

Université Paris VIII Vincennes à Saint-Denis,
Ecole doctorale Pratiques et théories du sens
Section clinique - E407
M.Alexandre Saint-Jevin
Étudiant 211121

La théorie de la machine lacanienne : de la production du virtuel à la chaîne

Thèse de Doctorat de Psychanalyse

(« préparée sous la direction de M.Gérard Wajcman et M.Gérard Miller »)

Jury :

M. Nicolas Thély, Professeur des universités, Université Rennes 2
Mme Laurie Laufer, Professeur des universités, Université Paris 7 Denis-Diderot
M. Gérard Chazard, Professeur émérite, Université de Bourgogne

Samedi 4 octobre 2014

S'il m'était permis d'en donner une image, je la prendrais aisément de ce qui, dans la nature, paraît le plus se rapprocher de cette réduction aux dimensions de la surface qu'exige l'écrit, et dont déjà s'émerveillait Spinoza – ce travail de texte qui sort du ventre de l'araignée, sa toile. Fonction vraiment miraculeuse, à voir, de la surface même surgissant d'un point opaque de cet étrange être, se dessiner la trace de ces écrits, où saisir les limites, les points d'impasse, de sans-issu, qui montrent le réel accédant au symbolique.

Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre XX, Encore, 1972-73.

Résumé :

L'analyse de la théorie de la machine de Jacques Lacan, qui sera une des premières épistémologies de la machine cybernétique, permet de rapprocher la psychanalyse contemporaine et les sciences cognitives, tout en révélant leurs particularités herméneutiques dans l'exégèse de la conception cybernétique de la machine. À l'aune des théories de la cybernétique, notamment des textes de Turing, Lacan relira la notion freudienne d'appareil psychique en terme de machine cybernétique, afin d'y intégrer les apports du structuralisme saussurien et lévi-straussien. Il proposera une lecture psychanalytique s'appuyant sur une approche philosophique de la cybernétique, par une lecture kanto-bergsonienne de la *théorie des jeux*, kierkegaardienne du *feedback* et aristotélicienne de l'*automatique*. Cette lecture lui permet de révéler l'importance épistémologique du passage d'une conception spatiale d'un appareil mécaniste localisé à une conception temporelle d'une machine logique sans localisation, à travers l'avènement des topiques de Sigmund Freud. La psychanalyse passera ainsi d'une métaphore théâtrale de l'inconscient à celle d'une usine, permettant à Lacan de donner une définition du virtuel qui influencera la pensée deleuzienne.

Ainsi, la machine lacanienne révèle la part inhumaine constituant toute humanité. C'est la dimension mortifère propre à l'accès au symbolique.

Mots clefs : psychanalyse – cybernétique – machine – Lacan – virtuel – répétition – rétroaction – théorie des jeux

Abstract :

The analysis of Jacques Lacan's machine theory will be one of the first epistemology of cybernetic machine. It allows us to make links between contemporary psychoanalysis and cognitive sciences, and it enlightens their hermeneutical exegesis particularities of the cybernetic machine's conception at the same time. In the light of cybernetics' theories including texts of Turing, Lacan read in cybernetic terms the Freudian concepts of psychic apparatus in order to include the contributions of Saussurian and Levi-Straussian structuralism. Lacan presents a psychoanalytic reading of cybernetics based on philosophy, offering a Kanto-Bergsonian reading of the «theory of game», a Kierkegaardian feedback and Aristotelian automatic. It allows him to reveal the epistemological importance of the passage from a spatial conception of a mechanical located device to a time conception of a logical machine without location, through the advent of Freudian topography. Psychoanalysis changes from a theatrical metaphor into a unconscious as a factory. It enables Lacan to give a definition of virtual which is going to influence Deleuze's thinking.

The Lacanian Machine reveals the inhuman part of the humanity. It is the specific death-dealing dimension in order to reach the symbolic.

Keyword : psychoanalysis – cybernetics – machine – Lacan – virtual – practice (répétition) – feedback – theory of games

Remerciements

Je voudrais remercier M. Gérard Wajcman pour sa sensibilité, la confiance qu'il m'a accordée et sa direction du Master 1 jusqu'à cette thèse. M. Nicolas Thély qui m'a aidé à croire en mon travail.

M. Élie During pour son aide méthodologique et les pistes de réflexions qu'il m'a apportées. Le Pr Marie-Claude Lambottes pour sa réflexion clinique et surtout épistémologique de la psychanalyse. Mme Manuela de Barros pour son soutien, ses précieux conseils et sa position réflexive.

Mme Lelièvre Anaïs et M. Anthony Masure pour l'ouverture transdisciplinaire qu'ils m'ont offerte. Mme Champenois Emilie pour sa relecture critique mais aussi pour nos discussions sur la psychanalyse lacanienne. Mme Maguelonne Saby pour sa relecture précise et poétique. Mme Guity Reyhanie pour sa relecture et toutes nos conversations sur la psychanalyse. Mesdames Somara Seng et Céline Vérité pour leurs nombreuses relectures.

Et surtout M. Lévent Altindal sans qui tout cela n'aurait pas été possible.

Sommaire

Introduction.....	8
Introduction.....	9
Chapitre I Morgenstern et von Neumann : la théorie des jeux.....	32
I. La théorie cybernéticienne du jeu	34
A. La genèse de la théorie de la machine, du jeu à la machine.....	46
1. Le jeu des prisonniers.....	48
2. De la stratégie à la stochastique, apparition d'un ordre spontané.....	54
3. Les différentes temporalités.....	67
a) La béance de la fonction de la cause : la causalité psychique.....	69
b) De la dialectique des grandeurs extensives et intensives à celle de l'instant et du moment dans la réalisation.....	72
c) Les conséquences dans la formation du « je » de la sorte de durée bergsonienne qu'est le temps logique lacanien.....	86
d) La commune mesure et le jugement de goût.....	99
4. De la théorie du jeu à la machine.....	105
B. Vers une théorie de la machine.....	112
1. Des machines de Lacan à la théorie de la machine.....	113
2. Du problème de la notion de théorie en psychanalyse.....	118
Chapitre II Turing et Claude Lévi-Strauss : la machine universelle.....	131
II De la machine universelle de Turing à celle de Lacan, en passant par l'appareil psychique freudien.....	132
A. Une lecture cybernéticienne de l'appareil psychique freudien ?.....	132
1. La machine stratégique : de la théorie des jeux à Turing.....	136
2. La machine à rêver de la première période de la métapsychologie : une lecture cybernéticienne de Freud ?.....	148
a) Du système ψ aux topiques	148
b) Conséquences de la « fonction symbolique » dans le stade du miroir.....	154
c) Du « paradoxe de Robinson » chez Lévi-Strauss au « paradoxe de Lacan » : l'analyse de Deleuze.....	159
3. La machine universelle : introduction de la fonction symbolique de Claude Lévi-Strauss dans la psychanalyse	168
a) La machine comme rupture avec le structuralisme : dépassement du symbolique lévi-straussien.....	170
b) La parole comme origine de la machine : la machine et la production du sens	177
4. La machine persistante de la deuxième période de la métapsychologie.....	182
B. Le <i>caput mortuum</i> de la machine électronique : pulsion de mort et persistance. 202	
1. L'improfondeur de la surface de la chaîne : les étages.....	205
2. Premier étage de la machine.....	214
3. L'étage du paradoxe de Robinson : le plan imaginaire et l'apparition de la loi 219	
4. Troisième étage de la machine : le <i>caput mortuum</i>	226
5. <i>Caput mortuum</i> et conséquences	233
a) <i>Caput mortuum</i> : l'apport de la notion de machine à la conception de la structure.....	234
b) Le divorce de la vie et de l'inconscient.....	237

Chapitre III Wiener, Kierkegaard et Aristote : la rétroaction.....246

III. La rétroaction comme Deus ex machina.....	247
A. Kierkegaard et Wiener.....	252
1. Kierkegaard : de l'instant à la reprise.....	252
2. Le <i>feedback</i> de Wiener.....	259
B. La rétroaction : lecture kierkegaardienne du <i>feedback</i>	266
1. Le fondement pascalien des sciences conjecturales : une science des places vides	266
2. Le <i>feedback</i> dans la science des places vides.....	273
3. Ce qui fait retour dans le <i>feedback</i> : machine et triangulation.....	279
4. Hâte, <i>nachträglich</i> et <i>πρῶτον ψεῦδος</i>	283
C. Le <i>feedback</i> à l'aune de la jouissance : le paradigme informationnel.....	295
1. La machine et ses appareils : l'ordinateur et la psychanalyse.....	300
2. La machine vers une heuristique de l'épistémologie.....	305
IV. De <i>humani fabrica</i> , le devenir humain	310
A. La <i>τύχη</i> et l' <i>αὐτόματον</i> aristotéliennes.....	312
B. Rupture avec la notion de plaisir de Fechner par la lecture d'Aristote	317
C. L' <i>ὑποκείμενον</i> : l'«hyposujet » ou le sujet posé, jeté dessous.....	335
D. De l'Homme le surgissement de son humanité.....	345
1. De la matrice symbolique au sujet du dessous.....	345
2. Du x en rapport à la jouissance à l'unité supposée : le sujet représenté.....	354
E. L'apparolage de la jouissance « anthro-pique ».....	358
1. L'appareil ou l'homme qui s'apparole.....	358
2. La jouissance entro-pique, une jouissance « anthro-pique » ?.....	359

Chapitre IV Virtuel et cyborg lacaniens : Deleuze366

V. La figure lacanienne du cyborg.....	367
A. Part de chair, mamme amboceptrice et machine placentaire : l'objet <i>a</i>	368
B. La livre de chair ouvre au commerce des hommes.....	384
C. De la loi de cause à effet à la tripe causale.....	393
1. Du mécanisme en question.....	394
2. L'objet-cause du désir.....	403
3. Remise en question de la dichotomie homme et machine par la livre de chair	414
D. La figure lacanienne du cyborg : une machine désirante ?	416
VI. Anatomie du virtuel : la machine hydraulique.....	430
A. La machine hydraulique.....	433
1. Du bios au virtus : la machine contre la Stoff	433
2. La virtualité du modèle optique.....	437
3. La prématuration : le virtuel dans le stade du miroir et le « quasi-être ».....	442
4. D'un divorce du virtuel et de l'avenir : l'aliénation d'une parole.....	445
B. La lecture deleuzienne de Lacan.....	450
1. La machine et les organes sans corps : l'improductif.....	450
2. Le paradoxe de la réalité : la mort.....	458
3. Constitution d'un monde par la surface du corps : la persistance du stérile....	464
4. Mécanique de la vacuité : vide et plein de la désignation.....	468
5. Genèse des figures de l'improductif chez Lacan : Phallus, ϕ et objet <i>a</i>	471
6. L'objet virtuel : une lecture deleuzienne de l'objet <i>a</i>	495

Conclusion.....	505
1. La théorie de la machine lacanienne.....	507
2. D'une épistémologie de la cybernétique à une philosophie des techniques.....	513
3. De l'apport psychanalytique à une pensée des techniques.....	517
Plan détaillé – Résumé subsidiaire.....	526
Plan détaillé.....	527
Résumé subsidiaire.....	535
Index.....	538
Annexes.....	546
Annexe 1 : Schéma de la théorie de la machine de Lacan.....	547
Annexe 2 : Tableau chronologique des concepts lacaniens et deleuziens de la machine	548
Annexe 3 : Tableau des correspondances – Entre Lacan et les autres auteurs.....	549
Bibliographie.....	550

Introduction

Et, c'était vrai, il l'aimait d'amour, sa machine, depuis quatre ans qu'il la conduisait. Il en avait mené d'autres, des dociles et des rétives, des courageuses et des fainéantes ; il n'ignorait point que chacune avait son caractère, que beaucoup ne valaient pas grand chose, comme on dit des femmes de chair et d'os ; de sorte que, s'il l'aimait celle-là, c'était en vérité qu'elle avait des qualités rares de brave femme.[...]

Les dents serrées, n'ayant plus qu'un bégaiement, Jacques cette fois l'avait prise ; et Séverine aussi le prenait. Ils se possédèrent, retrouvant l'amour au fond de la mort, dans la même volupté douloureuse des bêtes qui s'éventrent pendant le rut. [...]

Cela devenait énorme, l'étouffait, débordait, faisait éclater la nuit. Oh ! Donner un coup de couteau pareil, contenter ce lointain désir, savoir ce qu'on éprouve, goûter cette minute où l'on vit davantage que dans toute une existence ! [...]

Alors, il ne lutta plus, resta sur le dos, en proie à cette vision obstinée. Il entendait en lui le labour décuplé du cerveau, un grondement de toute la machine.

Emile Zola, *La bête humaine*, 1890.

Introduction

Du Golem à l'E.N.I.A.C., en passant par l'Homme-machine devenu manifeste cyborg¹, Eliza², la machine psychanalyste, ou l'« automate pédant » de George Grosz³, se trace un continuum, s'inscrivant dans le concept de machine. Se transfigurant dans l'automate⁴, lorsqu'elle se meut

¹ Nous faisons ici référence à la manière dont la machine permet de construire des utopies en prenant en compte les universaux humains par la machine, que ce soit dans l'Homme-Machine comme le fait Julien Onffroy de la Mettrie ou dans le Cyborg comme l'a fait Donna Haraway.

² Eliza créée en 1966 par Joseph Weizenbaum du Massachusetts Institute of Technology (M.I.T.) est ce que nous appelons à présent un *chatbot*, agent conversationnel en français (soit un programme permettant de converser avec une personne, de plus en plus utilisés sur les sites Web). C'est un programme permettant de simuler un psychologue d'inspiration psychanalytique, plus exactement la rogerian psychothérapie. Une version pour les ordinateurs de la marque Appel a été développée par Trans-Tex Software et est téléchargeable à l'U.R.L. suivante : <http://www.tex-edit.com/>.

³ George Grosz, *Daum épouse son automate pédant « George »*, en mai 1920, John Heartfield en est très content, aquarelle, encre, crayon et collage sur papier, 42x30,2 cm, collection privée.

⁴ Venant du grec *automatos* signifiant « qui se meut par lui-même ».

par elle-même, ou dans le robot⁵, quand elle est asservie, la machine est un étrange double de nous-mêmes. Qu'elle soit le *Léviathan* de Hobbes, produisant le *socius*, ou la *Cloaca*⁶ de Wim Delvoye, produisant des *excreta*, ses différentes figures se distribuent entre deux pôles, que sont les machines faites d'écrous et les machines transcendantes. Figures parfois fantasmagoriques où se cristallise toute une série de fantasmes, allant du mythe de l'Eve future⁷ à l'obsolescence de l'homme⁸, jouant sur un flou entre machine pensante et pensée-machine. Pourtant, la machine est une conception classiquement reléguée à toute pensée de la technique, reposant sur son historisation dans le paradigme du progrès scientifique. Depuis la naissance de l'informatique, traduction du terme allemand de *Informatik* de Karl Steinbuch⁹, la machine est devenue, avant tout, l'objet des mathématiques, de la robotique, de l'automatique, etc., pourtant la machine n'intéresse pas seulement ces champs. Elle a pu notamment devenir, au cours du siècle passé, l'épistémè d'un certain champ d'énonciation du discours psychologique basée sur l'expérimentation, avec lequel la psychanalyse n'aurait, d'après le consensus actuel, aucun rapport¹⁰. Pourtant un auteur non seulement exhuma le modèle de la machine présent dans les écrits de Sigmund Freud fondateurs de la psychanalyse mais, en plus, en proposa une analyse. C'est Jacques Lacan, qui tout au long de son

⁵ Le terme de robot vient du tchèque *robota* signifiant « serviteur, travailleur, asservi », ce terme est utilisé pour la première par en 1921 par Karel Capek, cf. Ichbiah Daniel, *Robots : Genèse d'un peuple artificiel*, Genève (Suisse), éd. Minerva, 2005, p.11.

⁶ Œuvre de Wim Delvoye présentée pour la première en 2000 au Museum van Hedendaagse Kunst Antwerpen à Anvers, consistant en un dispositif mécanique représentant un tube digestif humain permettant la fabrication artificielle d'excréments.

⁷ Villiers de L'Isle Adam (de) Jean Marc Mathias Philippe Auguste, *L'Eve future*, préface de Daniel Oster, Paris, édition POL, 1992.

⁸ Anders Ghunter, *L'obsolescence de l'homme : Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, coll. Ivrea, Paris, éd. Encyclopédie des nuances, 2002, trad. (allemand) D. Christophe.

⁹ Terme de 1957 de Steinbuch Karl développé dans son essai intitulé *Informatik : Automatische Informationsverarbeitung* soit « Informatique : traitement automatique de l'information », qui est une contraction d'information et d'automatique.

¹⁰ Nous faisons ici référence aux débats contemporains entre la psychanalyse et les sciences cognitives, cristallisés sous le préjugé que la psychanalyse s'opposerait à la psychologie expérimentale.

Séminaire nous offre un véritable balai de machines, ne cessant de prendre référence sur elles, d'en user comme apologie, d'en faire de simples exemples, parfois même des boutades venant illustrer son humour corrosif, pour en souligner la satire. Cette prolifération d'occurrences, parfois sans liens apparents, dans différents niveaux d'usages conceptuels ou de registres de discours, est sans nul doute la raison pour laquelle les références à la machine n'ont jamais laissé penser à une théorisation de cette notion par Lacan. Cependant, aussi bien dans son Séminaire que dans ses *Ecrits*, il ne se contentera pas d'une analogie à la machine contrairement à ses prédécesseurs. En effet, lorsqu'on parle de machine en psychanalyse, on pense généralement à Margaret Mahler, qui utilisait l'analogie de la machine pour décrire la psychose symbiotique¹¹, voire à Victor Tausk, qui parlait de machine à influencer¹², et donc à une analogie permettant une analyse descriptive d'une entité ou d'un processus psychopathologique. Pour Lacan, la machine ne sera pas seulement un *analogon*, elle lui permettra d'introduire dans le champ analytique la richesse des textes et expérimentations cybernétiques de son époque, afin de saisir le moment de coupure épistémologique, au sens althussérien, constitutif de la psychanalyse. Cette coupure, il la repère au niveau de la prise en compte par Freud des inventions propres à son époque, permettant de comprendre la spécificité de la psychanalyse dans l'histoire des idées. La référence à la cybernétique expliciterait donc la rupture, dans l'histoire des conceptions du psychisme, qu'est la psychanalyse. Un ouvrage marque cette rupture, celui où Freud introduit la notion de topique, c'est la *Traumdeutung*, *L'interprétation du rêve*. Pour Lacan, comme il l'affirme lors du deuxième séminaire, il y a alors passage d'un appareil à une machine. Que désire révéler Lacan dans ce changement de la conception freudienne ? Que

¹¹ Mahler Margaret, *Psychose infantile*, Paris, éd. Payot, 1973.

¹² Tausk Victor, « De la genèse de l'appareil à influencer au cours de la schizophrénie », in *Oeuvres psychanalytiques* (1975), Paris, éd. Payot, coll. Science de l'homme, 2000, trad. (allemand) B. et R. Borie, J. Dupleix, J.-P. Descombey, J. Laplanche et V.-N. Smirnoff, pp.177-217.

repère-t-il dans cette conception topique du psychisme qui serait une rupture épistémologique ? Pour quelles raisons fait-il référence à la cybernétique à ce moment précis de son argumentation ? Ces interrogations resteraient en suspens, si nous n'abordions pas le rôle des textes cybernéticiens dans le repérage de cette coupure par Lacan. La question est alors de savoir comment il fait intervenir ces conceptions dans ce repérage. S'agira-t-il d'une simple application des conceptions cybernétiques dans les textes de Freud ou de faire de lui un précurseur de la cybernétique ? De plus, imaginons un instant que la coupure épistémologique de la psychanalyse se repère grâce aux textes cybernéticiens et non par une référence au structuralisme. Faut-il alors repenser Lacan comme un cybernéticien, non comme un structuraliste ? En tout cas, Lacan, en affirmant que Freud passe d'un appareil à une machine, penserait-il la psychanalyse à travers un objet technique ? Serait-ce rapprocher la psychanalyse de la philosophie des techniques ? En d'autres termes, toutes ces interrogations montrent d'ores et déjà que le déplacement de la conception de la machine dans la psychanalyse, prise non plus dans des problématiques descriptives mais épistémologiques, va ouvrir trois champs d'interrogations : la notion de structure de Lacan se limite-t-elle au structuralisme saussurien et lévi-straussien ? L'abord de la modélisation du psychisme par un objet technique, va-t-elle conduire Lacan à une épistémologie de la machine cybernétique ? En ce cas, la lecture exégétique de Freud par Lacan, peut-elle toujours être considérée seulement par la relation de Lacan à la philosophie métaphysique ? Ces trois interrogations convergent vers une seule, celle de savoir s'il existe ou non une théorie de la machine chez Lacan. Plus exactement, l'opération herméneutique lacanienne, le grand retour à Freud, dans son exégèse des textes freudiens déploie-t-elle une théorie de la machine inhérente à la pensée freudienne ?

Plus que de s'intéresser à ses emprunts à la cybernétique, il est d'usage d'aborder la question du structuralisme chez Lacan à travers le système I.R.S., soit en analysant la richesse herméneutique de la structure formée par le plan imaginaire, réel et symbolique, et rarement en questionnant sa définition de la structure. Il est trivial de dire que cette structure en trois plans est centrale dans son œuvre, mais suffit-elle à faire de Lacan un structuraliste ? Est-ce le bout par lequel il faut interroger le structuralisme lacanien ? En effet, Lacan, grand lecteur de Claude Lévi-Strauss, formé pendant l'émergence du discours structuraliste en France¹³, va s'interroger sur la notion de structure dans l'œuvre de Freud. Dès sa thèse de doctorat dans les années trente, cette notion est un enjeu essentiel pour lui, comme il le dit :

« Le problème qui se pose ici est le même que celui qui s'est offert à chacune des sciences naturelles à son début et se présente encore à elle à tout instant. C'est le problème de la hiérarchie des caractères, à savoir : distinguer le caractère déterminant pour la structure, de ceux qui ne correspondent qu'à une variation sans retentissement sur l'ensemble.¹⁴ »

La structure ne doit donc pas être confondue avec la constitution. Elle ne peut pas se réduire à l'inné, et, à travers cette notion de personnalité, Lacan tente déjà de la définir plus particulièrement dans la psychose paranoïaque. Sa thèse annonce déjà sa critique d'une détermination physico-chimique, et ouvre vers une prise en compte des effets d'une structure ne se réduisant pas au biologique en tant que discipline positive. Il affirme alors que ces effets peuvent répondre à un autre déterminisme, il y voit une autre « cohérence » qu'il renvoie à la « commune mesure ». Celle-là même qu'il tentera d'analyser par l'abord du problème mathématique du « dilemme des prisonniers », en interprétant de manière kantienne la *théorie des jeux* de von Neumann et Morgenstern ; réinterprétation qui ouvre sur une causalité proprement psychique, et non plus mécaniste, celle

¹³ Roudinesco Elisabeth, *Jacques Lacan : Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, éd. Fayard, 1993, p.283.

¹⁴ Lacan Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, coll. Points essais, éd. du Seuil, 1975, pp. 50-51.

de l'identification. Première approche des enjeux de la cybernétique dans le champ psychanalytique, la *théorie des jeux* permet à Lacan d'introduire le structuralisme lévi-straussien dans sa lecture de Freud, pour montrer la dimension essentielle d'un « temps logique », qui prolonge de manière critique les perspectives de la notion bergsonienne de « durée », et à travers elle les apports du kantisme. Cet abord philosophique de la *théorie des jeux* montre que le rapport de Lacan à la cybernétique est d'autant plus problématique que Claude Lévi-Strauss lui-même, avoue se fonder sur la *théorie des jeux* pour conceptualiser la notion de structure. Nous pouvons alors nous demander si la particularité de Lacan tiendrait au fait d'avoir une position réflexive, interrogeant les fondements de la notion de structure du structuralisme, par une herméneutique des textes cybernéticiens lui donnant son assise ? Lacan va alors remarquer dans sa lecture de Lévi-Strauss, que la notion de structure balaie le modèle de la loi de cause à effet du mécanisme. Comme le souligne Eric Laurent, Lacan dans son analyse de la notion de machine « suit là la reprise du modèle du *feedback* cybernétique, transmis par Roman Jakobson via Claude Lévi-Strauss¹⁵ ». Ce modèle, comme le fait remarquer Lévi-Strauss, rompt avec « la causalité mécanique¹⁶ ». Lacan repèrera que cette rupture n'est pas propre au structuralisme mais à la cybernétique et à l'avènement du concept de *feedback*, qu'il conceptualisera sous le nom de rétroaction, traduction admise de ce terme. La notion de *feedback*, à l'origine, n'est pas propre à la cybernétique, elle sera reprise par Wiener pour modéliser la plupart des phénomènes ou processus en machines cybernétiques, que ce soit en tant que construction ou compréhension de phénomènes biologiques, physiques ou sociaux. Originellement de l'ingénierie du contrôle, ce terme sera repris par Wiener dans un versant informationnel pour décrire un processus au

¹⁵ Laurent Eric, « Ce que sert (serre) la psychanalyse », « Enseignement », in *Les exigences du symptôme, La Cause Freudienne. Nouvelle revue de psychanalyse*, n°48, mai 2001, Paris, éd. Huysmans, 2001, p.40.

