systèmes récepteurs, constitue la dernière ligne du pare-stimuli » (*ibid.*, p.303). « Si les rêves des névrosés du fait d'accident ramènent si régulièrement les malades dans la situation de l'accident, ils ne servent d'ailleurs pas par là l'accomplissement de souhait [...]. Nous pouvons toutefois admettre que ces rêves se mettent à la disposition d'une autre tâche qui doit être résolue avant que le principe de plaisir puisse commencer sa domination. Ces rêves cherchent à procéder au rattrapage, sous développement d'angoisse, de la maîtrise du stimulus, celle dont le manque est devenu la cause de la névrose traumatique. Ils nous ouvrent ainsi une perspective sur une fonction de l'appareil animique qui, sans contredire le principe de plaisir, est pourtant indépendante de lui et semble plus originelle que la visée du gain de plaisir et de l'évitement du déplaisir » (*loc.cit.*).

« le moi ».

Ce sont donc ces images sédimentées qui viennent définir dans les réflexions lacaniennes la nouvelle surface de la subjectivité humaine, qui déborde les limites du corps propre, aussi bien dans l'espace que dans le temps, et qui est d'ailleurs mouvante, pour autant qu'elle est constamment ouverte à de nouvelles sédimentations imaginaires. On peut ici évoquer les travaux de Didier Anzieu, qui a avancé la notion de « moi-peau »⁷, en développant l'idée que Freud a suggérée dans « le moi et le ça », selon laquelle le moi est à définir comme une surface, voire même une interface, dans la mesure où elle est ce qui permet que le système psychique entre en contact avec le monde extérieur, en tant qu'émetteur et récepteur d'informations. Mais au lieu de suivre Anzieu qui cherche l'origine de ce « moi » dans le toucher et la sensation qu'on éprouve à la surface de la peau, essayons maintenant de voir de plus près cette notion de « moi-images », également issue des réflexions freudiennes mais développée à une autre époque, afin de nous interroger sur ce en quoi il constitue une surface.

Lorsqu'il s'agit de comprendre l'importance de l'image spéculaire pour la vie psychique du jeune sujet, Lacan évoque le fait biologique de « *la prématuration spécifique de la naissance chez l'homme* »⁸, c'est-à-dire que l'être humain naît prématurément, dans l'inachèvement du système nerveux lui permettant de maîtriser le mouvement du corps, qui l'oblige à endurer dans la période néonatale une anarchie motrice qu'il vit comme « corps morcelé ». Dans cette situation, l'image spéculaire lui apparaît salutaire, en tant qu'elle lui permet d'anticiper sur l'unité de son corps. Il appert ici que Lacan comprend la fonction de cette image en termes de « défense » : en définissant la fonction du moi comme celle de « méconnaissance », il n'oublie pas d'ajouter que cette fonction « le caractérise dans toutes les structures si fortement articulées par M^{lle} Anna Freud »⁹. Cette référence implicite aux discussions développées dans *Le Moi et les mécanismes de défense* d'Anna Freud, nous permet-elle de considérer que la fonction du moi consiste finalement à faire écran au morcellement du corps et au monde qui lui apparaît hostile corrélativement à ce morcellement ? Pourrait-on en conclure que cette image qui constitue les limites de la structure subjective instituée au niveau corporel, est essentiellement « séparatrice » ?

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

⁷ Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, Dunod, Paris, 1995. Voir le chapitre 6 « Deux précurseurs du Moi-peau: Freud, Federn » où il considère Federn comme « un penseur de limites » en tant qu'elles sont « perpétuellement en changement » (*ibid.*, p.111-112).

⁸ Jacques Lacan, *Ecrits*, Ed. du Seuil, Paris, 1966, p.96.