¹⁶ Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, éd. Plon, 1958, pp.102-103.

carrefour de la théorie et de la pratique, comme l'établit sa définition dans *Cybernetics or : Control and Communication in the Animal and the machine*¹⁷. Cette ouvrage de 1948, fondateur de la cybernétique, pose l'acceptation informationnelle prise par ce terme dans un article de 1943¹⁸. Ce déplacement téléologique fonde une conception temporelle de la machine, opérant une translation de la problématique âme-corps de l'homme-machine à celui de la prévisibilité d'un événement, par le passage de l'information de l'ingénierie du contrôle aux mathématiques statistiques¹⁹. La cybernétique va donc accorder une importance privilégiée à la temporalité de la machine²⁰, le *feedback*, la rétroaction, implante une nouvelle conception du temps de la machine, qui va intéresser Lacan. C'est une rupture avec la conception classique du mécanisme. Comme le dit Laurent, il réalise qu'« à partir de la mise en place du paradigme du *feedback*, c'est en termes d'information, de message et de rétroaction que les équilibres furent conçus, et non plus à partir de la mécanique²¹ ». La machine cybernétique est donc l'agent d'une rupture avec le mécanisme. Il y a donc pour Lacan, un lien entre le passage d'une conception du psychisme en tant qu'appareil à une conception en tant que machine et la rupture de la cybernétique avec le mécanisme. La conception lévi-straussienne de structure s'appuierait donc sur cette rupture, et par conséquent serait en lien avec la notion de machine. Quel pourrait-être

¹⁷ Wiener Norbert, « La cybernétique ou le contrôle et la communication chez l'animal et la machine. (1948) », in Tête A., Pélissier A. (dir.), *Sciences cognitives textes fondateurs (1943-1950)*, Paris, éd. PUF, coll. Psychologie et sciences de la pensée, 1995, trad. A. Pélissier, p.12.

¹⁸ Proposé sous l'angle de la notion d'information de la science, comme le montre Alain Tête. Tête Alain, « Présentation du texte », in *Sciences cognitives textes fondateurs (1943-1950)*, pp.4-5 : « la notion de feedback reçoit une acceptation informationnelle dont elle était jusque-là dénuée, qui complète les interprétations thermodynamiques antérieures : la causalité circulaire n'affecte pas essentiellement l'énergie d'un système mais l'information qui régule la finalité de son comportement. »

¹⁹ *Ibid*, p.5.

²⁰ Wiener Norbert, « Newtonian and Bergsonian Time », in *Cybernetics : or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge (Massachusetts), éd. The MIT press, 1965, pp.30-44.

²¹ Laurent Eric, « Ce que sert (serre) la psychanalyse », *op. cit.*, p.39.

alors, le rapport entre la machine et la structure ? Si Lacan introduit la cybernétique dès le début de son Séminaire, une lecture de la *Théorie des jeux* de von Neuman et Morgenstern, il va surtout fonder la conception qu'il jugera être l'apport le plus important de sa pensée, le « temps logique ». Donc, là où Lévi-Strauss fonde la structure, Lacan fonde le « temps logique ». Si bien que nous pouvons nous demander si Lacan ne fait pas un pas de côté par rapport à Lévi-Strauss. Cette plongée dans les méandres cybernétiques de la notion de structure, peut-elle être considérée comme une opération épistémologique ? Il serait donc possible de faire l'hypothèse que Lacan expliciterait par la cybernétique les présupposés de la notion de structure de Claude Lévi-Strauss et, par là, verbaliserait l'anté-prédictif de sa conception, ou tout du moins tenterait de le verbaliser. Cette opération épistémologique, ne va-t-elle pas amener Lacan à repenser la notion lévi-straussienne de structure ? Nous pourrions alors nous demander, si cette conception de la structure ne serait pas à mettre en dialogue avec le structuralisme de son discours. Si le système I.R.S. renvoie à une structure, nous sommes en droit de nous demander si celle-ci serait de l'ordre du structuralisme lévi-straussien. N'existerait-il pas un structuralisme lacanien ? En tout cas, comme nous le verrons, la machine permettra à Lacan d'introduire les notions Lévi-Strauss dans sa lecture de Freud, notamment celle de « l'efficacité symbolique ». Cela pour asseoir sa critique de toute pratique psychologique fondée sur l'ego. En effet, nul n'est besoin de rappeler le point d'honneur que Lacan mit à l'équarrissement de la psychanalyse des pratiques et discours fondés sur l'égo. Il n'est qu'à lire quelques pages de ses *Ecrits*, pour que s'illustrent les nombreuses occurrences dépréciatives proférées à l'encontre de *l'Ego-psychologue*, pavant son cheminement intellectuel vers la formation la plus rigoureuse qui soit de l'analyste. En effet, dans son écrit sur le stade du miroir, où il fonde la dimension essentiellement imaginaire du moi, mais surtout introduit l'importance de la dimension symbolique, notamment par son

utilisation de la notion lévi-straussienne alors contemporaine de « fonction symbolique »²², et celui sur le temps logique, où il démontre l'appartenance à la logique de ce même processus d'identification, autrement dit la dimension imaginaire de tout mouvement logique, fondent la nécessité de l'entrelacement entre le symbolique et l'imaginaire. Ce qu'il développa dans son premier Séminaire affirmant la nécessité de la fonction symbolique lors du stade du miroir. De là, lors de son second Séminaire, il pourra aborder la notion de moi dans sa dimension symbolique. Pour cette raison, si le texte sur le stade du miroir semble nécessaire à la lecture du premier séminaire, c'est celui du temps logique qui l'est pour le deuxième ; texte fondé sur la *théorie des jeux* de la cybernétique qui va donc permettre l'introduction de la machine de Turing dans le second séminaire sur *Le moi dans la théorie de Freud et la technique psychanalytique*. En quoi ce concept cybernéticien permet-il à Lacan d'aborder la conception freudienne du moi ? Cette conception de Turing sera sans nul doute le moyen, pour Lacan, d'initier une lecture des textes freudiens renversant les présupposés fondements phylogénétiques, et surtout psychogénétiques, qui engendrèrent une confusion entre le moi et le sujet. Les conceptions cybernéticiennes de « *feedback* », de « machine universelle » et de « théorie des jeux », amèneraient-elles Lacan à redéfinir le sujet ? Seraient-elles au fondement de l'interrogation lacanienne sur le sujet ? A travers ce manège des machines qu'il nous propose, dans une opération critique des fondements de la psychanalyse de son époque, il ne peut s'agir simplement d'une allégorie. Lacan se contenterait-il alors d'une simple application des concepts cybernéticiens à la psychanalyse ou proposerait-il une réflexion sur la notion de machine ?

En tout cas, cette notion apparaît au niveau d'un nœud critique²³

²² Voir à ce propos la filiation conceptuelle historiciste qu'en fait Zafiroopoulos Markos, *Lacan et Lévi-Strauss : ou le retour à Freud 1951-1957*, coll. Philosophie d'aujourd'hui, éd. P.U.F., Paris, 2003.

²³ C'est-à-dire un entrelacement de différents plans problématiques.

afférant à différents champs disciplinaires, notamment la philosophie et la psychanalyse²⁴. Si bien qu'elle est au cœur d'un entrelacement déployant synchroniquement des problématiques sur le plan de la philosophie et de la psychanalyse. Pour le champ philosophique, c'est la question de la réminiscence et du centre de l'individu, la notion de machine va soutenir une remise en question des références platoniciennes dans la pratique psychanalytique, cela pour la rapprocher des textes aristotéliens. Ce qui lui permettra, sur le plan métapsychologique, de reprendre la notion d'ego pour faire émerger des textes freudiens les principes du *Ich* et les problématiques qui lui sont relatives, anéantissant ainsi toute *praxis* fondée sur une pratique du moi. Elle lui permettra après avoir montré l'importance de l'imaginaire dans l'avènement du sujet, d'analyser la fonction symbolique à l'oeuvre dans les limbes de celui-ci et dans la capacité du sujet à produire du sens, pour, dans le séminaire suivant, à savoir le troisième, comprendre le mécanisme de la forclusion dans la psychose non plus comme un rapport à la réalité, à la matérialité, comme la dérive de la psychanalyse l'avait interprétée, mais comme rapport à la nécessité, l'*Ανάγκη*²⁵, et donc dans son rôle au niveau de la production du sens. La psychose n'est plus la mise en jeu d'un plaisir, primaire ou non, se refusant à accepter la réalité, mais une question de rapport à la fonction symbolique,

²⁴ Bien que ce ne soit pas l'enjeu de nos propos, nous pourrions même défendre que la théorie de la machine permet à Lacan de véritablement faire entrer dans le champs de la philosophie la conception du sujet de la psychanalyse, en rompant totalement avec les filiations conceptuelles établies jusqu'alors à travers la physiologie allant de Schopenhauer en passant par Nietzsche pour arriver à l'inconscient freudien. En ce sens qu'il ne s'agit plus d'un sujet brisé chez Freud qui participerait à l'avènement du sujet moderne, comme l'histoire des idées se plaît aussi promptement à le penser, mais le sujet décentré.

²⁵ A savoir l'*Ανάγκη*, l'*anagkè*, grecque : « la nécessité qui s'impose », « la contrainte physique », « l'ordre des dieux ». Comme l'explique Freud dans « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose » (1924), in *Névrose, Psychose et Perversion*, éd. P.U.F., Paris, 1985, trad. (allemand) D. Guérineau, p.301. C'est la rébellion non pas seulement contre le monde extérieur, ou le déplaisir, mais aussi contre la nécessité réelle. Terme éminemment complexe qui renvoie généralement à la contrainte physique ou à l'ordre des dieux, et peut alors prendre le sens d'obligation morale (Suzanne Saïd, *Homère et l'Odyssée*, Paris, coll. Biblio Belin, éd. Belin, 2010). L'*anagkè* renvoie à la nécessité transcendante au sujet qui s'impose à lui, et non pas seulement physique.

notamment celle de la possibilité d'une place laissée à l'individu par une chaîne symbolique qui le dépasse ; soit, comme nous le verrons avec le dilemme des prisonniers, à pouvoir prendre sa place dans la structure en saisissant dans l'instant du regard le temps pour comprendre le moment de conclure, ou simplement à saisir à temps sa place malgré la hâte conséquente à la dichotomie entre l'éternité du symbolique et la nécessité du temps fini. La théorie de la machine offre donc une possibilité de penser la psychose en dehors de l'opposition entre des processus primaires et secondaires, et plus largement d'affirmer l'importance du rapport signifiant-signifié ainsi que celle du temps dans la pathologie psychique. Autrement dit par l'introduction de la machine de la *théorie des jeux*, les « machines stratégiques », Lacan développe avec la machine une notion proprement psychanalytique du temps réduisant à une billevesée toute tentative de retour à une pratique psychanalytique n'interprétant pas le rôle de ce dernier. En d'autres termes, la notion de machine comme ouverture vers la lecture de Lacan des textes cybernéticiens est essentielle à toute pratique qui se veut consciente du temps, comme devant être interprété et surtout comme interprétant (nous renvoyons ici au temps pour comprendre le moment de conclure). Jacques-Alain Miller lui-même, lors de son séminaire sur *L'orientation lacanienne* parlant de l'intégration dans le champ psychanalytique de méthodes appartenant à d'autres disciplines, affirme la nécessité d'analyser sur un versant épistémologique les fondements cybernéticiens de la pensée de Lacan :

« Je disais hier que c'était surtout, ici, sans doute, la théorie des jeux, qui faisait novation juste après la Seconde Guerre mondiale, à quoi il pensait, cette théorie des jeux qu'on ne connaissait qu'à travers l'ouvrage princeps, en anglais, de John Von Neumann et Morgenstern et auquel, à la diffusion de quoi, la diffusion intellectuelle de quoi se vouait en particulier le mathématicien proche de Lacan qui s'appelait Guilbault et qui, dans une revue, si je me souviens bien qui s'appelait *Économie et société* donnait de cette théorie des jeux des comptes rendus simplifiés, simplifiés mais avec grand mérite. Un jour, quand je quitterai la psychanalyse absolue, je pourrais en revenir d'ailleurs, à exposer ça. Il se vouait donc, Guilbault, à diffuser les notions de cette théorie des jeux, qui a aidé Lacan, si je puis dire, à investir le rapport du maître et de l'esclave hégélien ailleurs que dans le stade du miroir. Il a investi ce rapport dans la théorie des jeux qui s'y prête puisqu'elle met en relation deux sujets jouant l'un contre l'autre, et où il s'agit de

déterminer pour chacun la stratégie optimale. Vous en avez encore l'écho dans les schémas son Séminaire *D'un Autre à l'autre* du pari de Pascal, formalisé de façon élémentaire sur le mode de la théorie des jeux. Théorie des jeux et j'ajoute théorie des graphes auxquels Lacan est venu, peut-être à partir de la cybernétique qui était aussi populaire à cette époque à partir de l'ouvrage de Norbert Wiener dont le premier graphe de Lacan, celui qui est présenté par exemple dans son « Introduction à la lettre volée » semble inspiré. Semble inspiré d'ailleurs pas seulement de la cybernétique, semble bien inspiré - c'est mon idée – de montages électriques qu'avait peut-être appelé pour lui le concept de résistance puisqu'en électricité, il est aussi question de résistance. Mais enfin c'est une idée que je me fais comme ça des chemins par lesquels Lacan est arrivé à ses graphes. ²⁶ »

Si Jacques-Alain Miller ne parle pas de Turing, c'est simplement que cela n'est pas dans la suite logique de son exposé, mais ce dernier est évidemment compris dans les trois grands auteurs cybernéticiens inspirant Lacan. Comme nous le verrons, en ce qui concerne Turing, la chose est plus complexe car Lacan ne donne pas directement sa référence, malgré les citations de ses concepts. Il faut comprendre que, bien souvent, lorsqu'il parle des théories de la cybernétique, il renvoie à Turing. Comme nous le verrons, Lacan introduit la cybernétique dans le champ psychanalytique avec la *théorie des jeux*. Puis, dans un deuxième temps, c'est la notion de « machine universelle » d'Alan Turing, qui l'intéressera. Un dernier temps est celui de l'analyse de la notion cybernéticienne de *feedback*, conceptualisée par Norbert Wiener. Se trace ainsi un parcours de von Neumann et Morgenstern, en passant par Wiener jusqu'à Turing. La cybernétique, et d'autant plus à l'époque de Lacan, n'était pas une discipline en soi. Les premiers travaux datant d'avant la deuxième guerre mondiale, c'est seulement après-guerre, dans les conférences de Macy, que la cybernétique se constitua comme un consortium de recherches brisant la frontière entre sciences exactes et sciences humaines²⁷. Comme le souligne Jean-Pierre Dupuy, il n'existe pas de définition consensuelle de la

²⁶ Miller Jacques-Alain, Le Séminaire, *L'orientation lacanienne* (2006-2007), « Le tout dernier Lacan », Séance du 21 mars 2007, Cours n°10.

²⁷ Andler Daniel, *Science et philosophie, Quinze essais d'épistémologie*, Palaiseau, coll. La bibliothèque du CREA, éd.de L'Ecole polytechnique, 1999.

cybernétique²⁸. Mathieu Triclot, qui comme Chazal²⁹, souligne l'importance d'une conception spécifique de la notion d'information, préfère parler d'un « moment cybernétique ». Nous ne chercherons donc pas à définir la cybernétique, mais une certaine cybernétique renvoyant à des travaux et des auteurs précis, ceux qui fondent la conception que Lacan s'en fait. Chez lui, c'est l'appropriation de trois axes de recherches principaux de cette dernière : la « théorie des jeux » de von Neumann et Morgenstern, le « *feedback* » de Norbert Wiener et la « machine universelle » d'Alan Turing. Il introduit la *théorie des jeux* dans son article « Le temps logique³⁰ », le *feedback* dès le premier séminaire et la « machine universelle » lors du second séminaire³¹. Ainsi, comme nous le verrons, Lacan va tenter de penser la cybernétique comme une science, en l'inscrivant dans l'histoire des idées et en décortiquant ce qui traverse les différents champs de recherche de ce consortium. Si bien que nous pouvons nous demander s'il ne va pas fonder la première épistémologie de la cybernétique. D'ailleurs, gardons en mémoire, comme nous l'indique Miller, et l'analyse très finement Ronan Le Roux³², que c'est avant tout à travers la lecture de Guilbault que Lacan les aborde. Nous verrons alors que, tout au long de son séminaire, Lacan prendra appuie sur des machines cybernétiques précises, que ce soit l'Eliza de Joseph Weizenbaum, les tortues Elsie et Elmer de William Grey Walter ou l'automate d'Albert Ducrocq, mais aussi sur d'autres types de machines qu'il mettra en rapport à la conception proprement cybernéticienne de la machine. Il ne pensera

²⁸ Dupuy Jean-Pierre, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, éd. La découverte, 1994.

²⁹ Chazal Gérard, *Philosophie de la machine, Néo-mécanisme et post-humanisme*, Dijon, coll. Ecritures, éd. Universitaire de Dijon, 2013, pp.204-210.

³⁰ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme », in *Ecrits, t.I*, Paris, coll. Points Essais, éd. du Seuil, 1999, pp.195-211.

³¹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1978.

³² Le Roux Ronan, « Psychanalyse et cybernétique. Les machines de Lacan », in *L'évolution psychiatrique, Cahier de psychologie clinique et psychopathologique générale fondés en 1925*, avril-juin 2007, Volume 72-N°2, éd. Elsevier Masson, Paris.

donc pas la cybernétique seulement dans l'agencement de ses concepts, dans une visée historique des conceptions philosophiques, mais s'évertuera à analyser la pensée propre à la cybernétique dans ses objets techniques. Si bien que nous pouvons nous demander si une telle position réflexive sur la cybernétique n'est pas de l'ordre d'une épistémologie ? Dans cette perspective, par le terme de « machine cybernétique », il invoque une analyse personnelle des textes de Turing, von Neuman et Wiener fondée sur une position réflexive sur les objets techniques. En d'autres termes, cette notion convoque un entrelacement entre structuralisme, cybernétique et freudisme. Comme le dit Laurent, le déploiement des conceptions cybernéticiennes de la machine offrira la possibilité d'interroger le fondement, pour la psychanalyse freudienne, du rapport entre sens et non-sens dans la résistance³³. Sa notion de « machine cybernétique » sera donc un modèle pour repenser la résistance chez Freud, à travers une analogie à la mémoire de la machine, ce que Jacques-Alain Miller nomme « les effets de mémoire³⁴ ». La résistance que Freud conceptualise dans *Remémoration, répétition et perlaboration*³⁵, se rapprocherait donc de la mémoire des machines cybernétiques. Ainsi, il constituera sa machine, qu'il nomme « machine électronique », qui est à la fois la machine de von Neumann et Morgenstern, la machine de Turing et le *feedback* de Wiener. Il parle de la première au pluriel en disant « les machines stratégiques », de la deuxième en reprenant le terme de Turing de « machine universelle » et de la troisième en tant que « mémoire de la machine ». Nous verrons que dans le deuxième séminaire, il dit que cette machine est persistante. Ce dernier terme, il le met en lien à la résistance. Que signifie alors pour Lacan cette persistance ? Quels rapports à la dimension de répétition de la

³³ Laurent Eric, « Ce que sert (serre) la psychanalyse », *op. cit.*, p.41.

³⁴ Miller Jacques-Alain, *Le Séminaire, L'orientation lacanienne* (1983-1984), *Des réponses du réel*, séance du 7 décembre 1983.

³⁵ Freud Sigmund, « Remémoration, répétition et perlaboration », in *La technique psychanalytique*, Paris, éd. PUF, coll. Œuvres complètes/Psychanalyse, trad. (allemand) J. Altounian, P. Haller et D. Hartmann, pp.115-126.

résistance, dont parlait Freud dans cet article, révèle-t-elle ? Est-ce une conceptualisation de la notion freudienne de résistance ? Ce qui nous intéresse plus particulièrement, c'est de savoir pour quoi nous retrouvons cette notion de machine cybernétique au cœur des propos de Lacan sur la persistance et la résistance. La cybernétique serait-elle à l'origine d'une relecture de la résistance freudienne par Lacan ? Ce rapport, entre résistance et persistance, il le met en lien avec la rupture avec le mécanisme qu'est le *feedback*. Comme l'explique Simondon³⁶, le modèle de la machine est alors celui de la roue, Lacan montrera que le modèle de la « machine cybernétique » est la porte. Comment Lacan en arrive-t-il à lier cette rupture avec le mécanisme à la porte ? Comment le lecteur ne pourrait-il pas trouver abscons que Lacan en vienne à parler de porte dans son analyse de la résistance ? Quel lien tout cela peut-il avoir avec la rupture de la cybernétique avec le mécanisme ? C'est donc nécessairement que Lacan va tenter de positionner la cybernétique dans la philosophie et l'histoire des techniques. Nous ne serions donc pas étonné que notre lecteur soit stupéfait qu'un psychanalyste en arrive à parler des enjeux philosophiques de la porte. Qu'est-ce qui peut bien intéresser un psychanalyste dans cette histoire de porte ?

Cela est d'autant plus complexe, que cela apparaît lors d'une interrogation épistémologique sur la psychanalyse. La notion lacanienne de machine, en questionnant la cybernétique, va en même temps interroger la place de la psychanalyse par rapport aux autres discours. En effet, si la machine permet de saisir la rupture qu'est la psychanalyse dans la modélisation du psychisme, n'est-elle pas en même temps une tentative épistémologique ? Autrement dit, la question de la conception cybernéticienne de la machine, comme paradigme de lecture des textes de Freud n'est pas seulement de l'ordre d'une filiation conceptuelle permettant une herméneutique du sujet psychanalytique, ce serait aussi une question

³⁶ Simondon Gilbert, *L'invention dans les techniques, Cours et conférences*, Paris, coll. Traces écrites, éd. du Seuil, 2005.

épistémologique pour la cybernétique et pour la psychanalyse elle-même. En effet, comme le dira Lacan dans le troisième séminaire « la notion de structure est déjà par elle-même une manifestation du signifiant [...] c'est par rapport à ces définitions du signifiant et de la structure que peut se tracer la frontière qui convient³⁷ » entre psychanalyse et sciences de la nature, la psychanalyse ne pouvant pas être définie par le terme de sciences humaines. Or, si la machine lui permet de repenser la notion de structure, elle serait alors nécessaire pour saisir la frontière entre psychanalyse et sciences de la nature. Si Lacan ne peut pas se lire sans connaître ses filiations philosophiques. En même temps, c'est sa lecture de la « machine cybernétique », les « machines stratégiques » et la « machine universelle », et la temporalité spécifique de celle-ci, la rétroaction, qui permet l'agencement entre ces différents concepts. Cette lecture nous proposons de l'analyser dans l'oeuvre de Lacan, comme permettant d'interroger l'articulation entre la philosophie et la psychanalyse. La machine permet-elle à Lacan un agencement spécifique de ses appropriations philosophiques ? Qu'offre-t-elle comme possibilité d'agencement entre psychanalyse et philosophie ? Comme le dit Vaysse,

« l'inconscient est ce blanc innommable qui borde la métaphysique moderne, ce spectre hantant sa démarche qui ne progresse qu'à être sans cesse recommencée dans le balbutiement de ses impensés. L'inconscient est ce mot de la métaphysique que celle-ci ne parvient jamais à prononcer, confirmant par là que quelque chose se dérobe à son projet de maîtrise du réel à partir de l'ordre de la subjectivité.³⁸ »

Ici se pose donc la question de la dimension et de la pente métaphysique de la psychanalyse ; risque qui devient de plus en plus grand lorsque dans son exégèse des textes freudiens, Lacan convoque des métaphysiciens. La psychanalyse ne risque-t-elle pas de devenir une métaphysique ? Freud lui-même posa ce problème bien avant Lacan dans

³⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1981, p.207.