⁹ *Ibid.*, p.99.

d'armure¹⁰ et où il peut s'abriter et « s'informer »¹¹ ? Mais la fonction de l'image ne consiste pas seulement dans la séparation, mais dans la médiation, pour autant que la première séparation imaginaire se trouve nécessairement mise en échec, l'unité visuelle du corps ne donnant pas sa maîtrise motrice effective. Et cette image, que le jeune sujet a une fois trouvée sans même la chercher (« Je ne cherche pas, je trouve », dit Picasso, comme Lacan aimait le citer), puisque sa valeur émotionnelle est plus ou moins conditionnée biologiquement, et qui fait maintenant l'objet explicite du désir subjectif, après avoir échoué de le tenir à l'écart de l'anarchie qu'il a vécue, cette image donc devrait être située sur un autre plan que celle qui est initialement donnée, et que Lacan a introduite en se référant aux données de l'éthologie.

Cette autre dimension de l'imaginaire est en fait ouverte pour Lacan, dès les premiers moments de ses réflexions, d'abord sous la forme des délires du sujet paranoïaque, où les persécuteurs imaginaires reviennent de manière itérative, en tant qu'ils fournissent la raison qui lui permet de « comprendre » ses misères, et puis, curieusement, sous la forme du principe fondateur de la « science de la personnalité », qui exige chez le sujet paranoïaque la présence d'une certaine énergie psychique et plus particulièrement libidinale, pour que sa vie apparemment désordonnée soit enfin « compréhensible ». Ce dernier point, nous avons déjà eu l'occasion d'en parler ailleurs, dans le colloque organisé en mars dernier par Monique David-Ménard ici présente¹², je me contenterai donc de rappeler ceci, que ce « postulat du désir » nous fait pressentir déjà que ce contre quoi il s'agit de se défendre avec cette image, se situe au niveau épistémologique, c'est-à-dire au niveau de la conséquence fâcheuse que l'absence de « la compréhension » risquerait d'entraîner. Or cet enjeu épistémologique de la défense s'affirme plus clairement, dans la structure du « temps logique »¹³ que Lacan articule en analysant la situation d'un prisonnier à qui il est demandé de déduire la couleur du disque qu'on lui met parmi deux noirs et trois blancs, à condition qu'il ne puisse observer que les disques que portent les deux autres prisonniers et leurs comportements. Une fois arrivé à la certitude, suivant la logique fondée sur cette supposition fondamentale que les autres raisonnent de la même manière que lui, il la voit ébranler par la nouvelle situation qui se présente, mais chaque fois, il est amené à réaffirmer la présence de l'autre imaginairement compréhensible, de peur que cet instant passé, il ne puisse plus accéder au savoir qui lui donnerait le droit à la libération. Ce qui soutient la présence de l'image en question, n'est donc plus un miroir ni des conditions biologiques quelconques, mais une logique essentiellement phobique, que nous pouvons articuler sous la forme

¹⁰ *Ibid.*, p.97.

¹¹ Dans son article de 1936, intitulé « L'au-delà du « principe de réalité » », Lacan utilise le terme « informer » au sens de « donner une forme ».

¹² Kazuyuki HARA, « Le postulat du désir : moment existentiel de la subjectivité lacanienne », conférence donnée au Colloque de fondation de la Société Internationale de Psychanalyse et Philosophie(SIPP), organisé à Paris le 7 et 8 mars 2008 sous le titre de « Psychanalyse et philosophie – des liaisons dangereuses? » La conférence sera publiée dans les Actes du colloque.

¹³ Cf. Jacques Lacan, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme », in *Ecrits*, *op.cit.*, pp.197-213.

d'un jugement disjonctif. Ou bien on peut comprendre l'autre à son image, et il est possible d'agir plus ou moins convenablement auprès de lui, en s'appuyant sur cette compréhension imaginaire, ou bien aucun savoir n'est possible par la voie imaginaire, et on ne peut que rester totalement passif à la situation. Si l'on choisit la première option, pour vouloir la présence de sa propre image chez l'autre, ce n'est pas parce qu'une qualité quelconque est inhérente à cette image, mais qu'elle permet de contourner la *Hilflosigkeit* ou ce désarmement résultant de la deuxième option.