³⁸ Vaysse Jean-Marie, *L'inconscient des modernes : Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Paris, coll. Nrf essais, éd. Gallimard, 1999, pp.13-14.

sa conférence sur la *Weltanschauung*, la vision du monde³⁹. Il en concluait alors que la psychanalyse ne donnait pas de *Weltanschauung* mais participait à celle de la science, qui aurait pour particularité de ne pas répondre aux exigences de système de la métaphysique, étant une sorte d'ouvert, un perpétuel en devenir puisque contrairement aux autres visions du monde, elle a « essentiellement des traits négatifs⁴⁰ ». Lacan va entériner cette rupture puisque la référence à la notion de machine, même si elle fait courir le risque que la psychanalyse soit une sorte de pensée de la technique sur le plan épistémologique, en même temps, permet justement d'échapper à la métaphysique. Et, Lacan saisit bien cela en montrant dans le deuxième séminaire que la transcendance relative à l'opposition lévi-straussienne entre nature et culture, renvoie à la machine. Ici, ce n'est donc plus un discours sur l'être mais sur les machines, renvoyant à une conception particulière, à un pas de côté par rapport à celle de structure. Si elle permet ce pas de côté ne serait-elle pas un paradigme permettant d'agencer un syncrétisme doctrinale sans plonger dans une métaphysique ? Ne pouvons nous pas alors nous demander : quelle est la part de la pensée cybernétique dans la possibilité d'un grand retour à Freud ? La cybernétique n'offre-t-elle pas à Lacan une autre lecture de Freud permettant d'en saisir la singularité épistémologique ? L'importance des textes cybernéticiens, dans le grand retour à Freud de Lacan, par les nombreuses interrogations et problématiques au cœur de la pratique psychanalytique qu'elle vient de nous faire soulever, nous invite à reposer la question de la dimension philosophique de la psychanalyse lacanienne⁴¹ en prenant en compte l'apport cybernétique. L'apport philosophique dans la pensée lacanienne passe-t-il par une médiation ? La machine serait-elle ce

³⁹ Freud Sigmund, « Sur une *Weltanschauung* », in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), Paris, coll. Folio essais, éd. Gallimard, 1984, pp.211-243. Voir plus particulièrement la fin de la conférence où Freud expose la *Weltanschauung* de la science (p.243).

⁴⁰ *Ibid*, p.243.

⁴¹ Juranville Alain, *Lacan et la philosophie*, Paris, coll. Quadrige/Puf, éd. P.U.F., 1984.

médium ? La machine serait alors le lieu où s'agencerait la philosophie et la psychanalyse, autrement dit celui où pourrait réellement se saisir l'agencement possible entre les différents concepts philosophiques, faisant l'objet d'une appropriation par Lacan, pour penser la psychanalyse sur le plan épistémologique. Comme l'explique Markos Zafiroopoulos, Lacan va reprendre la notion d'efficacité symbolique de Claude Lévi-Strauss, en donnant une place primordiale au modèle optique dans la conception freudienne du psychisme à partir de la *Traumdeutung*⁴². Pour Lacan, comme nous l'avons dit, la *Traumdeutung* est le passage de l'appareil à la machine. N'y aurait-il pas alors un lien entre la notion de machine développée par Lacan, à partir des textes cybernéticiens et ce modèle optique? De plus, à cette efficacité du symbolique, la possibilité du signifiant d'agir sur ce qu'on définit comme le corps, va répondre la primauté du symbolique d'Heidegger, comme l'explique François Balmès⁴³. Heidegger a pu inspirer Lacan sur la question de la subordination de l'être au langage, et notamment par sa traduction du texte « Logos », dans lequel il est dit :

« Quand on pense ce qui est dénommer (*onoma*) à partir du *leigen*, on voit que ce n'est rien qui soit porter une signification à l'expression, mais bien de laisser se présenter au-devant dans la clarté quelque chose qui s'y lève en tant que c'est nommé.⁴⁴ »

Comment est-il alors possible d'appréhender Freud, par une philosophie de la technique, tout en étant en accord avec Heidegger ? En effet, Heidegger est reconnu pour sa critique acerbe de la technique. C'est bien que ce primat du symbolique ne peut pas être réduit à Heidegger. Plus d'une fois Jacques-Alain Miller a pu montrer l'importance de logiciens pour

⁴² Zafiroopoulos Markos, *Lacan et Lévi-Strauss : ou le retour à Freud 1951-1957*, Paris, coll. Philosophie d'aujourd'hui, éd. P.U.F., 2003.

⁴³ Balmès François, *Ce que Lacan dit de l'être*, coll. Bibliothèque du collège international de philosophie, Paris, éd. P.U.F., 1999.

⁴⁴ Heidegger, « Logos », in *La psychanalyse*, n°1, trad. (allemand) J. Lacan, p.76, cité par Balmès François, « Chapitre 4 : L'être et le désir », in *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris, coll. « Bibliothèque du collège international de philosophie », éd. PUF, 1999, pp.129-151.

Lacan, notamment celle de Frege, qui lui permettra de penser l'autonomie du signifiant dans ses effets, notamment à travers la dichotomie entre le sens et la dénotation, mais aussi la possibilité d'une pensée propre au symbolique, *Gedanke*. Pouvons-nous alors penser que la « machine cybernétique » serait une sorte de pont entre Heidegger et la logique ? Entre la subordination du langage et l'autonomie du symbolique ? Dans cette subordination de l'être au langage, Adam propose d'y voir l'influence kierkegaardienne. En effet, fidèle à Kierkegaard, Lacan différenciera plusieurs possibilités de répétition, et surtout cette dernière ne sera plus une simple compulsion, un effet du corps biologique, car Lacan la pense à travers la notion de « reprise » de Kierkegaard, offrant la possibilité de saisir le processus psychanalytique indépendamment d'une quelconque réminiscence, mais aussi l'importance de la dichotomie entre l'objet et le sujet dans la répétition⁴⁵. Or, si la machine permet à Lacan d'interroger le rapport entre le sens et le non-sens, comme nous le disait Laurent, elle a donc un lien avec la répétition. Ne serait-elle pas, puisque apparaissant dans la critique de la confusion du moi et du sujet, en rapport à la dichotomie entre l'objet et le sujet ? Et donc avec la répétition ? De plus, Clotilde Leguil explique que, fort de la lecture de *La transcendance de l'ego de Sartre*, Lacan va penser la facticité du moi⁴⁶. Ce dernier n'étant plus le sujet mais un objet pour Sartre, cela a permis à Lacan de penser l'être dans son manque à dire. La logique du désir

« tout en relevant du registre du symbolique, conduit Lacan à déployer un propos sur l'être s'appuyant explicitement sur l'approche sartrienne du désir comme manque d'être, développée dans *L'Être et le Néant*. Ainsi, en 1958, Lacan définit le désir en adossant la perspective du manque ontologique aux effets de l'inscription du sujet dans le champ du langage.⁴⁷ »

Or, comme nous l'avons dit, la notion de « machine universelle »

⁴⁵Adam Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard*, Paris, coll. Philosophie d'aujourd'hui, éd. P.U.F., 2005.

⁴⁶ Comme le montre Clotilde Leguil dans *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse*, Paris, éd. Navarin / Le champ freudien, 2012.

⁴⁷ *Ibid*, p.111.

apparaîtra dans son discours à cette époque. La machine serait-elle en lien à cette facticité du moi ? Viendrait-elle la révéler ? Cette transcendance de l'ego, l'amène à analyser le sujet du dessous d'Aristote, l'*hupokeimenon*, ce qui le conduira, comme l'explique Cathelineau, à une réinterprétation de la notion de jouissance⁴⁸. La machine aurait-elle alors un rapport avec la jouissance ? Et, quel rôle pourrait-elle avoir dans la différence de termes entre Freud parlant de « plaisir » et Lacan de « jouissance » ?

Nous pouvons donc nous demander si la machine ne serait pas le moyen pour Lacan d'agencer la transcendance de l'ego ainsi que la théorie du regard de Sartre, l'efficacité symbolique lévi-straussienne, la primauté du symbolique et son lieu, le « site de l'appel » de Heidegger, l'*Oieblikket*, la « reprise » de Kierkegaard, l'*hédonê*, l'*hupokeimenon* et l'*ousia* chez Aristote. Si c'est le cas, permettrait-elle alors de délimiter la psychanalyse des autres pratiques discursives ?

D'ailleurs, Jean-Marie Vaysse tente d'élucider les passages possibles entre l'inconscient métaphysique et celui de la psychanalyse, différence qu'il pose permettant de saisir qu'il n'est pas possible de réduire l'inconscient freudien à ses antécédents philosophiques. Ses recherches mettent ainsi en avant toute la portée herméneutique de la *praxis*. Or, comme le note Lacan dans le second séminaire, la machine permet à Freud de ne pas simplement appliquer une conception métaphysique mais de véritablement penser la clinique. La machine aurait-elle pour rôle de fonder une métapsychologie sans fonder une métaphysique ? Comme Vaysse l'explique, retracer l'évolution allant de Freud à Lacan sur le plan conceptuel ouvre à une historisation de la psychanalyse comme déployant les questions d'Heidegger, or la machine, comme Lacan le montre, rappelle en permanence que la rupture avec la métaphysique, pour Freud, n'est pas à situer chez Heidegger mais dans cette pensée de la technique qu'est la

⁴⁸ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique*, Paris, coll. Le discours psychanalytique, éd. De l'Association freudienne internationale, 2001.

modélisation du psychisme à partir de la conception de la machine contemporaine à la pensée freudienne. Ce rôle de la machine est toujours d'actualité, puisque dans les recherches philosophiques sur le cyborg, telles que celles impulsées par Donna Haraway, la machine qu'est le cyborg tente une opération critique de la dimension métaphysique des théories scientifiques pour proposer une utopie. Ainsi, nous proposons un chemin de travers de la « machine universelle » de Turing à celle de Lacan, en passant par l'appareil psychique freudien, à travers la question : la « machine universelle » est-elle une lecture cybernéticienne de l'appareil psychique freudien ? Et si c'est le cas, ne serait-elle qu'une application des conceptions de la théorie cybernéticienne ? Nous pourrions croire que cette analyse de la théorie de la machine de Lacan révélerait que finalement la psychanalyse ne serait qu'une application des conceptions cybernéticiennes. En effet, si la théorisation de la machine chez Lacan semble permettre de saisir l'origine cybernéticienne commune du sujet dans la psychanalyse contemporaine et dans les sciences cognitives, révèle-t-elle aussi leurs particularités herméneutiques dans l'exégèse de la conception cybernéticienne de la machine ? La question ici est : quels sont les apports de Jacques Lacan à la conception de la machine ?

Cette influence de la cybernétique, Lacan disant que la machine est une suite de 0 et de 1, semble inscrire la conception lacanienne de la machine dans l'idéalisme, à faire d'elle une chose abstraite. Que fait Lacan du corps si le psychisme est une machine ? La psychanalyse ne passerait-elle pas alors d'une métaphore théâtrale de l'inconscient à celle d'une usine, comme le noteront Gilles Deleuze et Felix Guattari dans *L'anti-Oedipe* ? Et parallèlement le moi, sur le modèle optique, ne deviendrait-il pas alors une unité virtuelle ? Lacan dématérialiserait-il le psychisme ? En quoi l'analyse de la notion de machine permettrait-elle, sur le plan épistémologique, de dépasser les oppositions de la psychanalyse lacanienne, à la fois au deleuzisme et aux sciences cognitives, pour offrir une possibilité de

critique dialectique ? Cette question du rapport au corps ouvre aussi à celle du rapport à la mort, comme le met en avant notre citation de *La bête humaine* d'Emile Zola, révélant un lien entre sexualité, machine et mort. Si Freud, à partir de 1920, repense la résistance à travers un nouveau modèle des pulsions grâce à la pulsion de mort, alors la théorie de la machine de Lacan qui est en lien à la résistance, aurait-elle un lien avec la pulsion de mort ? Si la jouissance est liée à la mort, alors quel rapport peut-il y avoir entre la jouissance et la machine ? C'est sans doute dans ces questions que se niche la particularité de la théorie lacanienne de la machine.

Chapitre I

Morgenstern et von Neumann : *la théorie des jeux*

« Héliogabale a eu de bonne heure le sens de l'unité, qui est à la base de tous les mythes et de tous les noms ; et sa décision de s'appeler Elagabalus, et l'acharnement qu'il mit à faire oublier sa famille et son nom, et à s'identifier avec le dieu qui les couvre, est une première preuve de son monothéisme magique, qui n'est pas seulement du verbe, mais de l'action. [...] Et Héliogabale, en tant que roi, se trouve à la meilleure place possible pour réduire la multiplicité humaine, et la ramener par le sang, la cruauté, la guerre, jusqu'au sentiment de l'unité. »

Antonin Artaud, Héliogabale ou l'anarchiste couronné, 1934

I. La théorie cybernéticienne du jeu

La psychologie ne pouvant être que l'éthologie pour Lacan⁴⁹, toute définition psychologique du transfert se réduira, en référence à la physique, à une *Two bodies psychology*, et conduira à se perdre dans la notion de relation d'objet avec tous ses présupposés biologiques de psychogenèse, faisant de l'enfant un petit animal. Dans cette perspective, lors du premier séminaire⁵⁰, son analyse poursuit le but de renverser « la perspective psychologique qui réduit la relation intersubjective à une relation inter-objectale, fondée sur la satisfaction complémentaire, naturelle⁵¹ ». Notamment celle développée par Balint, où les émotions précèdent les signifiants qui n'ont « aucun rapport avec elles⁵²», obligeant à recourir à une conception de l'enfant fondée sur le besoin et l'absence d'altérité. Lacan séparera l'approche psychanalytique du transfert de l'approche psychologique en s'appuyant sur une approche phénoménologique. Il verra dans la théorie existentialiste du regard, développée dans *L'être et le néant* de Jean-Paul Sartre⁵³, qu'il nomme « phénoménologie de l'appréhension

⁴⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre III, op. cit.*, p.16.

⁵⁰ Pour les Séminaires, lorsque nous leur donnons un numéro nous suivons l'ordonnancement des Séminaires publiés par Jacques-Alain Miller.

⁵¹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, Paris, coll. Point Essais, éd. du Seuil, 1975, p.348.

⁵² *Ibid*, p.349.

⁵³ Dont il donne l'interprétation suivante : « L'auteur fait tourner toute sa démonstration autour du phénomène fondamental qu'il appelle le regard. L'objet humain se distingue originellement, *ab initio*, dans le champ de mon expérience, il n'est assimilable à aucun autre objet perceptible, en ce qu'il est un objet qui me regarde. Sartre met là-dessus des accents extrêmement fins. Le regard dont il s'agit ne se confond absolument pas avec le fait, par exemple, que je vois ses yeux. Je peux me sentir regardé par quelqu'un dont je ne vois pas même les yeux, et même pas l'apparence. Il suffit que quelque chose me

d'autrui⁵⁴ », un moyen d'introduire dans le champ psychanalytique la fonction du symbolique⁵⁵, en sortant du paradoxe éthologique de la psychologie (fait de se fonder sur le plan imaginaire sans réfléchir au rôle des formes captivantes⁵⁶):

« l'important est que ce petit animal humain soit capable de se servir de la fonction symbolique [...]. L'intersubjectivité est d'abord donnée par le maniement du symbole, et cela dès l'origine. [...] Le symbolique modèlera toutes les inflexions que, dans le vécu de l'adulte, peut prendre l'engagement imaginaire, la captation originaire. [...] Pour l'enfant, il y a d'abord le symbolique et le réel, contrairement à ce qu'on croit.⁵⁷ »

En ce sens, le transfert ne renvoie pas à la présence de deux corps mais au jeu des regards, analysé par Sartre, dont la *théorie des jeux* de la cybernétique donne un modèle⁵⁸. Ainsi, ce que l'existentialisme conceptualise la cybernétique le modélise⁵⁹.

« La théorie des jeux, comme on l'appelle, est un mode d'étude fondamental de cette relation. Du seul fait qu'elle est une théorie mathématique, nous sommes déjà dans le plan symbolique. Si simple que vous définissez le champ d'une intersubjectivité, son analyse suppose toujours un certain nombre de données numériques, comme telles symboliques.⁶⁰ »

signifie qu'autrui peut être là. Cette fenêtre, s'il fait un peu obscur, et si j'ai des raisons de penser qu'il y a quelqu'un derrière, est d'ores et déjà un regard. A partir du moment où ce regard existe, je suis déjà quelque chose d'autre, en ce que je me sens moi-même devenir un objet pour le regard d'autrui. Mais dans cette position, qui est réciproque, autrui aussi sait que je suis un objet qui se sait être vu. [*Ibid*, p.332]»

⁵⁴ *Ibid*, p.331.

⁵⁵ *Ibid*, pp.331-348.

⁵⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre III, op. cit.*, pp.16-18.

⁵⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre I, op. cit.*, pp.336-337.

⁵⁸ *Ibid*, p.345.

⁵⁹ En reprenant Jacques-Alain Miller, qui parle d'un « paradigme existentialiste [cité par Leguil Clotilde, *Sartre avec Lacan...*, *op. cit.*, p.121] » dans la conception du sujet lors des premiers temps de l'enseignement de Lacan, nous dirions plus exactement paradigme existentialiste et modélisation cybernétique.

⁶⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre I, op. cit.*, p.345.

Il reprochera d'ailleurs à « Sartre [qu'il] ne s'aperçoit pas que le champ intersubjectif ne peut pas ne pas déboucher sur une structuration numérique⁶¹ », qui sera le repère des analystes. Le recours à la théorie existentialiste lui permettra d'éviter les écumes du biologisme de la notion psychologique du besoin. Il va reprendre la théorie du maître et de l'esclave développée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Elle lui permet, contrairement à Sartre, d'introduire l'importance du symbolique par le couple de notions que sont la logique et le temps, débouchant sur la conception du temps logique, qui introduisent la machine freudienne. Lacan va donc introduire la dimension symbolique dans le transfert, premièrement en se séparant d'une conception physicaliste des corps pour préférer la conception phénoménologique, deuxièmement en se séparant de la conception biologique du besoin en introduisant la dialectique du maître et de l'esclave dans la théorie du regard de l'existentialisme. La notion de machine émergeant dans le discours lacanien au cœur de la *théorie des jeux*, ayant parties liées à cette dernière jusqu'au dixième séminaire, le texte sur le temps logique est donc son point d'origine. Situé après celui sur *La lettre volée* dans les *Ecrits*, il lui est pourtant chronologiquement antérieur, révélant l'intention de Lacan de positionner ce texte dans une certaine visée, qu'il nous faut dès à présent interroger.

Les *Ecrits* commence par l'exposé de la machine⁶², qui rompt avec l'énergétisme par la prise en compte de l'autonomie du signifiant. Dans la première partie de cet ouvrage, la machine offre une interprétation cybernéticienne de l'au-delà du principe de plaisir⁶³, dans laquelle le langage, envisagé dans sa dimension mortifère, transforme la jouissance en plaisir, qui détermine l'agencement conceptuel de sa théorie de la résistance. D'ailleurs, nous verrons, que ce n'est pas un hasard si cela ouvre

⁶¹ *Ibid*, p.346.

⁶² Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », in *Ecrits* (1966), t.I, coll. Points essais, éd. du Seuil, Paris, 1999, pp.11-61.

⁶³ Lacan Jacques, « Au-delà du principe de réalité », in *Ecrits*, t.I, op. cit., pp.72-91.

ses *Ecrits*, puisque c'est la résistance qui structure l'organisation des textes.

« Ce qui leur échappe [aux traducteurs de ses *Ecrits*] assurément le plus dans ces *Ecrits* est aussi ce qui en fait le poids et l'essentiel, et qui retient sans doute ces lecteurs que je suis toujours si étonné de savoir si nombreux. C'est à savoir la dimension du travail qui précisément s'y représente. Je veux dire que chacun de ces écrits représente quelque chose que j'ai eu à déplacer, à pousser, à charrier dans l'ordre de la dimension de la résistance.⁶⁴ »

Dans le texte suivant, l'identification fonde la dimension consubstantielle au langage de parle-être du sujet, ce qu'il nomme « l'identification symbolique » afin de ne pas sombrer dans un « concept énergétique⁶⁵ ». Ensuite, dans le stade du miroir⁶⁶, elle fonde la matrice de ce qui deviendra le « je », expliquant la prise sur le corps du langage par l'image. En anticipant son unité, elle la lui confère. La viande ne devient corps que par l'anticipation de la réalisation de ce devenir dans l'image. Ce qui ne se fait pas sans une dimension agressive dans la fonctionnalité de l'imaginaire, dont l'analyse donne les bases de la concurrence⁶⁷. Cette dernière explique alors l'importance de la fonction de la hâte. Dans le texte suivant, il ne lui reste plus qu'à montrer la coquecigrue qu'est toute subsomption de la causalité psychique à l'ordre de la loi de cause à effet, pour affirmer sa nature identificatoire⁶⁸. Une fois le terrain dégagé, il va alors pouvoir aborder la concurrence, l'identification et la chaîne signifiante non plus sous l'égide de l'empirisme mais sous celui de la logique dans « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme⁶⁹ ». Texte où le temps devient un concept central pour penser la notion psychanalytique de sujet. La position particulière de ce concept lui

⁶⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI*, coll. Champ Freudien, éd. du Seuil, Paris, 2006, p.47.

⁶⁵ Lacan Jacques, « Au-delà du principe de réalité », *op. cit.*, p.90.

⁶⁶ Lacan Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Ecrits, t.I, op. cit.*, p.93.

⁶⁷ Lacan Jacques, « L'agressivité en psychanalyse », in *Ecrits, t.I, op. cit.*, pp.100-123.

⁶⁸ Lacan Jacques, « Propos sur la causalité psychique », in *Ecrits, t.I, op. cit.*, pp.150-192.

⁶⁹ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*

permet de reprendre le processus éminemment hégélien, utilisé dans le stade du miroir, de la réalisation par son anticipation (le corps devenant unité par l'anticipation de son unité), pour l'appliquer à l'anticipation de la vérité comme sa propre condition d'advenu. Lacan illustre par là les processus temporels à l'oeuvre dans la formation de soi par l'autre qu'est le stade du miroir. La vérité et la formation du sujet, qui sont concomitantes, se fondent sur une certaine temporalité entre un sujet et un autre, où ce qu'il ne voit pas chez les autres, ce qu'il ne peut pas savoir par l'expérience, lui permet l'accession à une vérité. Lacan va reprendre ces données et les appliquer à un cas, celui de Dora, en montrant que sa cure fonctionne en trois temps, qui sont trois renversements : premier renversement c'est l'instant du regard, le deuxième c'est le temps pour comprendre, le troisième c'est le temps de conclure. Troisième renversement où c'est en raison de l'impossibilité des deux sujets, que sont Freud et Dora, de faire l'expérience permettant de vérifier leur hypothèse, qu'ils peuvent se construire l'un et l'autre à travers elle. Ici, pareillement au procès logique du sophisme dans le dilemme des prisonniers, « le concept de l'exposé est identique au progrès du sujet, c'est-à-dire à la réalité de la cure⁷⁰ ». Il en conclut que l'analyste doit respecter cette situation des prisonniers et se doit d'être dans « la neutralité analytique ». Elle seulement permettra au sujet d'accéder, en un instant, au temps pour comprendre que c'est le moment de conclure, au temps pour comprendre le moment de la fin de l'analyse⁷¹. Une

⁷⁰ Lacan Jacques, « Intervention sur le transfert », in *Ecrits, t.I, op. cit.*, p.215.

⁷¹ Il s'agit ici à la fois de la fin de l'analyse en tant que cure analytique, mais aussi d'une analyse comme une séance où la scansion permet de donner l'être. L'analyste et l'analysant doivent sortir en même temps pour que chacun se reconnaisse pour ce qu'il est. Comme il le dit : « Aussi bien avons nous démontré, en un sophisme exemplaire du temps intersubjectif, la fonction de la hâte dans la précipitation logique où la vérité trouve sa condition indépassable.

Rien de crée qui n'apparaisse dans l'urgence, rien dans l'urgence qui n'engendre son dépassement logique.

[...] Tout au contraire l'art de l'analyste doit être de suspendre les certitudes du sujet, jusqu'à ce que s'en consomment les derniers mirages.