Dans l'exemple du temps logique, on voit d'ailleurs que l'image en question est quelque chose de souple, qu'elle est ouverte à la correction et au remaniement, de manière à ce qu'elle reflète mieux la réalité de l'autre. Nous sommes loin, si vous voulez, de l'image comme armure, que nous avons repérée dans le stade du miroir. Et c'est cette autre dimension de l'imaginaire, que Lacan va ensuite articuler, à l'aide des apports de la linguistique contemporaine, en tant que structure de ce qu'il va appeler « chaîne signifiante ».

Nous pouvons citer trois linguistes qui ont joué un rôle décisif dans l'élaboration de cet appareil conceptuel : Saussure, Jakobson et Benveniste. Nous ne nous référerons ici qu'à ce dernier, qui a fourni la base de la structure en question. Au début des années 50, où la linguistique a connu un certain « tournant sémantique », Benveniste a conçu une nouvelle approche au phénomène du sens, et il l'a confié personnellement à Lacan. Il s'agissait de définir la signification d'un terme par ses « emplois possibles »¹⁴. Il nous propose de concevoir le sens, non pas comme l'objet extérieur ni le concept, mais à l'intérieur même de la langue, comme l'ensemble de ses enchaînements possibles. Benveniste recourt à cette idée, au début des années 60, au moment où il propose une démarche rationnelle pour définir ou reconstituer une langue¹⁵. Lorsqu'une suite de signifiants est proposée à l'informateur, il pourra dire si « cela se dit » ou non. En accumulant ces enquêtes, nous pouvons définir le contour d'une langue, comme l'ensemble de ce qui peut « se dire » dans cette langue. Mais comme on le remarquera tout de suite, ces possibilités de succession signifiante sont incorporées au sujet parlant. Dans cette mesure, elles permettent de définir une certaine structure d'horizon, où le sujet s'insère dès qu'il parle.

Très schématiquement, nous pouvons présenter cette structure, de la manière suivante. Dans une langue déterminée, par rapport à un signifiant donné, se détermine un ensemble de ses successeurs signifiants possibles. Et à chacun de ces successeurs possibles, se détermine un autre ensemble de ses successeurs possibles. Théoriquement, en poursuivant ce processus, et cela pour toutes les langues, on obtiendra une immense structure ramifiante, dans laquelle tout ce qui peut se dire doit être inscrit. Or lorsqu'on entend la parole de l'autre, on ne fait finalement qu'avancer à l'intérieur de cette structure, et suivre les chemins que les autres ont frayés avant nous. En entendant un signifiant, le sujet entend également ses successeurs possibles en état d'esquisse, ce qui constitue

¹⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Ed. du Seuil, Paris, 1975, p.272.

¹⁵ Emile Benveniste, « Les niveaux de l'analyse linguistique » (1962), in *Problèmes de linguistique générale I*, Tel/Gallimard, Paris, 1966, pp.119-131.

l'anticipation imaginaire du vouloir dire de l'autre. Il choisit ensuite l'un de ses successeurs qui s'esquissent, pour voir apparaître un autre ensemble de successeurs possibles au signifiant choisi, et ainsi de suite. C'est ce que Lacan appelle « aller au-devant dans une audition »¹⁶.

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

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

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

Le sujet investit alors la position de vouloir explicitement le vouloir de l'autre. Or ce vouloir du vouloir, ou ce « désir du désir » qu'il faut pourtant entendre autrement que dans la dialectique du maître et de l'esclave, Lacan le spécifie par le terme de « demande d'amour ». Et dans cette demande d'amour, où il s'agit de vouloir la présence du vouloir de l'autre, de vouloir qu'il y ait

¹⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses*, Ed. du Seuil, Paris, 1981, p.155.

un vouloir chez l'autre, le sujet est amené à mobiliser de nouveau les objets de la pulsion, qui ont joué un rôle important dans son rapport à son premier Autre que l'on a l'habitude d'appeler « la Mère », rapport dont l'enjeu n'est rien d'autre que sa présence.