[...] Ainsi c'est une ponctuation heureuse qui donne son sens au discours du sujet. C'est pourquoi la suspension de la séance dont la technique actuelle fait une halte purement chronométrique et comme telle indifférente à la trame du discours, y joue un

fois le rôle de la temporalité exposé, à travers la notion de place que la machine distribue, la reprise de la notion de sujet occupant la place de l'analyste va montrer comment son désir va déterminer une place à cet autre qu'est l'analysant⁷². Par conséquent, dans ce texte, Lacan, qui aura exposé dans l'article antérieur, l'identification comme étant la causalité psychique, va montrer que la constitution de soi, passant par cette dernière, ne se réalise que par une certaine phénoménalité du temps. En ce sens, il affirme la « vérité du sophisme comme référence temporalisée de soi à l'autre ⁷³ ». Tout cela, laisse en suspend la question : pourquoi choisir le jeu comme angle d'attaque pour aborder ce qu'il nommait, à cette époque, l'intersubjectivité⁷⁴? Formulée autrement, la question est : comment la *théorie des jeux* permet-elle de prendre en compte l'identification dans la conceptualisation du temps ?

Contrairement au français, l'anglais différencie deux types de jeux : le *game*, qui est un jeu reposant sur une règle, et le *play*, qui est un jeu sans règles. La différence se situe dans le déroulement, qui règle le jeu. En grec ancien, elle résidait dans la fonction de la chose, puisqu'il y avait « la fonction agonique » du jeu, en tant qu'*agon*, c'est-à-dire le jeu-compétition, et « la fonction ludique » du jeu, en tant que *paidia*, c'est-à-dire le jeu des enfants, insouciant, ludique mais pas sérieux. En parodiant l'opposition de Wolff à Baumgarten, deux approches de l'étude des jeux seraient alors possible, celle logique, qui trouverait préférence dans le

rôle d'une scansion qui a toute la valeur d'une intervention pour précipiter les moments concluants. Et ceci indique de libérer ce terme de son cadre routinier pour le soumettre à toutes fins utiles de la techniques. »

Lacan Jacques, in « Fonction et champ de la parole et du langage », in *Ecrits, t.I*, *op. cit.*, pp.239-250.

⁷² Lacan Jacques, « Du sujet enfin en question », in *Ecrits, t.I*, *op. cit.*, pp.227-234.

⁷³ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, p.209.

⁷⁴ Cela est explicite dans la note de bas de page de 1966, c'est le premier terme qui lui permet d'aborder ce qu'il nommera plus tard le grand Autre : « Il s'adresse à ce (grand) Autre dont nous avons affermi la théorie depuis et qui commande quelque époque dans la reprise du terme auquel nous nous astreignons encore à cette date : d'intersubjectivité... » in Lacan Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage », *op. cit.*, p.256.

game, et celle esthétique, qui pourrait prendre aussi en compte le *play*. Comme le fait Roger Caillois dans son ouvrage *Les jeux et les hommes*⁷⁵, où il le définit comme une activité séparée du reste de l'existence de l'homme⁷⁶. Lacan va réussir le tour de force d'aborder le jeu sous l'angle logique pour en fonder la dimension esthétique, montrant à quel point cette dichotomie n'est pas opérante. Nous comprenons alors les raisons pour lesquelles, comme activité, elle peut l'intéresser. En effet, s'il est une activité réglée qui suspend les lois ordinaires, il permet alors de mettre en exergue le fonctionnement même de la mise en place de la règle et du positionnement des sujets par rapport à elle dans un espace-temps circonscrit. Elle peut montrer comment apparaît un ordre spontané. D'après Gaël Giraud, cet ordre spontané est ce qui intéresse les théoriciens : « c'est précisément à élucider les conditions d'apparition d'un ordre spontané au sein du chaos que s'évertuent les théoriciens des jeux.⁷⁷ » En effet, le jeu distribue des places, permettant de coordonner un certain déroulement (*game/play*), une certaine fonction (*agon/paidia*), un certain but (*ludus/paidia*) et une certaine attitude (*agon/alea/mimicry/ilinx*)⁷⁸, c'est-à-

⁷⁵ Caillois Roger, *Les jeux et les hommes*, Paris, éd. Gallimard, 1958.

⁷⁶ Ce serait une action libre (nous ne pourrions pas y être contraint), séparée (circonscrite dans l'espace et le temps), incertaine (le déroulement ne pourrait pas être déterminé à l'avance, une part d'initiative est laissée au joueur), improductive (aboutirait à la situation identique d'avant le jeu), réglée (soumise à des conventions qui suspendraient les lois ordinaires, faisant qu'elles seules sont valables), fictive (une conscience spécifique de la réalité seconde par rapport à la vie courante).

⁷⁷ Giraud Gaël, *La théorie des jeux*, Paris, coll. Champs Essais, éd. Flammarion, 2009, p.15.

⁷⁸ Pour Caillois, le jeu se définirait aussi par la proportion entre les deux composantes que sont la *paidia* et le *ludus*. La première venant du grec enfant, est le principe du divertissement, de turbulence, d'improvisation libre et d'épanouissement insouciant, par où se manifeste une certaine fantaisie incontrôlée ; le *Ludus*, nom latin qui est la racine de l'adjectif ludique, est un besoin croissant de plier cette liberté à des conventions arbitraires, impératives et à dessein gênantes, de la contrarier toujours davantage, en dressant devant elle des chicanes sans cesse plus embarrassantes, afin de lui rendre plus malaisé de parvenir au résultat désiré. La proportion entre ces tendances conditionne une attitude. Caillois en recense quatre :

- ≡ celle du jeu de compétition (*agon*), ici c'est la maîtrise qui domine, c'est le dépassement des habilités du corps ;
- ≡ celle du jeu de hasard (*alea*) mot désignant les dés en latin ;
- ≡ celle du jeu de simulacre (*mimicry*) le sujet joue à croire, à se faire

dire que chaque type de jeu, tient sa particularité d'une certaine structure (un déroulement, une fonction, un but et une attitude), faisant qu'il est reproductible⁷⁹. En ce sens, la personne prise dans le jeu serait l'occupant d'une certaine place à la fois par rapport aux autres joueurs, par rapport à la règle et par rapport à ce qui n'est pas le jeu. En ce sens, le jeu est un certain dispositif et il faut différencier le jeu du processus de jouer, comme le montre l'expression « il joue à un jeu »⁸⁰. Le jeu n'est pas seulement une question de comportements, d'attitudes, etc., même s'il y a un acte fondateur, qui est celui de décider de jouer, c'est-à-dire de délimiter un espace-temps du jeu, ce dernier étant configuré par une certaine manière de disposer les places, soit un dispositif⁸¹. Lacan va s'intéresser principalement à ce que les théoriciens du jeu appellent un dispositif. Il mettra l'accent sur sa dimension symbolique, à travers le jeu de hasard, *alea*, qui est celui qui est au fondement de la *théorie des jeux* de la cybernétique. *A contrario* de Caillois, il va tenter de montrer la structure de

croire ou à faire croire aux autres qu'il est un autre que lui-même, le but étant de fasciner le spectateur ;

≡ et celle du jeu de vertige (*ilinx*) du nom grec donné au tourbillon d'eau, il vise non pas au dépassement des habilités du corps, mais à altérer la réalité par un bouleversement des moyens de perception [Pour Duflo, c'est une confusion entre le jeu et le divertissement, voir Duflo Colas, *Le jeu de Pascal à Schiller*, coll. Philosophie, éd. P.U.F., Paris, 1998.]

Nous reprenons ici la synthèse de Lafrance, in Lafrance Jean-Paul, *Les jeux vidéo : à la recherche d'un monde meilleur*, Paris, éd. Lavoisier, 2006.

⁷⁹ Comme le dit Gadamer : « Le mouvement qui est jeu n'a aucun but auquel il se terminerait, mais il se renouvelle dans une continuelle répétition. Le mouvement de va-et-vient est si manifestement central pour la définition essentielle du jeu qu'il est indifférent de savoir quelle personne ou quelle chose l'exécute. » in Gadamer Hans Georg, *Vérité et méthode* (1976), Paris, coll. L'ordre philosophique, éd. du Seuil, 1996.

⁸⁰ « La phrase « il joue à un jeu » n'est pas une tautologie ou l'expression fautive d'une règle grammaticale, mais une authentique proposition informative. [...] Le concept d'un jeu n'est pas le concept d'un acte déterminé de jouer... » Il existe une différence entre le « jeu » et le « jouer ». « Dans un cas, on parlera, sous le nom abstrait de « jeu », du comportement ludique subjectif qu'est l'activité de jouer. Dans l'autre, on parlera, sous le même nom abstrait de « jeu », des dispositifs ludiques objectifs que sont les jeux. » in Stéphane Chauvier, *Qu'est-ce qu'un jeu ?*, Paris, coll. « Chemins philosophiques », éd. « Librairie philosophique J. Vrin », 2007, pp.13-14.

⁸¹ « On appelle jeu tout procès métaphorique résultant de la décision prise et maintenue de mettre en œuvre un ensemble plus ou moins coordonné de schèmes consciemment perçus comme aléatoire pour la réalisation d'un thème délibérément posé comme arbitraire. » Henriot Jacques, *Sous-couleur de jouer*, Paris, éd. José Corti, 1989, p.300.

jeu qu'est toute relation entre subjectivité. Il va montrer la manière dont la structure crée le dispositif. C'est donc d'un point de vue logique, et non esthétique qu'il aborde le jeu.

La *théorie des jeux* naît avec l'ouvrage de 1944 de von Neumann et Morgenstern, *La théorie des jeux et des comportements économiques*, qui est une approche cybernétique du jeu, ouvrant à des théories économiques cybernéticiennes. La cybernétique est alors en pleine constitution, puisqu'on donne généralement l'ouvrage de Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine* de 1948, comme date de naissance. Ce n'est pas une discipline à proprement parler mais un regroupement de perspectives, d'axes de recherche dans différentes disciplines, prenant pour modèle le système de traitement de l'information, l'autonomie du symbolique et le processus de *feedback*. L'influence de la pensée de von Neumann, célèbre pour sa machine, l'E.D.V.A.C., qui fondera la différence contemporaine entre *Hardware* et *Software* entérinant l'autonomie du symbolique, est considérable, comme le dit d'ailleurs Kuhn⁸², puisqu'il est l'auteur de l'article sur les jeux de stratégie ayant précédé cet ouvrage⁸³, et dont la théorie va être appliquée à l'économie pour constituer leur *théorie des jeux*⁸⁴. Pour cette raison, cette théorie est avant tout un système d'interprétation :

« This mean that, like any satisfactory physical theory, it consists of (1) an axiom system and (2) a set of semantical rules for its interpretation, that is, a set of prescriptions that connects the mathematical symbols of the axioms with the objects of our experience ?⁸⁵ »

⁸² Dans l'introduction de l'ouvrage de von Neumann John, Morgenstern Oskar, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton (Etats-Unis d'Amérique), éd. Princeton University Press, 2007.

⁸³ Article de von Neumann « *Zur Theory der Gesellschaftsspiele* » de 1928.

⁸⁴ Kuhn Horald W., « Introduction », in Von Neumann, Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton (Etats-Unis d'Amérique), éd. Princeton University Press, 2007.

⁸⁵ Kuhn Horald W., *Lectures on the Theory of Games*, Princeton (Etats-Unis d'Amérique), coll. Annals of mathematics studies, éd. Princeton University Press, 2003, p.1.

Ainsi, le problème central⁸⁶ peut se résumer de la façon suivante : si un certain nombre de joueurs jouent, comment un joueur peut-il jouer pour obtenir le meilleur résultat possible ? Ce problème contient en lui une conception des comportements humains, en ce sens qu'il pose chaque individu comme un être rationnel cherchant la plus grande satisfaction possible, ce qui créerait une situation de conflit entre les joueurs recherchant tous la même chose. Cette notion de conflit est essentielle, puisque certains auteurs vont jusqu'à faire de cette discipline « l'étude des comportements rationnels des individus en situation de conflit⁸⁷ ». Un conflit serait une situation avec différents agents définie par trois conditions :

« On appelle conflit toute situation mettant « en jeu » différents agents (joueurs) et caractérisée par les trois conditions suivantes :

- Tout joueur peut par sa propre décision influencer l'issue du jeu, c'est-à-dire déterminer un ensemble de résultats dans lequel se situera l'issue du jeu.
- Aucun joueur ne contrôle complètement le processus, c'est-à-dire qu'aucun agent ne peut par son seul comportement décider du résultat du jeu (aucun agent n'est dictateur).
- Les joueurs apprécient de façon différente les résultats possible du jeu.⁸⁸ »

Chaque individu, relativement à la pensée cybernétique, est défini comme un système de traitement de l'information ayant pour visée sa satisfaction. Celle-ci n'est pas de l'ordre de la jouissance mais concerne un certain degré d'utilité, de ce qu'il peut obtenir, pour son propre maintien⁸⁹.

⁸⁶ Nous reprenons ici les propose de Kuhn : « The central problem of game theory was posed by von Neumann as early as 1926 in Göttingen. It is the following :

If n players, P_1, \dots, P_n , play a given game Γ , how must the i^{th} player, P_i , play to achieve the most favorable result for himself ? » *Ibid*, p.2.

⁸⁷ En effet : « La théorie des jeux est l'étude des comportements rationnels des individus en situation de conflit. Le conflit se définit par les interactions des individus qui s'opposent. La théorie des jeux donne des réponses sur les éventuelles solutions (équilibres) d'un conflit. » in Petit-Robin Anne, *Aborder la théorie des jeux*, coll. Mémo, éd. du Seuil, Paris, 1998, p.4.

⁸⁸ *Ibid*, p.5.

⁸⁹ C'est la théorie de l'utilité mise en place dans la *théorie des jeux* et du comportement économique de von Neumann et Morgenstern. Il serait d'ailleurs fort intéressant

La deuxième condition ne peut qu'intéresser Lacan, puisqu'elle affirme que l'individu est dans l'impossibilité de contrôler le déroulement, soit le déploiement du code du jeu. Pour lui, la *théorie des jeux* ou comme il la nomme la « théorie de la stratégie » sera une mise en avant des effets de l'autonomie du signifiant sur un sujet qui ne peut pas le contrôler, et il proposera une première différence en parlant de « stochastique », qui est l'étude des phénomènes aléatoires dépendant du temps. Affirmant d'ores et déjà la place primordiale qu'il accorde à la temporalité, le déroulement est pour lui une variable aléatoire indexée au facteur temps. Dans la *théorie des jeux*, ce dernier est généralement abordé sous deux formes, celle de l'intervalle –, soit une coupe prise entre deux instants (depuis Aristote, et sa notion d'instant limite nous savons à quel point l'instant est une chose paradoxale), on parle alors du facteur temps,– ou celle d'infini dans les jeux répétés –, dans lesquels on suppose une conception de la mémoire (chaque joueur doit être capable de se souvenir de toutes les parties jouées)–. Autrement dit à travers la dialectique limité/illimité, les jeux stochastiques répondent à un processus aléatoire où la fonction admet comme variables le temps et l'état de l'univers. Tous deux répondent à la possibilité de l'instantanéité, soit d'une délimitation statique d'un agencement particulier dit « état » pour l'univers et « instant » pour le temps. En ce sens, le temps et l'univers seraient des composés d'éléments dont la somme des découpes serait égale à la totalité. Il serait alors possible de faire correspondre à un instant un état, supposant qu'il existerait une simultanéité possible. Le modèle du jeu stochastique est introduit, pour la première fois par Shapley en 1953, pour définir la dimension aléatoire des transitions d'un état à un autre : « Shapley prouve dans ce cadre l'existence de la valeur et de stratégies optimales stationnaires, c'est-à-dire qui ne dépendent, à chaque date n , que de l'état présent k_n et non de l'histoire qui

d'analyser le rôle que cette conception a pu avoir dans la conception de la notion de jouissance chez Lacan, qui se détachera justement de la satisfaction.

précède n.⁹⁰ » Comme il le montre avec le *Big match*, la spécificité de ce type de jeu est que la personne doit fonder son action sur celle qu'elle subodore chez l'autre joueur, et les deux joueurs se trompent lorsqu'ils choisissent une action menant à un état absorbant, c'est-à-dire un état de l'univers perpétuel dont les joueurs ne peuvent plus sortir⁹¹. Pareillement ce qui intéresse von Neumann et Morgenstern, avant la possibilité de mathématisation, est la manière dont chaque candidat va pouvoir fonder son comportement sur une analyse rationnelle des comportements des autres joueurs. Ce qui ne pouvait qu'intéresser Lacan.

D'un point de vue didactique, la théorie du jeu se déploie dans l'œuvre de Lacan pendant deux périodes essentielles. La première repose sur la théorie cybernétique du jeu, analysée par Nathalie Charraud⁹², la deuxième est celle du pari pascalien. La première se retrouve notamment dans ses *Ecrits* et le deuxième séminaire, alors que la deuxième se développe dans le seizième séminaire. Ces deux périodes ne sont que deux temps d'une même démarche, puisque Lacan, parlant de sa référence à la théorie cybernétique du jeu, affirme que Pascal est l'origine de ce qu'il nomme les sciences conjecturales, dont la cybernétique faisait partie pour lui. En effet, il ne développera pas une théorie du jeu en général mais utilisera celle-ci pour réinterroger la notion de subjectivité au sens de Montaigne, à savoir en tant que *subjectum*. Comme nous le verrons, il reprendra un problème mathématique, le jeu du pair ou impair, afin de montrer que le recours à la subjectivité par les mathématiciens n'est pas nécessaire. Bien plus encore, il va montrer la manière dont la subjectivité résulte d'un procès logique.

Notre but n'est pas ici d'analyser en détail l'utilisation de la théorie

⁹⁰ Giraud Gaël, *La théorie des jeux*, *op. cit.*, p.86

⁹¹ Nous verrons que Lacan reprendra cela dans sa conception de la résistance, en montrant comment la règle en elle-même peut conduire à cet état absorbant, à travers l'analogie de la mémoire informatique.

⁹² Charraud Nathalie, *Lacan et les mathématiques*, Paris, coll. Poche psychanalyse, éd. Economica, 1997.

cybernétique des jeux par Lacan et ses conséquences sur son discours mais, de mettre en avant la genèse de principes, ou de conceptions, essentiels à la conception de sa théorie de la machine, en dénouant les intrications entre cette dernière et la conception cybernétique du jeu. Nous verrons que c'est par la *théorie des jeux* en tant que première tentative de saisie de la subjectivité qu'elle émerge, reposant d'ailleurs sur des exemples de machines programmées avant tout pour jouer⁹³. Ce qu'il appellera les « machines stratégiques ». La conception de la machine, s'attaquera ensuite à la subjectivité dans sa dimension moïque dans *l'ego psychology*. À partir du jeu des prisonniers, il mit en place les conceptions qu'il développera avec le jeu du pair et impair, qui sera l'émergence explicite de la théorie de la machine. Du premier jeu, il développera une conception du temps logique, qui lui permettra de théoriser plus tard, l'autre temps à l'œuvre dans ce jeu, qu'est celui de la hâte. Se développera alors la notion d'intersubjectivité dans son versant logique, qu'il développera dans son article sur la Lettre volé, en donnant une sorte d'analogie de la machine, par la genèse d'une machine électronique.

A. La genèse de la théorie de la machine, du jeu à la machine

L'article de Lacan sur « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée » de mars 1945, en donnant une assise aux deux thèmes centraux du deuxième séminaire que la machine permettra d'unifier, celui du code et du temps, semble être le point de départ de la théorie de la machine. Comme l'explique Ronan Le Roux⁹⁴, le travail de Lacan sur le temps logique va influencer celui de Guilbaud, lorsque ce dernier dira que Marion « paraît négliger le problème fondamental (p.23) il ne s'agit pas seulement de « lire dans la pensée » d'autrui. C'est de logique et non de « psychologie » qu'il s'agit. Une analyse en profondeur en a été donnée par

⁹³ Dans son article Le Roux montre que chaque exemple de machine donné par Lacan peut être rapproché de machine dont il a pu connaître l'existence. Nous en reprendront quelques unes plus après [Le Roux Ronan, « Psychanalyse et cybernétique. Les machines de Lacan », *op. cit.*].

⁹⁴ *Ibid.*

le Dr. J. Lacan dans « L e temps logique »⁹⁵ », qui va alors tenter de comprendre le problème du jeu du pair ou impair posé en 1730 par Montmort. Ce problème avait crée deux parties, le premier formé par Montmort considérait que la mathématique ne pouvait rien en dire, renvoyant à des données d'ordre psychologique, alors que celui de Bernouilli persistait à penser le problème en terme de mathématique. Borel trouvera deux ans plus tard une solution permettant d'éliminer tous les facteurs subjectifs relatifs aux joueurs en tant que personne, par la mise à jour d'une structure formelle régissant le jeu. Donnant à Lacan l'intuition d'une certain indépendance du symbolique, notamment le fait que le joueur quelque soit sa subjectivité, ne fasse que se fondre dans cette structure formelle. Comme le souligne Ronan Le Roux :

« Il est clair que cette idée de mise en évidence d'une structure formelle régissant le jeu, prioritairement à et indépendamment de toute considération psychologique, fait voir un parallèle entre le triomphe du mathématicien et l'intérêt qu'y trouve Lacan pour fonder la transcendance de l'« ordre symbolique » sur le registre imaginaire.⁹⁶ »

De ce point de départ, Lacan va pouvoir formuler une relation particulière au temps, qui n'est pas de l'ordre de la temporalité subjective, au sens de la philosophie moderne.

Dans un deuxième temps, il utilisera le jeu du pair et impair, pour construire une machine, celle-ci, résultera des implications de l'analyse du jeu des prisonniers. Il tentera alors de montrer l'autonomie du symbolique, pour mettre en lumière la particularité de la conceptualisation du système Ψ de Sigmund Freud dans la compréhension de la répétition, plus exactement de l'automatisme de répétition, *Wiederholungszwang*, en tant que *automaton*. Avec, il réaffirme la conception de la mémoire qu'implique l'inconscient. Puisque « l e système Ψ , prédécesseur de

⁹⁵ Cité par Le Roux, dans Le Roux Ronan, « Psychanalyse et cybernétique. Les machines de Lacan », *op. cit.*, p.353 ; qui nous donne la référence suivante : Guilbaud Georges Théodule, *Pilotes, stratèges et joueurs. Structure et évolution des techniques* 1953 ; 35-36 : 34-46.

⁹⁶ Le Roux Ronan, « Psychanalyse et cybernétique. Les machines de Lacan », *op. cit.*, p.353.

l'inconscient, y manifeste son originalité, de ne pouvoir se satisfaire que de *retrouver l'objet foncièrement perdu*.⁹⁷ » Et le jeu de la bobine, du *Fort-Da*, l'illustre parfaitement. Ce deuxième temps est celui de l'émergence de la théorie de la machine, qui prend son essor comme illustration, et démonstration de ce que l'analyse du premier jeu révélait. Moment ne se comprenant qu'en procédant à la lecture du deuxième séminaire à l'aune du temps logique, Séminaire qui fournit la grille de lecture du texte sur La lettre volée.

Le troisième temps de la *théorie des jeux*, se situe dans le seizième séminaire, où il analysera le pari de Pascal dont la philosophie est pour lui l'origine de la cybernétique, lui permettant alors d'illustrer la mécanique de l'objet *a*, en ce sens que l'analyse du jeu grâce à la machine lui a permis de comprendre le rapport du plaisir à la jouissance, il va analyser le rapport de la jouissance au signifiant grâce au jeu. Il posera ici les bases de la compréhension de l'en-corps, du séminaire XX, et donc la théorie de la machine. En ce sens, la théorie de la machine ne sera clairement différenciée qu'avec le vingtième séminaire.

Ainsi, dans ces trois temps le jeu sera toujours pour lui un moyen de saisir le rapport de l'homme au signifiant, comme il le dit explicitement :

« Rien n'isole de façon plus pure ce qu'il en est de nos rapports au signifiant que ce qu'on appelle le jeu, en tant que c'est une pratique définie par ceci qu'elle comporte un certain nombre de coups qui ont lieu à l'intérieur de certaines règles.⁹⁸ »

1. Le jeu des prisonniers

La lecture de Lacan de la *théorie des jeux* trouve sa source dans l'analyse du jeu des prisonniers, de l'article *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée*, au sein duquel Lacan va développer une conception de la temporalité reposant sur la logique. Il présente le problème sous la forme d'une citation :

⁹⁷ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.45.

⁹⁸ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*, p.117.

« Pour des raisons que je n'ai pas à vous rapporter maintenant, messieurs, je dois libérer l'un d'entre vous. Pour décider lequel, j'en remets le sort à une épreuve que vous allez courir, s'il vous agrée.

Vous êtes trois ici présents. Voici cinq disques qui ne diffèrent que par leur couleur : trois sont blancs, et deux sont noirs. Sans lui faire connaître duquel j'ai fait choix, je vais fixer à chacun de vous un de ces disques entre les deux épaules, c'est-à-dire hors de la portée directe de son regard, toute possibilité indirecte d'y atteindre par la vue étant également exclue par l'absence ici d'aucun moyen de se mirer.