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

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

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

La notion d'objet *a* s'élabore en référence au corps humain, pour autant qu'il est défini comme objet pulsionnel. Il ne s'agit pourtant plus de ce corps humain en tant qu'il est saisi visuellement, dont le contour bien distinct permet de contenir la substance amorphe de la subjectivité primitive, mais de ce corps qui fonctionne dans l'exacte mesure où il a lui-même des limites incertaines. La fonction d'un tel corps, nous pouvons le repérer tout d'abord dans une phase déterminée de la relation d'objet. Dans sa demande d'amour primitive, orientée vers la présence de l'autre maternel, le sujet est amené à supposer le désir de l'autre, suivant là aussi une logique de nature phobique, pour chercher à identifier son objet, en tant qu'il est la cause de la présence et de l'absence maternelles. C'est ce que Lacan appelle « phallus imaginaire »¹⁷. Cet objet du désir de

¹⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre IV, La relation d'objet*, Ed. du Seuil, Paris, 1994, p.190.

l'autre, le jeune sujet est conduit à le chercher au niveau du corps propre, des objets déjà valorisés au niveau du besoin corporel, ou plus précisément de ce qu'il appelle ses « appartenances », au sens juridique du terme, qui signifie des objets qui sont physiquement séparés mais qui ne sont cessibles qu'ensemble, tels que la maison et la grange bâties sur le même terrain. En tant que tels, ces objets deviennent ceux que le sujet peut revendiquer. C'est cette première expérience de revendication qui sous-tend la quête de l'objet du désir maternel.¹⁸

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

Quelle est cette notion d'objet *a* comme « cause du désir », que Lacan commente longuement dans son séminaire sur l'angoisse ? Signalons tout d'abord que Lacan le repère à l'organe corporel, le mamelon, le scybale, voire même le phallus, en affirmant qu'il s'agit là de « ces objets antérieurs à la constitution du statut de l'objet commun, communicable, socialisé »¹⁹. En évoquant son analyse du cas du petit Hans, il argue que ces objets sont générateurs d'angoisse, quand ils apparaissent comme tels. Inversement, nous pouvons considérer qu'ils ne le sont plus dès qu'ils sont devenus échangeables, sous l'effet d'une opération essentiellement séparatrice, ou de la coupure qui les institue dans un tel statut, en nous appuyant sur le fait que le fantasme du plombier, où le phallus du petit Hans est représenté comme quelque chose qu'on peut dévisser et revisser, comme quelque chose d'« amovible », ce fantasme de Hans est donc contemporain du soulagement de sa phobie. Or la coupure en question ne porte pas sur l'organe lui-même, mais sur l'agrégat qui se forme entre l'organe et l'objet, dont l'unité est fondée sur leur assimilation dans la pulsion. Dans « Pulsions et destins de pulsions » (1915), Freud affirme que l'objet de la pulsion « n'est pas nécessairement un objet étranger mais il est tout aussi bien une partie du corps propre »²⁰ et plus particulièrement, au sujet des pulsions sexuelles, qu'«elles exercent leur activité *auto-érotiquement*, c'est-à-dire que leur objet s'efface au profit de l'organe qui est leur source, et coïncide en règle générale avec celui-ci »²¹. C'est sans doute dans la foulée de cette indication que Lacan fait

¹⁸ Ces objets sont extérieurs à la sphère du signifiant, ou à ce que nous avons appelé « chaîne signifiante », pour autant qu'ils sont mobilisés là où la présence de l'autre imaginaire qui la fonde et qui la soutient n'est plus une évidence.

¹⁹ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre X, L'angoisse*, Ed. du Seuil, Paris, 2004, p.108.

²⁰ Sigmund Freud, « Pulsions et destin de pulsions », in *Œuvres Complètes*, tome XIII, PUF, Paris, 2005, p.170.

²¹ *Ibid.*, p.179.

remarquer qu'il y a une certaine « réversibilité de la libido du corps propre à celle de l'objet »²². La coupure qui sauve le sujet de l'angoisse, n'est rien d'autre que ce transfert de la libido vers l'objet extérieur, qui lui permet de l'objectiver et de le tenir à l'écart, sous une forme maniable.