Dès lors, tout loisir vous sera laissé de considérer vos compagnons et les disques dont chacun d'eux se montrera porteur, sans qu'il vous soit permis, bien entendu, de vous communiquer l'un à l'autre le résultat de votre inspection. Ce qu'au reste votre intérêt seul vous interdirait. Car c'est le premier à pouvoir en conclure sa propre couleur qui doit bénéficier de la mesure libératoire dont nous disposons.

Encore faudra-t-il que sa conclusion soit fondée sur des motifs de logique, et non seulement de probabilité. A cet effet, il est convenu que, dès que l'un d'entre vous sera prêt à en formuler une telle, il franchira cette porte afin que, pris à part, il soit jugé sur sa réponse.⁹⁹»

Pour tenter de le résoudre, il faut d'abord se placer du point de vue, d'un des trois prisonniers, puis coordonner les autres par rapport à lui. Il y a application de sa place à tout autre. Ici, Lacan commence, dans son propre raisonnement, à penser la science des places, puisqu'il ne va pas prendre un des trois prisonniers en tant que sujet particulier, avec une subjectivité propre, mais en tant qu'élément en rapport à d'autres. Il va faire ce que nous pourrions appeler une analyse structurale, en s'intéressant non pas à l'élément qui occupe la place mais à la place même. Il en pose alors trois, qui sont relatives les unes par rapport aux autres, et les nomme A, B et C : « On appelle A le sujet réel qui vient conclure pour lui-même, B et C ceux réfléchis sur la conduite desquels il établit sa déduction.¹⁰⁰ » Chacune n'a de valeur en tant que telle seulement si elle entretient un certain rapport aux deux autres : « A désigne chacun des sujets en tant qu'il est lui-même sur la sellette et se décide ou non à sur soi conclure. B et C ce sont les deux

⁹⁹ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, pp.195-196.

¹⁰⁰ *Ibid*, p.197.

autres, en tant qu'objets du raisonnement de A...¹⁰¹ » Ces places vont définir une temporalité différente, puisque la temporalité de B pour A, n'est pas la temporalité du prisonnier occupant la place B, c'est celle de la place et non du sujet B. D'ores et déjà, se met en place la notion d'intersubjectivité propre à la structure ; parce qu'il y a une structure, il y a une intersubjectivité. Devenant une sorte de processus de déplacement des places par rapport à un point de référence de la structure, c'est pour cela qu'elle en est une, puisque le changement de ses coordonnées ne change pas les différentes places qu'il est possible d'occuper. Ainsi, l'occupant de la place A devra passer par trois temps que Lacan définit comme le temps du regard, de la compréhension et de la conclusion.

Le premier temps consiste à partir des données de bases à comprendre que s'il y a deux cercles noirs et trois blancs, alors il est possible que, parmi les trois personnes, deux aient un cercle noir. Ce qui se formule dans l'assertion : « A être en face de deux noirs, on sait qu'on est un blanc. » Ce temps de formulation est concomitant à celui de l'instant du regard, par lequel A voit que B et C ne sont pas noirs. De plus, à ce même moment il voit aussi que personne ne sort immédiatement, il peut donc imaginer à loisir que ni B ni C ne voient deux noirs. Deuxième temps du raisonnement, où il peut affirmer que ni A, ni B, ni C, soit personne, ne voit deux noirs. A va alors se positionner en tant que B et C de B et C, puisqu'il va alors imaginer que ces derniers sont arrivés au même raisonnement. Car, si C ne voit pas deux noirs, c'est que B est blanc, et si B ne voit pas deux noirs, c'est que C est blanc. Donc, si B et C voyaient A noir alors en voyant que B ou C ne sort pas l'un des deux saurait immédiatement que B ou C est aussi blanc. Ce qui se formule dans l'assertion : « Si j'étais un noir, les deux blancs que je vois ne tarderaient pas à se reconnaître pour être des blancs ». Or, A sait que si c'est pour lui la deuxième étape de son raisonnement en revanche cela a lieu pendant

¹⁰¹ *Ibid.*

l'instant du regard pour B et C. Donc, si B et C ne sortent pas c'est qu'il est blanc, or immédiatement il se rend compte que B et C peuvent avoir mis le même temps que lui. Par conséquent, c'est le fait de comprendre le certain temps lui ayant été nécessaire pour comprendre qui fait qu'il doit conclure au risque de l'effondrement du raisonnement. En effet, c'est seulement parce qu'il se reconnaît en tant que blanc au bon moment qu'il peut être blanc et bénéficier de ce qu'il est. Il peut alors formuler l'assertion suivante « Je me hâte de m'affirmer pour un être un blanc, pour que ces blancs, par moi ainsi considérés, ne me devancent pas à se reconnaître pour ce qu'ils sont. »

Par conséquent, la première étape de A, consiste à poser que si A est noir ou blanc, alors B et C se fondent l'un sur l'autre, puisqu'ils peuvent voir A. Ici, il ne peut rien savoir mais doit imaginer les conséquences d'un savoir sur lui pour B et C. Nous retrouvons quelque chose de l'ordre de la théorie du regard existentialiste dans ce que Sartre analyse sur la fonction de l'autre dans *L'être et le néant*, lorsqu'il affirme : « Autrui détient un secret : le secret de ce que je suis.¹⁰² » Puisque A se pose comme sujet d'un raisonnement en tant qu'il se fonde sur ce que B et C peuvent fonder de savoir à partir d'un savoir sur lui, lui échappant. Cette étape est éminemment imaginaire¹⁰³ car il opine en supputant une situation, qui n'est pas réelle. C'est celle de l'hésitation, où il serait possible qu'il y ait un noir, or il n'y en a pas : « cette situation étant supposée, son développement logique leur est imputé à tort.¹⁰⁴ » Du fait que personne ne bouge, ils comprennent que les deux ronds noirs ne sont pas visibles, éliminant les distributions A-noir/B-noir/C-blanc et A-noir/B-blanc/C-noir. Comme peut

¹⁰² Sartre Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, coll. Tel Gallimard, éd. Gallimard, 1943, p.404.

¹⁰³ Nous voyons ici l'imaginaire en tant que « dit-mansion », permettant qu'il y ait du symbolique, que les choses se symbolisent comme il l'expliquera à l'ouverture du vingt-et-unième séminaire, lorsqu'il dira « L'imaginaire, c'est toujours une intuition de ce qui est à symboliser. », in Lacan Jacques, *Le Séminaire, Les non-dupes errent*, Inédit, séance du 13 novembre 1979.

¹⁰⁴ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, p.198.

le déduire A. La deuxième étape de A, consiste à ce qu'il en vienne à projeter sur les autres leur situation de A, lui permettant de répondre à toutes les interrogations qu'il pourrait se poser. Il voit B et C en tant qu'eux se voient comme A. Il se détache de sa position, c'est A qui se voit comme non A, comme un autre, fondement de l'ipséité d'être autre à soi¹⁰⁵. La particularité de cette étape est qu'elle implique pour l'occupant de la place A, d'imaginer en occuper une autre, alors que c'était elle qui le définissait. Non seulement, il y a prise de conscience de la structure des places mais aussi possibilité d'imaginer un déplacement dans la structure. A ne se pense plus en tant qu'objet de soi mais en tant qu'objet de l'autre. Nous voyons ici le double niveau par le renversement, c'est parce qu'il suppose en B et C, non plus des objets mais des sujets, des semblables, par effet de miroir, qu'il peut se placer en tant que sujet.

Si à la première étape, A se fonde en tant qu'il suppose chez l'autre un savoir sur lui qui lui échappe, à la deuxième étape, il se fonde en tant qu'il se nie pour penser les autres comme des A. Plus simplement, la première étape est celle où A pense B et C l'un par rapport à l'autre, la deuxième celle où A se pense en tant que B ou C de B et C.

Nous obtenons alors trois temps, correspondant aux deux étapes. Celui de la première étape, celui de la deuxième étape et celui qui se déroule en même temps que les deux autres, renvoyant à deux suspensions du mouvement lors du déroulement de ces étapes, c'est le fait d'hésiter à sortir. Ainsi, A sait qu'il est un blanc lorsque aux deux étapes B et C ont hésité à sortir. Ces deux suspensions ne sont pourtant qu'un seul instant : celui du regard. Cette assertion est totalement désubjectivée en tant qu'elle ne prend pas en compte un sujet particulier, elle obtient une dimension de vérité par « référence d'un « je » à la commune mesure du sujet réciproque¹⁰⁶ ». La commune mesure est ce temps nécessaire à tout sujet

¹⁰⁵ Comme le montre l'existentialisme et Paul Ricoeur.

¹⁰⁶ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, p.209.

pour comprendre qu'il est blanc. Ce temps n'est pas particulier à une personne mais est une temporalité propre à la logique. C'est la particularité du sujet que Lacan affirme ici, puisque s'il ne correspond pas au sujet de la logique classique, pourtant il peut être objectivé dans une vérité qui l'englobe. Cette temporalité commune, pourtant, est infiltrée par la temporalité subjective, qui est celle de chaque sujet, temps propre au raisonnement nécessaire à chaque sujet, si bien que la temporalité logique ne peut se déployer qu'en relation à la temporalité subjective, et réciproquement. Cette commune mesure est alors désignée par le terme phénoménologique d'intersubjectivité par Lacan, affirmant à quel point, pour lui, la subjectivité est d'ordre logique, et que la *théorie des jeux* donne une autre assise aux conceptions phénoménologiques, comme il le confirme dans *Le discours de Rome* :

« L'auteur de ces lignes a tenté de démontrer en la logique d'un sophisme les ressorts de temps par où l'action humaine, en tant qu'elle s'ordonne à l'action de l'autre, trouve dans la scansion de ses hésitations l'avènement de sa certitude, et dans la décision qui la conclut donne à l'action de l'autre qu'elle inclut désormais, avec une scansion quant au passé, son sens à venir. On y démontre que c'est la certitude anticipée par le sujet dans le temps pour comprendre qui, par la hâte précipitant le moment de conclure, détermine chez l'autre la décision qui fait du propre mouvement du sujet erreur ou vérité.¹⁰⁷ »

C'est le même regard dans ce jeu, qui va à la fois interroger les partenaires et les informer de sa propre hésitation. Faisant que le regard est à la fois acquisition et donation d'information, l'interrogation devient une modalité de savoir pour l'autre, c'est un regard existentialiste où par son propre questionnement, le sujet donne à l'autre une information non seulement sur lui-même mais aussi sur lui¹⁰⁸. Cette notion de commune

¹⁰⁷ Lacan Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *op. cit.*, p.285.

¹⁰⁸ Ici est en germe la notion de sujet supposé savoir. Il affirme que le savoir n'est pas une affaire de connaissances, donc d'appropriation de ces dernières. Il ne consiste pas en une donation de ce qu'une personne se serait appropriée. Ici il naît de deux interrogations et non de deux affirmations. Par conséquent, la rencontre du sujet avec le sujet supposé savoir est l'émergence du savoir de deux sujets s'interrogeant, et non celle d'un sujet qui demanderait avec celui qui répondrait. Processus du savoir ne se fondant pas sur la connaissance, que Jacques Rancière saisira sur un autre plan dans *Le maître*

mesure d'un sujet réciproque est à l'origine de la notion d'Autre et de machine, en ce qu'elle suppose un joueur qui serait une mesure commune, c'est-à-dire qui posséderait toutes les possibilités du jeu, à savoir sa règle, et non pas exactement son code, et une conception du temps qui torpille la notion de cause à effet de la chronologie.

2. De la stratégie à la stochastique, apparition d'un ordre spontané

La commune mesure d'un sujet réciproque, renvoie à un processus faisant qu'un sujet réel est abordé par une dimension imaginaire à travers une structure symbolique. La structure symbolique du jeu, va permettre d'aborder les autres joueurs comme des sujets pris dans le jeu. C'est ce que nous avons désigné par le fait d'occuper les places de A, B ou C. La structure de langage qu'est le jeu impose cette façon d'aborder les autres sujets. Cette situation est paradigmatique du rapport à l'autre à travers le langage pour Lacan :

« Nous nous adressons de fait à des A1, A2, qui sont ce que nous ne connaissons pas, de véritables Autres, de vrais sujets. Ils sont de l'autre côté du mur du langage, là où en principe je ne les atteins jamais. Fondamentalement, ce sont eux que je vise chaque fois que je prononce une vraie parole, mais j'atteins toujours *aa'* par réflexion. Je vise toujours les vrais sujets, et il me faut me contenter des ombres. Le sujet est séparé des Autres, les vrais par le mur du langage.¹⁰⁹ »

Comme l'est le joueur dans le dilemme des prisonniers, qui n'atteint jamais les Autres mais seulement des autres, qui sont dans un processus de projection. Ce sont des sujets en tant qu'occupant une place donnée capable de tromper le sujet qui les imagine. Cette rivalité de fait, engendre une place symbolique résultant de la règle fondant le jeu et d'une dimension imaginaire où l'autre est pensé par rapport à la place qu'occupe le sujet pensant selon qu'il soit en A, B ou C. La dimension symbolique est d'autant plus importante, que quelque soit le sujet, il se place toujours en premier en A, ne prenant conscience de sa place de B ou C, pour ceux qu'ils pensent

ignorant, qui ici jaillit de la rencontre de deux modalités d'agencement des places que sont les problématisations.

¹⁰⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, pp.285-286.

être à ces places, seulement dans un second temps. Autrement dit, de par sa prise dans le jeu, lorsqu'il est en A les Autres sont objectivés, au sens de devenir des objets, qui sont seulement par rapport à A, principe du langage d'après Lacan.

« Si la parole se fonde dans l'existence de l'Autre, le vrai, le langage, est fait pour nous renvoyer à l'autre objectivé, à l'autre dont nous pouvons faire tout ce que nous voulons, y compris penser qu'il est un objet, c'est-à-dire qu'il ne sait pas ce qu'il dit. Quand nous nous servons du langage, notre relation avec l'autre joue tout le temps dans cette ambiguïté. Autrement dit, le langage est aussi bien fait pour nous fonder dans l'Autre que pour nous empêcher radicalement de le comprendre.¹¹⁰ »

D'où la nécessité pour le sujet, de se référer au langage pour accéder à l'autre seulement en tant qu'occupant d'une place, permettant de le saisir dans la structure du jeu que permet le langage. Cette saisie c'est la stratégie comme l'explique Drescher,

« Dans le déroulement effectif d'un jeu, au lieu de prendre une décision à chaque coup, les joueurs peuvent formuler avant le jeu un plan permettant de jouer du début jusqu'à la fin. Un tel plan doit être complet et tenir compte de toutes les contingences susceptibles d'apparaître au cours du jeu. Entre autres choses, ce plan doit comprendre l'information que peut éventuellement obtenir le joueur, conformément aux règles du jeu. Une telle consigne complète que se donne un joueur pour le déroulement d'une partie est appelée une « stratégie » de ce joueur.¹¹¹ »

Une stratégie se définirait avant son effectuation lors du déroulement du jeu et lui serait nécessaire. Elle est une prise de position par rapport au jeu, permettant au joueur de déterminer le début ainsi que la fin de son déroulement. C'est une opération tranchant le flux de la quotidienneté pour définir, une sorte de dimension spatio-temporelle autre, en ce qu'elle se définit comme singulière par rapport à ce flux. Elle doit prendre en compte l'information que le joueur peut obtenir du jeu, le plus qu'il peut lui apporter. Ainsi, la solution d'un jeu serait le couple de stratégies permettant à chacun des joueurs d'obtenir de manière optimale ce que chacun peut attendre de la partie. Elle fixe alors la valeur du jeu à travers ce que la fin

¹¹⁰ *Ibid*, p.286.

¹¹¹ Drescher M., *Jeux de stratégie*, Paris, éd. Dunod, 1965, cité par Charraud Nathalie, *Lacan et les Mathématiques*, *op. cit.*

du jeu pourrait apporter aux joueurs, c'est le gain. C'est dire alors que le jeu engendre toujours une modification. De plus, la *théorie des jeux*, différencie les jeux pouvant avoir une stratégie optimale, permettant un gain maximal, ou mixte, qui permet à chacun de perdre le moins. C'est le cas des jeux où il faut s'associer. Par exemple, dans le dilemme des prisonniers, où l'on aurait tendance à avoir une stratégie optimale, Lacan montre que le raisonnement même affirme que l'optimal est le mixte. C'est en saisissant que pour les autres le sujet occupe une place d'objet, comme eux pour lui, qu'il pourra alors se fonder sur eux pour gagner. Chacun peut faire chuter les autres dans son erreur.

Ici, Lacan analyse le jeu dans une situation de stratégie optimale, en ce sens, que chaque joueur cherchera, dans le jeu, à obtenir un gain qui est défini par ce dernier. Il ne cherche pas un gain qui lui serait propre¹¹². Ici, la solution n'apparaît à chaque joueur que si chacun tente de se donner la plus grande chance¹¹³, si tous les joueurs sont dans une stratégie de gain optimal, qui se fonde sur un bien commun, condition à une commune mesure¹¹⁴. Apparaît ce qui sera mis en avant dans son analyse du jeu du pair et impair, c'est-à-dire l'apparition dans le chaos d'un ordre spontané. Cela s'ancre dans les objectifs de von Neumann et Morgenstern, qui souhaitent

¹¹² En effet, il reprend ici, ce que nous poserions comme un axiome de la théorie de von Neumann et Morgenstern, la théorie de l'utilité. Face à la difficulté de décrire les motivations de l'individu, « *the motives of the individual* », celle-ci suppose que les joueurs ont un comportement rationnel, « *Rational Behavior* », qui cherche la plus grande utilité possible, consistant en la plus grande satisfaction : « *This problem has been stated traditionally by assuming that the consumer desires to obtain a maximum of utility or satisfaction and the entrepreneur a maximum of profits.* [Von Neumann, Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, op. cit., p.8.] »

« *We wish to concentrate on one problem – which is not that of the measurement of utilities and of preferences – and we shall therefore attempt to simplify all other characteristics as far as reasonably possible.* [Ibid.] »

¹¹³ Ici Lacan reprend l'hypothèse de la main invisible d'Adam Smith, c'est parce que chacun recherche le plus grand bien pour soi, qu'il réalise un ordre pour les autres.

¹¹⁴ Ce que tendrait à confirmer les propos de von Neumann et Morgenstern, puisque la théorie de l'utilité permet de donner un sens commun : « *Thus the notion of utility is raised above the status of a tautology by such economic theoris as make use of it and the results of which can be compared with experience or at least with common sense.* » [Von Neumann, Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, op. cit., p.9.]

« mettre au jour les principes mathématiques complets qui définissent le « comportement rationnel » des participants d'une économie sociale, et en déduire les caractéristiques générales d'un tel comportement. Et, tandis que les principes pourraient être très généraux – i.e., validés dans toutes les situations –, nous serons satisfaits si nous pouvons trouver des solutions qui, pour le moment, ne valent que pour certains cas particuliers représentatifs.¹¹⁵ »

Cet ordre résultant d'un agencement symbolique qui configure les places symboliques pouvant être occupées, renvoie le sujet à la constitution d'un sujet absolu, qu'il devra tenter d'être pour trouver la solution : celui qui survole toute les places afin de saisir la fonction de chacune, celui occupant le lieu de la règle. Ce sujet absolu renvoie à la figure de l'arbitre, qui serait le lieu de l'idéal des agencements symboliques, permettant un gain symbolique, c'est-à-dire la place d'un sujet abordé par les mathématiques. En effet, le jeu pose qu'entre le joueur et le gain, ou l'autre joueur, il y a toujours un troisième élément, qui va donner sens à chaque joueur, en leur donnant des positions, comme nous l'avons vu avec le jeu des prisonniers. C'est ce qui fait que chaque joueur à une position par rapport à l'autre, donnée par la règle. C'est l'arbitre, autrement dit le tiers arbitrant entre les deux, qui confère à chacun un sens par rapport à l'autre¹¹⁶.

¹¹⁵ Cité par Giraud Gaël, *La théorie des jeux, op. cit.*, p.29.

¹¹⁶ C'est aussi, cette règle qui donne sa valeur à l'objet. Ici Lacan reprend ce que Freud développe dans *Le créateur littéraire et la fantaisie*, en effet ce qui donne la valeur d'oeuvre d'art à la création littéraire, par rapport à la fantaisie, est la capacité à être une commune mesure, que cela puisse avoir une valeur pour tout à chacun. L'homme « a honte de ses fantaisies et les dissimule aux autres, il les cultive comme sa vie intime la plus personnelle » [Freud Sigmund, « Le créateur littéraire et la fantaisie », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, coll. Folio essais, éd. Gallimard, Paris, 1985, trad. (allemand) B. Féron, p.36]. L'oeuvre d'art vient faire tiers, pour permettre une certaine levée des barrières chez le créateur et le lecteur, car elle « permet de reconnaître aussi bien des éléments de l'occasion récente que des éléments du souvenir ancien [*Ibid*, p.44] » et l'art résiderait dans ce commun : « C'est là son secret le plus intime ; c'est dans la technique du dépassement de cette répulsion, qui a sans quelque chose à voir avec les barrières qui s'élèvent entre chaque moi individuel et les autres, que gît la véritable *ars poetica*. [*Ibid*, p.46] » Nous comprenons alors que Freud affirme que l'art rassemble les personnes dans une société, que c'est un élément de cohésion sociale dans L'avenir d'une illusion, car il permet une commune mesure. « Les créations artistiques exaltent les sentiments d'identification », elles donnent donc une mesure « en fournissant l'occasion de communier » c'est-à-dire une mesure qui est commune, qui permet le commun [Freud Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, Paris, coll. Quadrige Grands textes, éd. P.U.F., 1995, trad. (allemand) A. Balseinte, J.-G. Delarbre, D.

Pour von Neumann et Morgenstern, dans toute partie, il existe un arbitre idéal et omniscient, puisque au bout d'un certain nombre K de coups, l'ensemble des parties envisageables est décrit par les auteurs comme représentant « *the pattern of information of a person who knows everything that happened up to M_k , e.g. of an empire who supervises the course of the play*¹¹⁷ ». Nous comprenons donc, qu'il existe un moment donné où pour chacun des joueurs la dimension imaginaire et symbolique d'un autre joueur, comme lieu d'un savoir qui se totaliserait, se recouperait, formant une entité non identifiable à chacun des joueurs qui serait capable de déterminer toutes les solutions, puisqu'il posséderait toutes les règles de distribution des coups et des distributions qu'ils engendrent. Comme le remarque Nathalie Charraud.

« Il y a donc la place, dans la théorie des jeux, pour un « sujet » qui possède tout le savoir requis, n'est identifiable à aucun des joueurs, mais qui, voyant à l'avance le déroulement de toutes les parties possibles, serait capable de déterminer les solutions.¹¹⁸ »

Pour cette raison, elle affirme qu'ici se fomentent la notion d'Autre non en tant que loi mais comme lieu de la vérité : « il [le sujet possédant tout le savoir] est témoin de la forme extensive (arbre du jeu) et de la forme normale du jeu (matrice des règlements), mais ce n'est pas lui qui les a instituées¹¹⁹ ». C'est le lieu de la règle du jeu¹²⁰. Cet arbitre idéal, lieu de la

Hartmann, p.14]

¹¹⁷ Que nous pourrions traduire comme « le pattern d'informations d'une personne connaissant l'ensemble du possible, c'est-à-dire d'un arbitre qui supervise le déroulement [le cours] de la partie », soit la structuration des informations en fonction d'une personne qui connaîtrait l'ensemble du possible, c'est-à-dire d'un arbitre qui superviserait le déroulement de la partie Neumann (von), Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behaviour*, op. cit., p.69.

¹¹⁸ Charraud Nathalie, *Lacan et les mathématiques*, op. cit., p.30.

¹¹⁹ *Ibid*, p.29.

¹²⁰ En effet, par arbre des possibles il faut entendre l'arbre de Kuhn, dont le modèle est donné dans son ouvrage [Kuhn Horal W., *Lectures on the Theory of Games*, op. cit.]. Dans cette méthode, l'arbre des possibles est une mise en forme graphique de la matrice du jeu. Comme il le montre dans son deuxième chapitre, « Chapter two : Matrix Games », grâce à la théorie des jeux de von Neumann et Morgenstern, il est possible d'établir la matrice d'un jeu à l'aide d'un diagramme de correspondances entre les choix possibles des deux joueurs et leurs résultats dans les jeux les plus simples (il donne ici le cas du *Matching Pennies*). A partir de cette matrice, un arbre peut être établi (pour

règle du jeu, a immanquablement renvoyé Lacan à Heidegger, qui à la même époque traduisait le texte d'Heidegger portant pour titre « Logos », dans lequel il est dit :

« Quand on pense ce qui est dénommé (*onoma*) à partir du *leigen*, on voit que ce n'est rien qui soit porter une signification à l'expression, mais bien de laisser se présenter au-devant dans la clarté quelque chose qui s'y lève en tant que c'est nommé.¹²¹ »

Comme l'explique François Balmès, dans *Ce que Lacan dit de l'être*¹²², pour Heidegger, dans « *Die Sprache* », nommer c'est un appel qui rend l'appelé plus proche, il « mène à une proximité la présence de ce qui auparavant n'était pas appelé. Mais appelant à venir, l'appel a d'avance fait appel à ce qu'il appelle. Dans quelle direction ? Au loin, là où séjourne, encore absent, l'appelé¹²³ ». En effet, il « y a, dans l'appel même, un site qui est non moins appelé. C'est le site pour la venue des choses, présence logée au cœur de l'absence. C'est à une telle venue que l'appel qui les nomme dit aux choses de venir¹²⁴ ». Balmès montre que ce lieu renvoie directement à l'Autre. Nous pouvons donc dire qu'une première étape, dans la conception du grand Autre par Lacan, sera de penser ce « lieu de l'appel » d'Heidegger à travers « l'arbitre idéal » de von Neumann et Morgenstern, offrant la possibilité à Lacan de lui donner une assise plus structuraliste, à travers le rapprochement entre la règle du jeu et la structure.

L'analyse de la *théorie des jeux* de Deleuze permet de pointer ce qui autorise Lacan à faire ce rapprochement. En effet, la lecture de Deleuze pointe quatre instances essentielles :

1. La règle catégorique pré-existantes : « Il faut de toutes façons qu'un ensemble de règles préexistent à l'exercice du jeu et, si

les jeu en extension), qui est l'expression graphique de la celle-ci. Par conséquent, le lieu de l'ensemble des possibles dans le jeu est celui du déploiement de cette matrice, donc c'est le lieu de son code.

¹²¹ Heidegger Martin, « Logos », in *La psychanalyse*, n°1, Paris, éd. PUF, 1956, p.76, trad. (allemand) J. Lacan.

¹²² Balmès François, « 3/ Du signifiant primordial », *op. cit.*, pp.86-97.

¹²³ Martin Heidegger, dans *Acheminement vers la parole*, p.23. Cité par François Balmès in *Ce que Lacan dit de l'être*, *op. cit.*, pp.89-90.

¹²⁴ *Ibid.*

l'on joue, prennent une valeur catégorique ;¹²⁵ »

2. Les hypothèses distribuantes : « ces règles déterminent des hypothèses qui divisent le hasard, hypothèses de perte ou de gain (ce qui se passe si...) ;¹²⁶ »
3. Les distributions fixes et numériquement distinctes : « ces hypothèses organisent l'exercice du jeu sur une pluralité de coups, réellement et numériquement distincts, chacun opérant une distribution fixe qui tombe sous tel ou tel cas (même quand on joue en un coup, ce coup ne vaut que par la distribution fixe qu'il opère et par sa particularité numérique) ;¹²⁷ »
4. Les résultats conséquents : « les conséquences de coups se rangent dans l'alternative « victoire ou défaite ». ¹²⁸ »

Pour lui, les règles préexistantes, vont distribuer le champ du possible puisqu'elles deviennent des catégories, en ce sens que dans les règles même il existe un déploiement du possible. Pour cette raison, les jeux « retiennent le hasard seulement en certains points, et laissent le reste au développement mécanique des conséquences¹²⁹ ». En ce sens, un jeu est une règle qui se développe d'elle-même à partir d'un acte inaugural, cet acte divisant le réel pour s'isoler comme une singularité, engendrant par son effectivité la mise en route d'un ensemble de mécanismes, en tant que succession de cause à effet. Cette analyse de Deleuze, que nous retrouverons encore dans la machine électronique de Lacan, permet de montrer, qu'à l'effectivité du jeu, il existe une sorte de règle pré-existante, qui va organiser son possible, c'est-à-dire les distributions, qui elles-mêmes vont devenir les différents coups. Ce que Lacan va tenter de montrer, sans différencier explicitement les quatre temps du jeu parce que s'intéressant plus à ce qui fonde ces

¹²⁵ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Paris, coll. Critique, éd. Les éditions de minuit, 1969, p.74.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid*, p.75.

règles préexistantes. En effet, pour lui, la règle préexistante, qui organise les distributions possibles, est un reliquat de la langue saussurienne. D'après Saussure, le langage est la capacité à constituer une langue et cette dernière « fait l'unité du langage¹³⁰ ». Elle est

« un trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté, un système grammatical existant virtuellement dans chaque cerveau, ou plus exactement dans les cerveaux d'un ensemble d'individus ; car la langue n'est complète dans aucun, elle n'existe parfaitement que dans la masse.¹³¹ »

En ce sens, « elle est la partie sociale du langage, extérieure à l'individu, qui à lui seul ne peut ni la créer ni la modifier ; elle n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté.¹³² » Comme l'est la règle catégorique pré-existante dans l'analyse du jeu de Deleuze. En fait, si la parole « est la somme de ce que les gens disent », elle comprend « des combinaisons individuelles, dépendant de la volonté de ceux qui parlent » et « des actes de phonation également volontaires, nécessaires pour l'exécution de ces combinaisons.¹³³ » Elle n'a rien de collectif. Elle est une somme de cas particuliers mais rien en elle ne collectivise tous ces particuliers. C'est d'ailleurs en cela que l'on doit différencier la parole de la langue. En ce sens, le tout global du langage est inconnaissable mais, surtout, la langue est le code qui collectivise, « c'est la langue qui fait l'unité du langage¹³⁴ ».

« La langue existe dans la collectivité sous la forme d'une somme d'empreintes déposées dans chaque cerveau, à peu près comme un dictionnaire dont tous les exemplaires, identiques, seraient répartis entre les individus. C'est donc quelque chose qui est dans chacun d'eux, tout en étant commun à tous et placé en dehors de la volonté des dépositaires.¹³⁵ »

Cette collectivisation, l'unité en tant que sommation, de la forme un

¹³⁰ Saussure (de) Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, éd. Payot, 2005, p.27.

¹³¹ *Ibid*, p.30.

¹³² *Ibid*, p.31.

¹³³ *Ibid*, p.38.

¹³⁴ *Ibid*, p.27.

¹³⁵ *Ibid*, p.38.

par un, permet que la parole soit intelligible mais aussi qu'elle ait des effets¹³⁶. Conséquemment, « la langue, au contraire, est un tout en soi et un principe de classification.¹³⁷ », c'est-à-dire qu'elle contient en elle les conditions de possibilités des hypothèses de distribution conditionnant les distributions fixes possibles. A la façon, dont il existerait dans un jeu un lieu détenant l'ensemble des déroulements possibles, une règle permettant de déployer l'ensemble du possible du jeu, comme le montre Nathalie Charraud¹³⁸. En effet, ce lieu nous renvoie aux propos de Lacan sur la paranoïa dans sa thèse de médecine. Il expliquait que le processus même de la connaissance repose sur la supposition d'un lieu contenant en lui tout le savoir, en ce sens qu'il aurait la règle des agencements possibles de ce qui permet d'interpréter. Cela renvoyant directement à la définition saussurienne de la langue, et à la relation Message/Code de Roman Jakobson. C'est ce lieu qui contient le réel de la paranoïa, faisant que dans celle-ci l'Autre est celui qui possède le code de la règle du jeu. En des termes deleuziens, nous dirions que l'Autre serait alors le lieu de la catégorie pré-existante. Reprenant la notion d'intersubjectivité dans la réécriture de son intervention en 1960 intitulée « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : « Psychanalyse et structure de la personnalité » », Lacan écrit que « le sujet a à surgir de la donnée des signifiants qui le recouvrent dans un Autre qui est leur lieu transcendantal : par quoi il se constitue dans une existence où est possible le vecteur manifestement constituant du champ freudien de l'expérience : à savoir ce qui s'appelle le désir¹³⁹ ». Non seulement se confirme le fait que le désir puisse émerger seulement de cette catégorie pré-existante, mais aussi que le sujet surgisse dans le jeu seulement des conditions de possibilités des agencements

¹³⁶ Comme le dit Saussure « la langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets », *Ibid*, p.37.

¹³⁷ *Ibid*, p.25.

¹³⁸ Pareillement à Nathalie Charraud, nous faisons ici l'hypothèse, que cette conception est à l'origine de ce qui se constituera comme le grand Autre.

¹³⁹ Lacan Jacques, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : « Psychanalyse et structure de la personnalité », in *Ecrits, op. cit.*, p.133.

permis par cette dernière. De plus, la référence à Kant se confirme dans cette conception puisque pareillement à une esthétique ou une logique transcendantale, il s'agit ici d'analyser le lieu transcendantal des signifiants : le grand Autre. Nous comprenons alors que ce n'est pas simplement une question de code mais de lieu des conditions de possibilité des signifiants. En ce sens, l'Autre ici déjà annonce le déplacement du code des signifiants qu'est la langue à un lieu transcendantal, c'est l'arbitre idéal.

A la lecture de Morgenstern et von Neumann, ce déplacement au lieu transcendantal, nous renvoie à celui qu'ils opèrent par la discrimination traditionnelle du *game* et du *play* dans la langue anglaise. En effet, ils vont différencier le *play* comme une sorte d'appropriation, d'effectuation du *game*. Pour eux, « *the game is simply the totality of the rules which describe it. Every particular instance at which the game is played – in a particular way – from beginning to end, is a play.*¹⁴⁰ » Le *play* renvoie à toutes les particularités qui conditionne l'effectuation, c'est-à-dire que le *game* conditionne les possibilités du *play*. En même temps, le *play* c'est justement cette dimension sans cesse nouvelle dans le *game*. C'est en ce sens que « *the game is played* », phrase intraduisible qui explicite que le jeu ne se déroule jamais seulement selon ses propres règles. Il est de ses propres règles de n'être pas une simple effectuation de celles-ci, le jeu se joue lui-même. Dans tout jeu, il y a une composante de ce que Deleuze nomme le jeu pure (renvoyant au plan transcendantal), c'est-à-dire où chaque coup invente ses règles, où il n'y a pas de règle préexistante, l'ensemble des coups affirment tout le hasard, les coups sont qualitativement et non quantitativement distincts en ce sens qu'au lieu de partager des résultats fermés ce sont les résultats par leur mobilité qui se déplacent. Il n'y a pas de gagnant et de perdant. Ce jeu idéal « ne peut pas

¹⁴⁰ Von Neumann, Morgenstern, « The Simplified Concept of a Game », in *Theory of Games and Economic Behavior*, op. cit., p.49.

« Le jeu [*game*] est tout simplement la totalité des règles qui le décrivent. Chaque cas particulier dans la façon dont le jeu [*game*] se déroule [*played*] – d'une manière particulière – du début à la fin, est le jeu [*play*]. »

être réalisé par un homme ou par un dieu. Il ne peut être que pensé, et encore pensée comme non-sens. Mais précisément : il est la réalité de la pensée même. Il est l'inconscient de la pensée pure¹⁴¹ ». Soit, en des termes lacaniens, le lieu de ce qui s'affirme sous la forme de l'autonomie du symbolique, le lieu transcendantal des signifiants. En ce sens, ce jeu pur qui réside dans le *play*, est l'effectuation du *game*, affirmant que ni l'un ni l'autre seul n'est possible. Comme nous l'explique Nathalie Charraud, un jeu où il n'y a pas de possibilité de *play*, engendre un plaquage de l'Autre sur le sujet, qui est alors dans une dimension psychotique. En ce sens que le *play* peut-être compris comme l'introduction du désir, c'est-à-dire les différentes stratégies, ou plus exactement la possibilité même qu'il y ait stratégie, car « un jeu sans stratégie, où l'Autre se confond avec la loi elle-même, pourrait caractériser la position de la psychose¹⁴² ». Pour cette raison, dans notre citation de Lacan, affirmait-il que le désir résulte de ce lieu transcendantal. Surtout Deleuze, présente que l'inconscient pour Lacan se joue entre ce grand Autre qu'est le *game*, et le *play* qui est le différemment différent. Ce n'est pas seulement l'ensemble des règles, le lieu du code, c'est l'investissement de celles-ci par le désir, définissant la possibilité qu'il y ait des coups, le lieu transcendantal. C'est à ce niveau que s'articule pour Lacan la différence entre la demande et le désir, comme il l'explique très simplement lors d'une conférence sur la place de la psychanalyse dans la médecine :

« la différence qu'il y a entre la demande et le désir. Seule la théorie linguistique peut rendre compte d'une pareille aperception, et elle le peut d'autant plus facilement que c'est Freud qui de la façon la plus vivante et la plus inattaquable en a précisément montré la distance au niveau de l'inconscient. C'est dans la mesure où il est structuré comme un langage qu'il est l'inconscient découvert par Freud. J'ai lu avec étonnement dans un écrit fort bien patronné que l'inconscient était monotone. [...] Bien au contraire l'inconscient me paraît non seulement extrêmement particularisé, plus encore que varié, d'un sujet à un autre, mais encore très futé et spirituel, puisque c'est justement là que le mot d'esprit a révélé ses véritables dimensions et ses véritables structures. Il n'y a pas un inconscient

¹⁴¹ Deleuze Gilles, « dixième série du jeu idéal », in *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 76.

¹⁴² Charraud Nathalie, *op. cit.*, p.55.

parce qu'il y aurait un désir inconscient, obtus, lourd, Caliban, voire animal, désir inconscient levé des profondeurs, qui serait primitif et aurait à s'élever au niveau supérieur du conscient. Bien au contraire, il y a un désir parce qu'il y a de l'inconscient, c'est-à-dire du langage qui échappe au sujet dans sa structure et ses effets, et qu'il y a toujours au niveau du langage quelque chose qui est au-delà de la conscience, et c'est là que peut se situer la fonction du désir.

C'est pourquoi, il est nécessaire de faire intervenir ce lieu que j'ai appelé le lieu de l'Autre, concernant tout ce qui est du sujet. C'est en substance le champ où se repèrent ces excès de langage dont le sujet tient une marque qui échappe à sa propre maîtrise. C'est dans ce champ que se fait la jonction avec ce que j'ai appelé le pôle de la jouissance.¹⁴³ »

Pour cette raison, dans la notion de jeu, réside cette différence entre l'Autre de Lacan et le code de la langue de Saussure, ce dernier étant en quelque sorte le *game*. Cet Autre, qui se situe entre le *game* et le *play*, nécessite de comprendre la relation triadique du jeu. En ce sens que le *play* va distribuer les éléments au sein de places, c'est le sens que la place donne au joueur, qui lui permet un désir s'exprimant sous la forme de la stratégie.

L'Autre, ce n'est pas seulement le lieu du code mais aussi ce qui de ce lieu pervertit les règles mêmes, le principe de la transcendance dans l'immanence que Deleuze cherchera à saisir dans *Différence et répétition*, ouvrage défini par Lacan comme essentiel à tout psychanalyste¹⁴⁴. Pour comprendre au mieux cela, il faut prendre à la lettre la notion de décodeur. C'est à la fois le processus permettant de comprendre le code et ce qui fait que le code n'en est plus un. Il contient en lui-même sa possibilité de négation. Le code se décode.

Affirmer que le lieu du code de la règle du jeu est le lieu présupposé dans toute partie, permettant au joueur d'avoir une stratégie –, stratégie car il renvoie à la notion de l'Autre, en tant que lieu du code, à la façon de la langue de Saussure –, c'est dire que le jeu a pour fondement le jeu du signifiant. Tout jeu est le résultat des conséquences du développement des règles du symbole se déployant pour elles-mêmes. Le jeu repose sur le

¹⁴³ Aubry Jenny, *Psychanalyse des enfants séparés : Etudes cliniques 1952-1986*, Paris, coll. Champs Essais, éd. Flammarion, 2010, pp.305-306.

¹⁴⁴ A ce propos voir Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*, p.218.

fonctionnement du symbolique, c'est-à-dire sur les possibilités d'agencement des symboles résultant des symboles eux-mêmes¹⁴⁵. Ce ne sont pas des symboles au sens de faire exister la chose dans son absence, ce sont des présences propres. Les symboles conditionnent la matérialité. Comme le dit Lacan, le signifiant est de la matière subtile. C'est ce que différencie Deleuze par le terme de « quasi-causes », qui sont les lois de causalité de l'incorporel, par opposition à celles du corporel que sont les causes. À la façon dont Kant remet en question la primauté de la causalité matérielle dans son *Essai sur les grandeurs négatives*, dont prendra note Lacan dans son analyse du jeu des prisonniers du point de vue du temps, et dont Freud lui-même pris ouvrage avec le jeu du *Fort-Da* de son neveu¹⁴⁶, avant même son analyse du mot d'esprit qui permet de conférer une présence, une existence par le symbole, le symbole n'a pas pour rôle de constater la réalité car le signifiant fait exister une certaine réalité. Ici, nous renvoyons au mot comme meurtre de la chose (cf. Hegel). Ce jeu est avant tout un jeu de places. La bobine doit se mettre à la place qui lui pré-existe à travers le signifiant lui réservant deux places : soit proche, soit loin. Délimitation ne correspondant à aucune réalité, puisqu'il y a une infinité de place entre le proche et le lointain, comme le montre les paradoxes de Zénon¹⁴⁷, pourtant le signifiant fait qu'il pré-existe deux places, la bobine acquérant une existence d'être à l'une ou l'autre de ses places, de ses délimitations spatiales. Il est dans un jeu d'opposition qui donne sens, nous renvoyant au principe de la langue de Saussure. Ainsi, la règle préexistante engendre mécaniquement des conséquences qui renvoie à une sorte de possibilité du symbolique d'engendrer de lui-même ses règles. Le jeu

¹⁴⁵ Comme nous le montre l'*Alice aux pays des merveilles* de Lewis Carrol, dans lequel le déroulement de la trame narrative ne repose pas seulement sur des lois de cause à effet de la matérialité, mais aussi sur la matière qui constitue la trame : les mots.

¹⁴⁶ Freud Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse*, Paris, coll. Petite bibliothèque Payot, éd. Payot, 1981

¹⁴⁷ Nous reprendrons cela un peu plus loin afin de montrer l'importance du temps dans ce phénomène.

comme l'explique Deleuze engendre de lui-même ses propres mécanismes¹⁴⁸. Ce que Lacan désignera sous l'autonomie du signifiant. Le symbolique en quelque sorte prévaut sur la réalité. Comme le montre la bobine, il n'y a pas dans la réalité un près et un loin mais il y a un processus d'éloignement et de rapprochement possédant des extrêmes, des limites pouvant être définies comme l'éloignement et le rapprochement maximales, qui définiraient alors les places du proche et du loin. Le symbolique, comme l'explique Deleuze, engendre donc un ensemble des possibles auquel nous donnons une valeur, c'est le « ce qui se passe si... », si bien qu'à partir du symbole de départ, c'est-à-dire de la règle préexistante, il ne peut pas se passer n'importe quoi. Tout n'est pas possible. C'est pour cela que Deleuze dira qu'il n'existe pas de jeu pur, puisqu'il faudrait qu'à chaque coup l'ensemble du possible soit invoqué et reconfiguré de façon à ce que tout soit possible. Et Lacan fera appel à la machine pour affirmer que les possibilités du symbolique engendre une limitation de la production. Pour cela, de la machine il ne sortira pas n'importe quoi. En ce sens, dans un jeu il y a une solution car de la règle pré-existante, qui le fonde, il ne pourra pas en sortir n'importe quoi¹⁴⁹.

3. Les différentes temporalités

Ce lieu de la règle permet une stratégie grâce à la fonction logique de l'identification, c'est-à-dire que la règle, les règles préexistantes de Deleuze, conditionne une identification. C'est grâce à la notion de temps que Lacan va analyser ce processus logique, qui sera la deuxième caractéristique de la

¹⁴⁸ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, op. cit.

¹⁴⁹ Problème contemporain dans le monde des jeux vidéo, qui tente justement de se confronter à cette impossibilité du n'importe quoi, en tentant de mettre en place des algorithmes qui permettraient que tout et n'importe quoi puisse arriver, sans que cela soit prévu. A savoir de tendre, vers ce que Deleuze appelle le « jeu pur ». C'est le cas des jeux où il y a plusieurs possibilités de fin, inauguré par le jeu *Black and White*, voire plus récemment *Heavy Rain*, mais aussi du dernier opus de Will Wright intitulé *Spore*, où le joueur aurait la possibilité de produire un être non prévu par le programmeur. Nous voyons bien que si cela n'est pas prévu par le programmeur, en revanche n'est possible que ce qui est prévu par le code, c'est-à-dire que tout résultat est conditionné par les conditions de possibilité du code lui-même.

machine. Deux notions temporelles sont au cœur de l'agencement conceptuel de ce texte : la hâte et le temps logique. Comme l'affirme Lacan, au cours du sophisme il y a une modification du temps. À chacune des trois étapes, il n'est pas de même nature, il y a « modulation du temps dans le mouvement du sophisme : l'instant du regard, le temps pour comprendre et le moment de conclure.¹⁵⁰ » Ces trois modulations constituent le temps logique¹⁵¹.

Pour comprendre la possibilité de variations temporelles entre l'instant, le temps et le moment, c'est-à-dire le fait que le temps ne soit pas sous la même modalité, il est nécessaire de saisir la filiation conceptuelle qui sous-tend cette analyse. Lacan reprenant les données kantienne du temps et de l'espace, ainsi que leur critique dans le bergsonisme, révèle ici la façon dont la confusion entre ces deux notions va entraîner le fourvoiement du raisonnement des théoriciens du jeu. Pour cette raison, fort de la différenciation bergsonienne du temps compris dans l'espace, l'espace parcouru, et du temps pur, la durée, il base son analyse sur le fait que le procès logique ne serait pas spatial mais temporel. C'est un mouvement logique¹⁵². Ici, la référence à Bergson nous semble se justifier des propos de Lacan, qui dans ses *Écrits* a choisi de positionner avant cet article celui sur « L'agressivité en psychanalyse » dans lequel il affirme le

¹⁵⁰ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, p.202.

¹⁵¹ Comme il l'affirmera dans son Séminaire : « Le temps logique est constitué par trois temps. D'abord, l'instant de voir – qui n'est point sans mystère, bien qu'assez correctement défini dans cette expérience psychologique de l'opération intellectuelle qu'est l'*insight*. Ensuite, le temps pour comprendre. Enfin, le moment de conclure. » [Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, coll. Essais, éd. Du Seuil, 1973, p.48.]

¹⁵² Lors de son deuxième Séminaire, il critique les théories d'Einstein et de Newton, qui tendraient à réduire le mouvement à un jeu de petits symboles, justement parce qu'il est du réel : « Rien d'étonnant, dans ces conditions, si une certaine partie de notre science exacte vient à se résumer dans un très petit nombre de symboles. C'est là où arrive notre exigence que tout soit exprimé termes de matière et de mouvement, je veux dire de matière et de temps, puisque le mouvement, en tant qu'il était quelque chose dans le réel, nous sommes justement arrivés à l'éliminer, à le réduire. » [Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.344] Le mouvement est irréductible à un temps qui se réduirait à une mesure instrumentalisée (*Ibid.*, pp.342-346).

lien entre l'angoisse et le temps qui ne peut être abordé que par la lecture des conceptions de ce dernier et de Kierkegaard :

« Nous ne croyons pas vain d'avoir souligné le rapport que soutient avec la dimension de l'espace une tension subjective, qui dans le malaise de la civilisation vient recouper celle de l'angoisse, si humainement abordée par Freud et qui se développe dans la dimension temporelle. Celle-ci aussi nous l'éclairerions volontiers des significations contemporaines de deux philosophes qui répondraient à celles que nous venons d'évoquer : celle de Bergson pour son insuffisance naturaliste et celle de Kierkegaard pour sa signification dialectique.¹⁵³ »

Ainsi, il va développer une notion du temps faisant appel à ces deux auteurs. Il s'étiera sur la lecture de Bergson pour développer la notion de temps logique, or, la proposition de Bergson reposant sur une critique de la temporalité kantienne, la référence à Kant semble se justifier. Le deuxième argument, justifiant cette hypothèse de la référence à Bergson, est que Lacan tente de montrer que la causalité n'est pas nécessairement de l'ordre de la loi de cause à effet car, l'instant du regard ne correspond pas à une expérience empirique. S'affirme d'ores et déjà que Lacan, comme il le fait avec la phénoménologie, va réinterpréter les conceptions bergsoniennes du temps d'après la logique. C'est en cela qu'il critique le naturalisme de Bergson.

a) La béance de la fonction de la cause : la causalité psychique

Le rôle des motions suspendues « n'est pas celui de l'expérience dans la vérification d'une hypothèse, mais bien d'un fait intrinsèque à l'ambiguïté logique.¹⁵⁴ » Le rôle de significantisation des phénomènes dans leur fonction de cause, intéresse particulièrement Lacan. Comme il l'avouera, plus tard, dans sa reprise de Kant, lors de l'analyse d'Aristote.