Autrement dit, la structure pulsionnelle constitue une matrice où se prépare l'ouverture au monde objectal. Une tension s'installe à l'intérieur de cette matrice, lorsque l'intervention de la coupure objectivante y est motivée par l'angoisse produite de cette structure, alors que l'objet ainsi institué reste toujours désirable au niveau du besoin corporel. La réversion libidinale à la libido objectale sera ensuite poussée plus loin, et l'objet devient encore plus désirable, au niveau cette fois de la demande, dans une supposition qu'il soit désiré par l'Autre. Et au moment exact où cette supposition qui a permis au sujet de coordonner ses relations (premières et fondamentales) avec l'Autre maternel, est remise en cause dans ses relations (secondaires mais cruciales) avec l'Autre paternel, par où il est amené à prendre en considération la possibilité de l'absence du désir chez l'Autre, et que le sujet assume pleinement ce désir du désir de l'Autre, pour être confronté à sa propre finitude, une autre supposition doit intervenir, qui est celle de la « cause » du désir. Pour comprendre la conception lacanienne de la cause, il serait nécessaire de nous référer aux discussions qu'il développe dans son séminaire sur l'angoisse, dont nous nous contenterons ici de citer le passage qui nous semble essentiel : « La cause donc, la cause surgit toujours en corrélation du fait que quelque chose est omis dans la considération de la connaissance, quelque chose qui est précisément le désir qui anime la fonction de la connaissance. La cause, chaque fois qu'elle est invoquée, ceci dans son registre le plus traditionnel, est en quelque sorte l'ombre, le pendant, de ce qui est point aveugle dans la fonction de cette connaissance elle-même. »²³ Autrement dit, en supposant la « cause » du désir qui est d'abord celui de l'Autre, le sujet peut se dispenser d'assumer le désir de la connaissance qui lui fait désirer le désir de l'Autre : il y a quelque chose d'autre que mon vouloir qui fait apparaître le désir de l'Autre. Mais quel est ce quelque chose qui serait la « cause » du désir de l'Autre, ou plus précisément la « cause dernière »²⁴ dont l'existence nous exempterait d'une régression infinie dans la chaîne de causalité, où nous risquons à chaque pas de rencontrer notre propre désir de connaissance ? C'est à la lumière de cette interrogation qu'une transfiguration se produit au niveau objectal, où l'objet n'apparaît plus seulement comme celui de la revendication qui sous-tend la quête subjective du désir de l'Autre, mais revalorisée dans sa structure primitive, car cet objet n'est ce qu'il est que par rapport à la structure qu'il forme avec l'organe constituant la source de la pulsion, et où se repère une certaine tendance à l'objectivation. Lacan souligne ce point par cette formule plus ou moins métaphorique : l'objet n'est pas « en avant » mais

²² Jacques Lacan, *L'angoisse*, *ibid.*, p.102.

²³ Nous citons ici le passage tel qu'il figure dans la version ronéotypée, à la place de la version Seuil où « omis » est remplacé par « mis » (cf. Jacques Lacan, *L'angoisse*, *ibid.*, p.251).

²⁴ *Loc.cit.*

« derrière » le désir²⁵. C'est cet objet « derrière le désir » qui se pose comme la « cause » du désir, que Lacan spécifie par le terme d'objet *a*.

Les discussions développées dans le séminaire sur l'angoisse, constituent finalement une reprise à un niveau plus radical de ce qui est d'abord pressenti dans « le postulat du désir », articulé comme tel dans sa présentation du « temps logique » et puis réintroduit dans le contexte proprement psychanalytique sous la forme de « phallus imaginaire », reprise qui, pour assurer la base du mécanisme essentiellement phobique et projectif qu'ils ont en commun, a mobilisé le corps humain en tant qu'il a des limites incertaines, que Lacan a articulées comme la structure de la pulsion, et il nous semble qu'elle présente un des moments essentiels de l'approche psychanalytique du corps humain.

²⁵ *Ibid.*, p.120.