« C'est à la fonction de la cause que je me référerai aujourd'hui. [...] Il y a au moins une partie de mon auditoire qui restera plutôt sur sa faim, si j'indique simplement que, dans *l'Essai sur les grandeurs négatives* de Kant, nous pouvons saisir combien est serrée de près la béance que, depuis toujours, la fonction de la cause offre à toute saisie conceptuelle. Dans cet essai, il est à peu près dit que c'est un concept, en fin de compte, inanalysable –

¹⁵³ Lacan Jacques, « L'agressivité en psychanalyse », *op. cit.*, p.123.

¹⁵⁴ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, p.200.

impossible à comprendre par la raison – si tant est que la règle de la raison, la *Vernunftsregel*, c'est toujours quelque *Vergleichung*, ou équivalent – et qu'il reste essentiellement dans la fonction de la cause une certaine *béance*¹⁵⁵, terme employé dans les *Prolégomènes* du même auteur. [...] La cause, pour nous, toute modalité que Kant l'inscrive dans les catégories de la raison pure – plus exactement il l'inscrit au tableau des relations entre l'inhérence et la communauté- la cause n'en est pas pour autant plus rationalisée.

Elle se distingue de ce qu'il y a de déterminant dans une chaîne, autrement dit de la *loi*.¹⁵⁶ »

Ce qu'il recherche ici sur la causalité, il le fondera à partir des notions de grandeurs négatives de Kant, afin de démontrer que ce n'est pas la présence d'un phénomène, la présence de la cause qui permettrait le raisonnement mais son absence¹⁵⁷. Kant démontre qu'à une cause, il existe une négation¹⁵⁸ qui n'est pas pure négativité en soi, mais est par relation négative¹⁵⁹ et donc, en soi, positivité¹⁶⁰, en ce sens elle peut tout autant être une cause au sens positif du terme. Ainsi dans le texte de Lacan la causalité ne se réduit pas à un système de présence-absence de la cause, et ce n'est donc pas à partir de la sortie des autres prisonniers que le sujet devine ce qu'il est. C'est parce qu'ils ne sortent pas. C'est l'absence de la cause, qui a un effet :

¹⁵⁵ Nous verrons dans un prochain chapitre qu'il reprendra cette notion de béance propre à Kant, pour déterminer une notion de causalité prenant en compte l'angoisse.

¹⁵⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XI, op. cit.*, p.30.

¹⁵⁷ Dans la deuxième section de son essai [Kant Emmanuel, « Deuxième Section : Exemples philosophiques du concept de grandeur négative », in *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Paris, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, éd. VRIN, 1972, trad. (allemand) Jean Ferrari, pp.32-33.], Kant explique que le plaisir et le déplaisir sont des grandeurs négatives, en ce que le déplaisir n'est pas un manque de plaisir mais la présence réelle de l'absence de plaisir. Pour le sens intime, *innere Empfindung*, l'absence est sentie comme une réelle présence de l'absence, autrement dit comme un sentiment positif. En ce sens l'absence d'une chose peut être une cause, en tant qu'elle a une effectivité.

¹⁵⁸ Car « ...il ne peut exister aucun principe naturel d'une conséquence réelle qui ne soit en même temps le principe d'une autre conséquence, qui en est la négative... » in Kant Emmanuel, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, op. cit.*, pp.48-49.

¹⁵⁹ Comme le dit Kant : « Une grandeur est négative par rapport à une autre grandeur en tant qu'elle ne peut lui être réunie que par opposition, c'est-à-dire, en tant que l'une fait disparaître dans l'autre une grandeur égale à elle-même. » *Ibid*, p.23.

¹⁶⁰ Plus exactement, Kant écrit que « ... l'un des opposés n'est pas le contradictoire de l'autre, et que si celui-ci est quelque chose de positif, celui-là n'en est pas une pure négation, mais lui est opposé comme quelque chose d'affirmatif » *Ibid*, p.24.

« Tout au contraire, l'entrée en jeu comme signifiants des phénomènes ici en litige fait-elle prévaloir la structure temporelle et non pas spatiale du procès logique. Ce que les motions suspendues dénoncent, ce n'est pas ce que les sujets voient, c'est ce qu'ils ont trouvé positivement de ce qu'ils ne voient pas : à savoir l'aspect des disques noirs. Ce par quoi elles sont signifiantes, est constitué non pas par leur direction, mais par leur temps d'arrêt. Leur valeur cruciale n'est pas celle d'un choix binaire entre deux combinaisons juxtaposées dans l'inerte, et dépareillées par l'exclusion visuelle de la troisième, mais du mouvement de vérification institué d'un procès logique où le sujet a transformé les trois combinaisons possibles en trois temps de possibilité. [...]

Loin d'être une donnée d'expérience externe dans le procès logique, les motions suspendues y sont si nécessaires que seule l'expérience peut y faire manquer le synchronisme qu'elles impliquent de se produire d'un sujet de pure logique et faire échouer leur fonction dans le procès de vérification.¹⁶¹ »

La cause est alors à chercher dans le sujet indéfini réciproque renvoyant à l'identification, puisqu'elle est la causalité psychique, comme l'affirme Lacan dans l'article antérieur à celui-ci en parlant de la *Gestalt* :

« Une forme de causalité la fonde qui est la causalité psychique même : l'*identification*, laquelle est un phénomène irréductible, et l'*imago* est cette forme définissable dans le complexe spatio-temporel imaginaire qui a pour fonction de réaliser l'identification résolutive d'une phase psychique, autrement dit une métamorphose des relations de l'individu à son semblable.¹⁶² »

Nous verrons que cette notion de causalité, ici en germe, renverra à la troisième caractéristique de la machine : une causalité non mécaniste. En tout cas, l'instant du regard où se produit l'identification, n'est donc pas une expérience empirique, une vérification d'une hypothèse par l'expérience, il se situe « dans le complexe spatio-temporel imaginaire qui a pour fonction [...] une métamorphose des relations de l'individu à son semblable ». La notion de temps, ici développée, est directement influencée par celle de Kant.

L'enjeu de ce texte, en montrant grâce à la fonction logique du temps la nature logique de l'identification, est d'affirmer que cette dernière étant la causalité de l'esprit il faut alors l'aborder du point de vue logique. Pour

¹⁶¹ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, p.201.

¹⁶² Lacan Jacques, « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p.187.

cette raison, nous verrons à partir de Kant que la différenciation entre les grandeurs extensives et intensives permet de comprendre la dialectique entre le moment et l'instant, ce premier permettant à son tour de saisir le processus de réalisation d'un phénomène dans la causalité, à savoir la façon dont le temps joue un rôle essentiel dans le processus de constitution d'une vérité. La notion kantienne de jugement esthétique permet quant à elle la mise en lumière du processus temporel à l'origine de l'émergence du commun, d'une commune mesure. De là, la lecture bergsonnienne du temps kantien éclairera le rôle du temps dans la formation du « je ».

b) De la dialectique des grandeurs extensives et intensives à celle de l'instant et du moment dans la réalisation

En effet, Kant différencia les grandeurs extensives des intensives dans sa *Critique de la raison pure*, afin de donner les axiomes de l'intuition. Dans la « Deuxième section de l'Esthétique transcendantale : Du temps », l'intuition dans le temps et l'espace est contenue dans tous phénomènes comme fondement *a priori*. Nous ne pouvons en faire une quelconque expérience, puisqu'ils sont les fondements *a priori* de l'intuition. Et « notre intuition n'est [alors] rien que la représentation du phénomène¹⁶³ », pour cette raison il est possible d'affirmer que :

« les choses que nous intuitionnons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les intuitionnons, que leurs relations ne sont pas non plus constituées en elles-mêmes telles qu'elles nous apparaissent, et que si nous supprimions par la pensée notre subjectivité ou même seulement la constitution subjective des sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et le temps, l'espace et le temps eux-mêmes disparaîtraient et ne peuvent, comme phénomènes, exister en soi, mais seulement en nous.¹⁶⁴ »

Le phénomène, qui est l'objet indéterminé d'une intuition se rapportant à un objet par l'effet qu'il produit sur la capacité de représentation lorsqu'il nous affecte¹⁶⁵, se compose de matière – c'est « ce qui correspond à la

¹⁶³ Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, coll. GF-Flammarion, éd. Flammarion, 2006, trad. (allemand) Alain Renault, p.133.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.117.

sensation¹⁶⁶ »–, et d'une forme – c'est « ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné selon certains rapports¹⁶⁷ » –. La forme est *a priori* alors que la matière est *a posteriori*, nécessitant que nous en fassions expérience. Le temps et l'espace ne sont pas de l'ordre de l'empirique, en ce qu'ils ne sont pas des intuitions se rapportant à un objet par l'effet qu'il produit sur la capacité de représentation lorsqu'il nous affecte. Dans le vocabulaire kantien, d'après la définition de l'empirique, cela consiste à dire que ce ne sont pas des intuitions se rapportant à un objet par la sensation. L'espace est la forme de tous les phénomènes extérieurs, et le temps est la forme des phénomènes intérieurs. Par le schème, qui est la méthode par laquelle l'imagination produit une synthèse donnant à un concept sa représentation, elle permet de déterminer l'intuition par rapport à un concept¹⁶⁸. Ce n'est pas une simple image¹⁶⁹ mais ce qui est irréductible, ce qui est nécessaire et suffisant pour pouvoir penser la chose. Par exemple, le schème de la grandeur est le nombre¹⁷⁰. Ils sont admis dans la conscience empirique par la synthèse du divers dans l'unité permettant la production de la représentation de l'espace et du temps. Ainsi, ils permettent la synthèse du divers, son unité dans le sens interne par les relations

¹⁶⁶ *Ibid*, p.118.

¹⁶⁷ *Ibid*.

¹⁶⁸ *Ibid*, p.226.

¹⁶⁹ En effet, comme le fait remarquer Lavaud (in Lavaud Laurent, *L'image : textes choisis et présentés*, Paris, coll. GF Corpus, éd. Flammarion, 1999, pp.101-103) nous pourrions différencier deux points essentiels de différenciation dans le rapport aux sens et à l'expérience : l'image renvoie au sens externe et par extension à l'espace, de plus elle est *a posteriori*, alors que le schème renvoie au sens interne et par extension au temps, de plus il est *a priori*. C'est la condition de possibilité de l'imagination de produire des images. L'image nécessite le schème (en des termes de philosophie analytique, pour reprendre Nelson Goodman, ce serait le prédicat de la représentation. Ce serait le schème qui permettrait la dénotation, qui ferait le lien entre toutes les représentations possibles d'une même chose). Il est une intuition relative au concept pur [cf. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §59]. L'exemple de Kant est très parlant : « Ainsi, quand je place cinq points l'un derrière l'autre : , c'est là une image du nombre cinq. En revanche, quand je me borne à penser un nombre en général, qui peut alors être cinq ou cent, cette pensée est davantage la représentation d'une méthode pour représenter, conformément à un certain concept une multiplicité » in Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure, op. cit.*, p.226.

¹⁷⁰ *Ibid*, p.227.

auxquelles ils donnent possibilité¹⁷¹. Or « la conscience du divers homogène dans l'intuition en général, en tant que par elle est rendue tout d'abord possible la représentation d'un objet, est le concept de grandeur...¹⁷² » Donc, la grandeur est ce qui permet qu'un objet puisse être perçu comme un phénomène. Elle permet qu'un schème y soit rattaché car tout phénomène, en soi, répond à la même synthèse que le temps et l'espace. Sinon la chose ne peut pas avoir de phénomène. Elle n'est pas intuitionnable. Ce sont alors des choses en soi. Ainsi, il « appelle grandeur extensive celle dans laquelle la représentation des parties rend possible la représentation du tout (et par conséquent la précède nécessairement)¹⁷³ ». Et tous les phénomènes sont des grandeurs extensives, étant donné que

« la perception d'un objet comme phénomène n'est possible elle-même que par cette même unité synthétique du divers de l'intuition sensible donnée, au moyen de laquelle nous pensons l'unité de la juxtaposition du divers homogène dans le concept d'une grandeur ; c'est-à-dire que les phénomènes sont tous des grandeurs et même des grandeurs extensives, puisque, à titre d'intuitions dans l'espace ou dans le temps, ils doivent être représentés par la même synthèse qui détermine l'espace et le temps en général.¹⁷⁴ »

Il y a une véritable addition des éléments, puisque tout phénomène en tant qu'intuition est une grandeur extensive, ils sont « intuitionnés comme des agrégats¹⁷⁵ ». C'est le cas pour toute grandeur que nous nous représentons. C'est une « synthèse successive de l'imagination productrice¹⁷⁶ » et non de l'imagination reproductrice. Cette possibilité de

¹⁷¹ Comme il l'explique : « Les schèmes de concepts purs de l'entendement sont donc les vrais et uniques conditions permettant de procurer à ceux-ci une relation à des objets, par conséquent une signification, et les catégories n'ont ainsi, finalement, pas d'autre usage que leur possible usage empirique, où elles servent simplement à soumettre, à l'aide des principes d'une unité nécessaire *a priori* (en vertu de l'unification nécessaire de toute conscience dans une aperception originaire), des phénomènes à des règles générales de synthèse et à les rendre par là susceptibles de présenter la liaison continue qui est constitutive d'une expérience. » in Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, trad. (allemand) Alain Renault, p.229.

¹⁷² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, édition PUF Quadrige, 1944, trad. (allemand) A.Tremesaygues et B.Pacaud, p.165.

¹⁷³ *Ibid*, p.165.

¹⁷⁴ *Ibid*.

¹⁷⁵ *Ibid*.

¹⁷⁶ *Ibid*.

représentation du divers en fait une grandeur extensive. Autrement dit, tout ce qui est représentable relève, par ce fait même, de la grandeur extensive. Par conséquent, les axiomes expriment les conditions de l'intuition sensible *a priori*, « lesquelles peuvent seules rendre possible le schème d'un concept pur du phénomène externe »¹⁷⁷. Les grandeurs extensives, renvoient donc aux conditions *a priori* de la sensibilité, et non pas seulement au phénomène seul. C'est un rapport entre l'homogénéité en soi du phénomène et la possibilité d'homogénéité, se donnant sous la forme d'une représentabilité propre au phénomène.

De plus, les phénomènes sont perçus en tant qu'intervient simultanément pour la conscience une sensation. C'est la matérialité du phénomène, seule à pouvoir affecter le sujet, c'est-à-dire prendre conscience d'elle, de son effectivité comme sensation. Le sujet peut avoir conscience d'elle d'un degré zéro, nul, à un degré qui lui est caractéristique, donnant son degré d'influence sur les sens. Ainsi, elle n'est pas produite par une synthèse du sujet. Elle est donnée immédiatement. Elle « s'opère en un

¹⁷⁷ Par contre la quantité de la chose (*quantitas*), soit sa grandeur (jusqu'à présent il parlait de *quantum*, soit du fait d'être une quantité), n'a pas d'axiomes. « En effet, que des quantités égales ajoutées à des quantités égales ou retranchées de quantités égales donnent des quantités égales, ce sont là des propositions analytiques, parce que j'ai immédiatement conscience de l'identité de l'une de ces productions de grandeur avec l'autre, et les axiomes doivent être des proportions synthétiques *a priori*. » [Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., trad. (allemand) A.Tremesaygues et B.Pacaud, p.166]. Il fait bien la différence avec les axiomes qui donnent les conditions *a priori* et les jugements synthétiques *a priori*, ces derniers contiennent en eux-mêmes la possibilité de l'expérience alors que les axiomes sont de l'ordre de ce qui rend possible, ils sont une condition mais ne conditionne pas l'expérience que l'on en fait. Contrairement au jugement synthétique *a priori* qui contient en lui-même déjà l'expérience. L'expérience que l'on fait à travers un jugement synthétique *a priori* pour lui sont des « propositions analytiques ». Ce ne sont pas des axiomes mais des formules de numérations. C'est le principe transcendantale de la mathématique des phénomènes. L'intuition empirique n'est possible que par l'intuition pure : « La synthèse des espaces et des temps considérés comme les formes essentielles de toute l'intuition est ce qui rend en même temps possible l'appréhension du phénomène, par conséquent toute expérience extérieure, par suite aussi toute connaissance des objets de cette dernière, et ce que la Mathématique dans l'usage pur démontre de celle-là est nécessairement valable aussi de celle-ci. » [p.167, in Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., trad. (allemand) A.Tremesaygues et B.Pacaud]. C'est l'intuition pure qui permet l'application de la mathématique au phénomène, et il n'est pas de phénomène sans intuition pure.

instant¹⁷⁸ ». Elle est appréhendée comme unité et sa pluralité ne peut être représentée que lorsque nous n'en sommes pas affecté. Lorsqu'elle est au degré zéro¹⁷⁹. La différence de degré fait que la chose peut être perçue ou non, si bien qu'elle existe en permanence mais sa grandeur ne permet pas forcément que nous puissions en avoir une sensation. D'où s'affirme la continuité des choses.

Lorsque la grandeur intensive de la chose permet que nous en ayons une sensation ou qu'elle soit cause d'un phénomène, son degré est appelé moment :

« Si l'on considère cette réalité comme cause (que ce soit comme cause de la sensation ou comme cause d'une autre réalité présente dans le phénomène, par exemple d'un changement), on donne au degré de la réalité, comme cause, le nom de moment.¹⁸⁰ »

Alors Kant en déduit que l'instant est une limite donnée par le sujet : « Points et instants ne sont que des limites, c'est-à-dire de simples places servant à la délimitation de l'espace et du temps¹⁸¹ » qui présupposent le temps et l'espace avant même que nous puissions en avoir une sensation. En d'autres termes, pour qu'il y ait intuition des grandeurs extensives et intensives, il y a nécessité de présupposer la part matérielle du phénomène, et se pose alors le problème de la grandeur extensive, qui est une limitation permise par l'entendement, par les *a priori* (l'espace et le temps). Ainsi, la grandeur extensive donne une unité de base, à travers le moment qui est le phénomène qui constitue une base, une grandeur extensive. Kant parle de *quantum*. Par les notions d'*a priori* et de grandeur intensive, Kant propose une autre voie au problème de Newton. Ce dernier avait différencié le temps relatif du temps absolu¹⁸², en posant la question d'une continuité

¹⁷⁸ Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, op. cit., trad. (allemand) Alain Renault, p.244.

¹⁷⁹ Nous retrouvons ici l'équation de Fechner, affirmant que ce n'est pas parce que nous n'avons pas la sensation d'une chose qu'elle n'existe pas, mais elle nécessite un certain degré pour que nous puissions en être affecté.

¹⁸⁰ *Ibid*, p.244.

¹⁸¹ *Ibid*, p.245.

¹⁸² « Le temps absolu, vrai et mathématique, en lui-même et de sa propre nature, coule uniformément sans relation à rien d'extérieur, et d'un autre nom est appelé Durée. Le

entre le temps absolu utilisé dans la physique et celui relatif du vécu. Ce qui déboucha sur l'opposition entre Newton et Berkeley (pour qui le temps absolu non susceptible de perception est impensable), dont Kant sortira en affirmant une possibilité de passage entre l'absolu et le relatif. L'incommensurable des grandeurs intensives fonde ce passage. Ainsi, non seulement Kant affirme qu'un temps absolu est pensable sans expérience, puisque c'est un *a priori* conditionnant toute possibilité du pensable mais aussi parce que le mesurable n'est qu'une limitation de l'incommensurabilité du temps. C'est justement parce qu'il n'y a pas de perception possible du temps qu'il est possible, en quelque sorte, d'en faire une expérience par la limitation de l'instant. Par conséquent, il affirme qu'il y a toujours continuité, même dans le changement. Ce qui lui permet de retrouver Newton sur le fait que le temps et l'espace ne sont composés que d'eux-mêmes : « Les temps et les espaces n'ont pas d'autres lieux qu'eux-mêmes, et ils sont les lieux de toutes les choses.¹⁸³ »

Cette importance de l'instant, qui permet de faire de la réalité du moment quelque chose de mesurable par le schème du nombre, avoue en même temps que toute existence d'une chose, pour un sujet, est conditionnée par le fait du moment, soit le degré du phénomène qui permet une sensation, et ces variations de degrés ne sont pas mesurables puisqu'ils sont intensifs. Ici, Lacan va reprendre cette différenciation dans les notions de « moment de conclure » et d'« instant du regard ». En effet, l'instant du regard renvoie à la temporalité qui limite la continuité du temps, en permettant le passage de la protase à l'apodose. C'est lui qui va permettre la détermination du « temps pour comprendre » qu'il y a un « moment de conclure ». Il est ce qui va délimiter le temps pour comprendre le « moment de conclure », c'est-à-dire la temporalité qui permet de donner la

temps relatif, apparent et vulgaire est une mesure quelconque, sensible et externe de la durée par le mouvement (qu'elle soit précise ou imprécise) dont le vulgaire se sert ordinairement à la place du temps vrai... » [Newton Isaac, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. Marquise du Châtelet, 1759, vol. I, pp.7-10.]

¹⁸³ *Ibid.*

réalité à la chose¹⁸⁴. C'est seulement parce que la limitation du temps qu'est « l'instant du regard » tente de durer « le temps pour comprendre » « le moment de conclure », qu'il y a synchronie permettant de résoudre le problème ; c'est-à-dire qu'il y a cette réalité particulière qu'est la rencontre des différentes temporalités permettant la vérité. Ici, se joue alors un battement entre la mesurabilité du temps, qu'est la grandeur extensive, et l'incommensurable de sa grandeur intensive, incommensurable qui permet pourtant au sujet de savoir que c'est le « moment de conclure », que c'est le moment où le temps incommensurable doit prendre une certaine réalité, en se phénoménalisant en tant que « moment de conclure » du mouvement logique. Ce n'est pas tant le terme de « conclure » mais de « moment », repris à Kant, qui permet de comprendre le processus par lequel se donne une réalité. S'explique alors que l'instant du regard –, comme limite soit une simple place servant à la délimitation du temps (cf. Kant),– doive être égale au temps pour comprendre le moment de conclure, c'est-à-dire de donner une réalité, de faire de ce temps la cause. Nous pouvons alors comprendre que le mouvement logique n'est pas de l'ordre de la grandeur extensive. Ce n'est pas quelque chose de mesurable, quelque chose en lui est indivisible. Ce n'est pas une simultanéité, c'est du mouvement.

Le temps logique permet de comprendre le double mouvement de la

¹⁸⁴ En raison de l'opération critique, la conception kantienne s'affranchit de la temporalité et de la spatialité, ainsi que de la dichotomie entre le noumène et le phénomène. Sa complexité n'est plus à présenter. D'ailleurs, nous pourrions nous contenter de la critique du pouvoir de connaître de l'entendement se limitant au phénomène : « Cette conclusion décisive pour l'ontologie « critique », à savoir que la seule réalité que nous pouvons déterminer, c'est dire connaître comme telle, est réalité « du » et « dans » le phénomène (« *realitas phaenomenon* ») ... » [Grapotte Sophie, *La conception kantienne de la réalité*, Allemagne, éd. Hildesheim, 2004], pourtant la troisième critique aborde une dimension esthétique de la réalité. En effet, la réalité renvoie aussi à la concordance, à l'accord entre la conscience et le phénomène, soit d'un point de vue objectif, lorsque le jugement assertorique affirme la réalité d'un jugement, sa correspondance à une actualité du phénomène (Kant, *Logique*, §30, trad. (allemand) J. H. Tissot, p.161 consultable sur Gallica <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5400803z>) ou subjectif avec le jugement des sens qui affirme la réalité du sentiment dans le sujet. Cette approche extrêmement synthétique, du problème de la réalité chez Kant, nous permet seulement d'esquisser la dimension de la conception de la réalité comme n'étant jamais *de facto*.

fonction symbolique qui dans un premier temps peut penser son action, ses actes, afin de faire d'eux le fondement de sa pensée. « La fonction symbolique se présente comme un double mouvement dans le sujet : l'homme fait un objet de son action, mais pour rendre à celle-ci en temps voulu sa place fondatrice¹⁸⁵ », autrement dit, au moment permettant de lui donner sa réalité de cause. Si bien qu'il n'y a pas exactement deux temps, puisque c'est un mouvement indivisible. Ici, Lacan tente de montrer la temporalité de tout raisonnement mathématique, cela en affirmant la donnée kantienne du jugement synthétique *a priori*. Comme le montre le fait qu'il donne pour exemple du mouvement de la fonction symbolique, l'exemple de Kant du jugement synthétique *a priori* de l'addition de $7+5=12$, dont la conclusion est qu'il n'est pas possible sans l'intuition, c'est-à-dire sans la liaison d'un objet à une connaissance se faisant par une synthèse, donc un processus se déroulant dans le temps, sans pour autant que cela nécessite l'empirique¹⁸⁶. Si pour Kant le temps était nécessaire à la logique pour fonder des jugements, pour Lacan il aura une fonction logique. Il n'est plus seulement nécessaire mais fonctionnel. En reprenant Kant, nous comprenons que Lacan va montrer, avec le temps logique, que la succession des moments est une résorption des uns dans les autres, ainsi « l'instant du regard » est celui permettant le passage du premier temps au deuxième. Si dans le « premier temps, l'homme objective en deux nombres cardinaux deux collections qu'il a comptées¹⁸⁷ » dans le « deuxième temps, il réalise avec ces nombres l'acte de les additionner¹⁸⁸ », alors le deuxième temps fonde le premier comme initial, puisqu'en comptant les deux collections comme deux dans le premier temps il fonde déjà la possibilité de les additionner. Du coup le deuxième temps, qui est conditionné par le

¹⁸⁵ Lacan Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *op. cit.*, p.283.

¹⁸⁶ Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, trad. (allemand) Alain Renault, p.104.

¹⁸⁷ Lacan Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *op. cit.*, p.284.

¹⁸⁸ *Ibid.*

premier, en même temps vient fonder le premier comme nécessaire. La dimension subjective est qu'il puisse y avoir du commun entre deux ensembles, si et seulement si, ils fondent leur être sur le fait de ne pas être l'autre. Dans cet exemple, c'est parce que le nombre 7 fonde ce qu'il est par le 5, que peut advenir le 12. Ce commun 12 n'étant jamais contenu à l'avance dans le 7 ou le 5. C'est seulement parce que le 5 n'est pas le 7, qu'ils sont différenciables, qu'il y a un 12. Ainsi, nous comprenons que Lacan voit dans l'intersubjectif, le fondement de ce qui est pour Kant le raisonnement mathématique, à savoir le jugement synthétique *a priori*. En ce sens, la solution du problème des prisonniers ne peut pas se comprendre si nous l'abordons d'un point de vue analytique. Il faut introduire la temporalité de la synthèse. Pour cette raison, l'instant du regard s'instaure entre la protase et l'apodose, bien que cela fasse partie de l'énoncé, et pourrait se résumer à une analyse de l'exclusion logique qui fonde le problème, soit à une sorte de jugement analytique. Ici la dimension intersubjective réside dans le fait que la protase « à être... », va permettre par l'instant du regard que « alors seulement on sait qu'on est... ». Ainsi, c'est seulement parce qu'on a « à être... » que l'on peut savoir « qu'on est ». Nécessité « à être » qui permet d'être, comme l'a analysée Lévinas en reprenant Heidegger¹⁸⁹. Et l'instant du regard, c'est cette temporalité de

¹⁸⁹ Comme l'explique Lévinas, qui, traduisant la différence entre *dasein* et *sein*, par existant et existence, affirme qu'« il faut traduire *Gewurfenheit* par le « fait-d'être-jeté-dans » l'existence. Comme si l'existant n'apparaissait que dans une existence qui le précède, comme si l'existence était indépendante de l'existant et que l'existant qui s'y trouve jeté ne pouvait jamais devenir maître de l'existence. C'est pour cela précisément qu'il y a délaissement et abandon. Ainsi se fait jour l'idée d'un exister qui se fait sans nous, sans sujet, d'un exister sans existant. » [Lévinas Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, éd. P.U.F., 2011, p.25] Même quand il n'y a pas de sujet, d'existant, d'étant, de *dasein*, il y a toujours du « je », de l'être, de l'exister, du *sein*. C'est ce qu'il nomme le « il y a ». Il ne peut y avoir de l'existant que par la solitude, puisque « la solitude est l'unité même de l'existant, le fait qu'il y a quelque chose dans l'exister à partir de quoi se fait l'existence. Le sujet est seul, parce qu'il est un. Il faut une solitude pour qu'il y ait liberté de commencement, maîtrise de l'existant sur l'exister, c'est-à-dire, en somme, pour qu'il y ait existant. » [*Ibid*, p.31] Cette séparation, par la solitude faisant que le sujet est un. C'est pour cette raison, qu'exister est toujours une douleur, par ce qu'elle est solitude, parce que « mon être ce double d'un avoir : je suis encombré par moi-même. » [*Ibid*, p.36] Car l'identité, la continuité de l'identique, comme il l'affirme

l'être qui ne se donne pas comme savoir mais seulement comme une exigence, permettant de fonder un savoir sur cet être par le fait qu'il y ait le regard, soit l'autre. C'est en cela que le « on sait que » dessine une subjectivation, au sens que c'est par le regard vers l'autre que le deuxième temps, le « on sait que », va formuler un savoir sur le « à être » comme un « on est ». Cet acte fondateur, du « à être », va permettre à la fonction symbolique de faire de cet acte un objet, sur lequel on peut avoir un savoir. Ce savoir va alors avoir une action directe en rendant cet acte central, en ce qu'il apporte le savoir qui manquait à cet acte. Pour aborder ce processus de fondement de la vérité, il est nécessaire d'analyser la reprise bergsonienne de la dialectique kantienne entre grandeurs extensives et grandeurs intensives.

Au début du XX^e siècle, Henri Bergson apportera une réponse que Lacan reprendra aussi, entre temps absolu et relatif. Fort de l'opposition entre ce qui est mesurable et ce qui ne l'est pas, il définira une dialectique entre la « dimension intensive » et la « dimension extensive » dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Il va affirmer, que ce qui est le domaine des grandeurs extensives pour Kant, renvoie pour lui à l'espace, autrement dit il va lire les « grandeurs extensives » à travers la

« n'est pas une inoffensive relation avec soi, mais un enchaînement à soi, c'est la nécessité de s'occuper de soi. » [*Ibid*, p.37] Ainsi, seule, une horizon, entre soi et soi, entre existence et existant permet, au sujet à l'existant d'occuper une place, de supporter l'identité. Comme l'explique Lévinas, « La détermination de l'être de l'homme comme compréhension originaire de l'être signifie en même temps que les caractéristiques que l'on peut dégager en lui ne peuvent jamais être les « propriétés » subsistantes d'un étant subsistant ayant tel ou tel « aspect ». Bien au contraire, étant donnée sa constitution fondamentale, l'homme ne doit jamais être déterminé autrement que selon les modalités à chaque fois possible pour lui. L'être de l'homme est à chaque fois ses possibilités et il ne les « a » pas seulement comme un étant subsistant à ses propriétés. Pour cette raison, on ne peut jamais parvenir à déterminer l'être de l'homme par l'indication d'une *quiddité* chosique, parce que son essence réside en ce qu'il a à chaque fois à être son être en tant qu'il est le sien ; de telle sorte qu'il est, en tant qu'être-au-monde, une éclaircie en lui-même et non par l'intermédiaire d'un autre étant, mais bien de telle manière qu'il est lui-même l'éclaircie. » [Boss M., *Psychanalyse et analytique du dasein*, Paris, éd. Vrin, coll. Textes philosophiques, 2007, p.56.] Pour cette raison, le sujet est à chaque fois ses possibilités, notamment de l'identité. Conséquemment c'est « à être » qu'est possible un certain savoir sur cet « être ».

notion de simultanéité, qui résume l'espace kantien, si bien que ce sera la dimension de ce qui ne change pas de nature en se divisant, c'est l'extensif permettant la mesure. Alors que ce qui est du domaine des grandeurs intensives pour Kant, renvoie pour lui au temps. Autrement dit il va lire les grandeurs intensives à travers la notion de successivité, qui résume le temps kantien, si bien que ce sera la dimension de ce qui change de nature en se divisant, c'est l'intensif ne permettant pas la mesure¹⁹⁰. Comme le dit Kant, c'est ce qui n'est pas divisible mais se donne comme une unité instantanée. Ainsi s'opposent deux ensembles qui dépassent l'opposition kantienne : d'un côté le nombre, l'objectif, l'espace, l'homogène, la quantité ce sont les « dimensions extensives » ; et de l'autre le subjectif, la durée, l'hétérogène, la qualité ce sont les « dimensions intensives ». Il va déplacer ce qui différencie le mesurable du non-mesurable, à travers les conséquences de la divisibilité. Si elle entraîne ou non un changement de nature de la chose¹⁹¹. Le premier ensemble regroupe les dimensions extensives, qui sont des multiplicités quantitatives, ne changeant pas de nature en se divisant, en elles tout est actuel. Par contre, le deuxième ensemble concerne la dimension intensive, les multiplicités qualitatives ne sont pas divisibles car elles sont de pures hétérogénéités. Cette notion de « dimension » dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, deviendra par la suite la notion de « multiplicité ». S'il fonde la dimension intensive et extensive sur la notion kantienne dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) pourtant il va ensuite, comme le dit Deleuze¹⁹², confronter cette opposition, comme l'ensemble de sa théorie d'ailleurs, à celle de la relativité dans *Durée et simultanéité* (1929), d'où il résultera que cette dialectique sera relue à l'aune de la différence de

¹⁹⁰ Se comprend alors *L'énergie spirituelle* d'Henri Bergson expliquant que le psychisme change la nature du phénomène puisque il doit passer par la délimitation de l'instant.

¹⁹¹ Nous pourrions affirmer qu'il se détache du sensorialisme kantien. Ce n'est plus la possibilité des sens par rapport à la substantialité des affectations qui fonde la différence mais la nature même de ce qui les affecte.

¹⁹² Deleuze Gilles, *Le bergsonnisme*, Paris, coll. Quadrige, éd. P.U.F., 1966.

Riemann entre « multiplicités discrètes » (leur principe est immanent, la mesure des parties est donnée par nombre d'éléments qu'elles contiennent) et les « multiplicités continues » (leur principe métrique est transcendant dans les phénomènes ou forces agissant sur elles). La durée devient alors une multiplicité continue : elle change de nature en se divisant en ce qu'elle change de principe métrique. Ce déplacement par rapport à la grandeur intensive de Kant, et donc par rapport à sa propre notion de dimension intensive, intègre dans la compréhension de ce concept d'intensivité celui du changement du principe métrique transcendant (ce n'est pas exactement l'indivisibilité de ces dernières dont il parlait). Conséquemment, en changeant de nature lors de leurs divisions elles font que « la durée est toute entière virtualité. C'est cette puissance pure de la durée qui permet l'incessante nouveauté qu'est le temps... »¹⁹³ En termes kantien, c'est la possibilité de pluralité d'instantanés tous différents, malgré la continuité du temps, qui sont irréductibles les uns aux autres. C'est le temps en tant que dimension intensive et non extensive. Ainsi, la représentation de la durée par de l'espace (soit une dimension extensive) engendrerait une équivalence entre réel et possible¹⁹⁴ qui tente, pour reprendre Kant, de réduire le phénomène à son immuabilité, si bien qu'une partie des causes, celles qui ne sont pas immuables, échappent aux phénomènes. Ici Bergson, va revendiquer la nécessité de l'expérience, de ce qu'elle apporte, dans cette possibilité de graduation de sa réalité dont parlait Kant. Puisque raisonner d'un point de vue des grandeurs extensives laisserait croire à deux possibilités : celle de la pleine réalité ou de son vide total.

« Au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini ; elle se trouve ainsi avoir été, de tout temps, possible ; mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été, et voilà pourquoi je disais que sa possibilité, qui ne précède pas sa réalité, l'aura précédée une fois la réalité apparue. Le

¹⁹³ Saint-Ours (de) Alexis, « Bergson et la théorie de la relativité restreinte », in pour un dialogisme des disciplines avec Bakhtine, revue *Théorie-Littérature-Enseignement*, n°21-2003, Presses Universitaires de Vincennes, p.128.

¹⁹⁴ Voir « Qu'est-ce qu'un temps réel », in Bergson Henri, *Durée et simultanéité*, Paris, coll. Quadrige, éd. P.U.F., 1968.

possible est donc le mirage du présent dans le passé.¹⁹⁵ »

Pour Kant, comme nous l'avons vu, c'est la capacité du phénomène dans sa continuité d'avoir une réalité : le moment. Cette citation, qui aurait pu être de Lacan, décrit un processus qui aura une répercussion sans précédent chez ce dernier car cette propriété de la dimension intensive, il la saisira dès son deuxième Séminaire : « Quand quelque chose vient au jour, quelque chose que nous sommes forcés d'admettre comme nouveau, quand émerge un autre ordre de la structure, eh bien ! cela crée sa propre perspective dans le passé¹⁹⁶ ». Ici Lacan reprend ni plus ni moins à Bergson que la division puisse entraîner un changement de nature.

En faisant de la rupture le principe du temps permettant qu'il y ait discontinuité, finalement Bergson témoigne de la compréhension de la dialectique entre la grandeur extensive et intensive de Kant qui affirme la continuité de la discontinuité, puisque tous les phénomènes sont des grandeurs continues¹⁹⁷. Il opère un déplacement en sortant l'espace des *a priori* kantien, permettant de le placer dans la notion de grandeur extensive, alors que chez Kant l'espace possédait une grandeur intensive. Cette suppression de la grandeur intensive de l'espace permet à Lacan de saisir ce processus propre au temps dans le possible qu'il nommera « rétroaction ».

Pareillement, Lacan va opérer dans cette dialectique kantienne, retraduite par Bergson de la grandeur intensive (temporelle) et de la grandeur extensive (spatiale), et tenter de reprendre le temps non en tant que spatialité mais dans sa dimension intensive, dans sa grandeur intensive. Cela passe par une rupture avec le temps chronologique comme il l'explique :

« Il s'isole dans le sophisme trois moments de l'évidence, dont les valeurs logiques se révéleront différentes et d'ordre croissant. En exposer la

¹⁹⁵ Bergson Henri, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, éd. P.U.F., 1993, p.111.

¹⁹⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, pp.13-14.

¹⁹⁷ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure, op. cit.*, trad. (allemand) Alain Renaut, p.245.

succession chronologique, c'est encore les spatialiser selon un formalisme qui tend à réduire le discours à un alignement de signes.¹⁹⁸ »

Cette temporalisation chronologique donnerait « du procès logique une conception spatialisée¹⁹⁹ » qui plongerait tout un chacun dans les abîmes de l'erreur. Car cela laisserait croire que le savoir se résumerait à la notion kantienne de connaissance, soit à ce qui a une représentation atteignant la conscience, ce serait se limiter aux « axiomes de l'intuition ». Ce qui réduirait les opérations logiques au seul champ de la conscience. Pour cette raison, il va reprendre ici la durée de Bergson, en tant qu'il prendra le temps comme successivité comme dirait Kant, et en plus va différencier plusieurs durées. Il parle de « modulation du temps » :

« saisir dans la modulation du temps la fonction même par où chacun de ces moments, dans le passage au suivant, s'y résorbe, seul subsistant le dernier qui les absorbe ; c'est restituer leur succession réelle et comprendre vraiment leur genèse dans le mouvement logique.²⁰⁰ »

Autrement dit c'est prendre conscience de leur pleine réalité en tant que moment, soit lorsqu'ils deviennent cause. Ainsi, le « temps de comprendre » par « l'instant du regard » devient cause, c'est « le moment de conclure ». Pour cette raison, il doit être saisi subjectivement par le sujet en tant que c'est la limitation du temps par l'instant qui va faire le moment, c'est-à-dire donner une réalité, une objectivité. En fait, le procès logique est une conséquence de la temporalité. En donnant sa pleine réalité au phénomène le moment affirme la rencontre de deux temporalités qui est la temporalité de la vérité, modulation intensive qui n'est pas mesurable mais se donne dans la succession. Une grandeur intensive devient un moment lorsqu'il est cause, ainsi les moments ne peuvent que résorber le moment précédent. C'est en cela qu'il semble être instantané, comme l'expliquait Kant. C'est ce qui se donne dans son immédiateté, comme l'explique Bergson. C'est en cela que chaque moment est immédiat.

¹⁹⁸ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, p.202.

¹⁹⁹ *Ibid*, p.200.

²⁰⁰ *Ibid*, p.202.

Par conséquent, la tension temporelle qu'est la hâte ne peut appartenir au temps logique, et par ce fait même elle permet de réduire le paradoxe dans l'assertion de certitude anticipée que son anticipation en fasse une vérité. C'est la forme même de manifestation de la vérité pour Lacan, retenant bien la leçon de Kant, que c'est seulement par le temps qu'une vérité peut être atteinte, puisque le temps donne accès à cette dernière. Comme il l'affirme clairement :

« Ainsi, la vérité du sophisme ne vient à être vérifiée que de sa présomption, si l'on peut dire, dans l'assertion qu'il constitue. Elle se révèle ainsi dépendre d'une tendance qui la vise, notion qui serait un paradoxe logique, si elle ne se réduisait à la tension temporelle qui détermine le moment de conclure.

L a vérité se manifeste dans cette forme comme avançant l'erreur et s'avançant seule dans l'acte qui engendre sa certitude ; inversement l'erreur, comme se confirmant de son inertie, et se redressant mal à suivre l'initiative conquérante de la vérité.²⁰¹ »

Avec les moments de suspension se révèle le battement existant entre la temporalité logique, propre au sujet personnel, et la temporalité logique, propre au sujet impersonnel. C'est la rencontre de ces deux temporalités qui permet la suspension, et la genèse logique du « je », permettant au sujet de saisir subjectivement le moment de conclure afin que la certitude subjective de ce dernier devienne objective et désubjective l'assertion de certitude anticipée. Donc, il y a un mouvement parallèle d'objectivation de la certitude et de subjectivation du « je ». L'objectivation se faisant par la rencontre des deux temporalités, Lacan pose ainsi le phénomène temporel propre à l'objectivation (qui sera la base de la science des places et de sa conception de l'exactitude) en tant que vérité issue du processus temporel logique sous-tendu par la fonction logique de la hâte.

c) Les conséquences dans la formation du « je » de la sorte de durée bergsonienne qu'est le temps logique lacanien

Du point de vue chronologique, nous savons que ce texte sur le temps logique précède celui de la théorie de la machine, et même qu'il le

²⁰¹ *Ibid*, p.209.

préfigure en réinterprétant la dimension de la causalité de l'identification manquant dans la théorie du jeu. De par la structure du jeu, le sujet est désubjectivé sous la forme du « on » du « on sait que », forme d'assertion qui exprime l'existence du grand Autre du jeu, de cet arbitrage idéal du lieu où l'ensemble des possibles du jeu réside. La question est pour Lacan d'analyser la manière dont l'individu va s'approprier une place de sujet de ce lieu de l'ensemble des possibles pour trouver sa solution. Bien plus, il va même affirmer que la solution ne peut être en tant que telle qu'en ce que le sujet s'approprie sa place, c'est-à-dire par la saisie subjective de la temporalité du moment de conclure permettant la véritable objectivation, soit la commune mesure. Cette désubjectivation princeps est nécessaire à la résolution du problème, conditionnant le déroulement du jeu. La personne ne peut jouer qu'à condition de prendre la place d'un « on » par lequel il va pouvoir ce saisir comme un « je ». Pour Lacan, ce saisissement du « je » personnel est permis par ce passage par le « on ». D'où nous pouvons affirmer que le moment de conclure est obligatoirement une assertion objective où le sujet est personnel. Ainsi au cours du jeu, il y a d'abord une assertion subjective par un sujet impersonnel, puis à la fin c'est une assertion objective par un sujet personnel. Cette subtile différenciation s'exprime par deux structures de sujet, il y a le sujet personnel et le sujet impersonnel. Le sujet personnel du mouvement logique prend les deux autres comme siens, et s'oppose au sujet impersonnel de même qu'au sujet indéfini réciproque. Le sujet logique (le sujet impersonnel) à chaque moment du mouvement logique c'est « le sujet noétique » (qui « s'exprime dans l'« on » de l'« on sait que... » du premier moment) et le sujet interpersonnel, qui lui est le « sujet *indéfini réciproque* » du deuxième moment, qui « introduit la forme de *l'autre en tant que tel*, c'est-à-dire comme pure réciprocité, puisque l'un ne se reconnaît que dans l'autre et ne découvre l'attribut qui est le sien que dans l'équivalence de leur temps propre ». Le sujet, celui qui reprend sur lui les sujets non personnels par la

hâte, c'est-à-dire par cette temporalité formée de l'expérience subjective qu'est l'angoisse dans les limbes du « pour qu'il n'y ait pas » ou du « de peur que », c'est le « je ». C'est lui qui fonde la concurrence : « le « je » dont il s'agit ici se définit par la subjectivation d'une concurrence avec l'autre dans la fonction du temps logique.²⁰² » S'affirme alors la dimension agressive de toute identification précédant toute constitution du « je », comme il l'expliquait dans l'article précédent dans ses *Ecrits*²⁰³. En ce sens, l'angoisse est prise ici comme un phénomène temporel, celui de la hâte qui prend le temps objectif entre son début et la hâte de sa fin. C'est lui qui forme la tension du temps, soit le fait que le temps nécessaire pour comprendre le moment de conclure soit la clôture du temps pour comprendre, car c'est seulement une adéquation des temporalités entre les sujets qui permet de donner à chacun son être. C'est seulement parce qu'il doit y avoir un temps commun, celui du temps logique, que les prisonniers peuvent déterminer ce qu'ils sont. En d'autres termes la subjectivité vient d'un effet logique du temps, celui de la hâte. En ce sens l'équivalence des temps propres de la commune mesure n'est jamais le temps logique, puisque le moment où le temps propre est pris comme une « commune mesure » est nécessaire au temps logique, faisant que le temps logique se sépare de ce temps propre. C'est le temps pendant lequel le temps propre est compris dans la réciprocité de la commune mesure, ouvrant alors le « temps pour comprendre » au « temps pour comprendre le moment de conclure ». En effet, si le « temps pour comprendre » est équivalent chez chaque prisonniers, par contre le « moment de conclure » ne l'est pas. Dans cette déhiscence, entre le « temps pour comprendre le moment de conclure » et le « moment de conclure », se niche la tension temporelle fondant la concurrence.

Le « *battement de temps* logique » entre les deux sujets, qui permet l'expression du sujet conclusif, donne la forme logique du *je psychologique*.

²⁰² *Ibid*, p.206.

²⁰³ Lacan Jacques, « L'agressivité en psychanalyse », *op. cit.*, pp.100-123.

Pour comprendre le fondement théorique de ce battement propre à la phénoménalité du temps, il nous faut revenir ici à l'interprétation bergsonienne de la différence kantienne entre grandeurs intensives et extensives. En effet, à travers la différence qu'il introduisait entre la durée et le temps spatial, Bergson permettait de penser le mouvement, terme repris par Lacan dans ce texte, puisque tout ici renvoie au mouvement logique, qui est mouvement au sens bergsonien. Pour comprendre la façon dont Lacan reprend Bergson, tout en critiquant son insuffisance naturaliste²⁰⁴, nous allons nous appuyer sur le paradoxe de Zénon d'Achille et la tortue. Le grec Zénon d'Elée, surnommé « le Palamède d'Elée » par Diogène Laërce²⁰⁵, montre par quatre paradoxes la difficulté de penser le mouvement²⁰⁶. Par celui d'Achille et la tortue, il affirme la gageure de

²⁰⁴ En effet, dès sa thèse de doctorat dans les années trente, Lacan sera un fin lecteur de Bergson et critiquera le rapport qu'il institue entre le langage et l'expérience (c'est le naturalisme qu'il lui reproche). Déjà Lacan présentait que le langage n'était pas entièrement déterminé par l'expérience, reprenant Janet sur la perte du sentiment de réalité il critiquait alors la tournure bergsonienne de sa pensée : « Ce réel, en effet, pour nos théoriciens, répond à l'expérience, telle qu'elle s'offrirait dans sa complétude, avant que ces cadres inférieurs de la pensée, que conditionne le langage, ne l'aient encore réduite aux formes appauvries du réel commun, qui n'est que le reflet de nécessités sociales. On reconnaît la phalange des bergsonisants. [Lacan Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, op. cit., p.255.]»

²⁰⁵ Voir *Le Parménide* de Platon, *Vies des philosophes illustres* de Diogène Laërce, ou *Physique* d'Aristote VI et IX

²⁰⁶ Le texte pris pour référence de leurs transmissions est la *Physique* d'Aristote, dans laquelle il dit :

« Zénon commet un paralogisme : si toute chose, dit-il, est toujours en repos lorsqu'elle est dans l'égal, et si le transporté est toujours l'instant, alors la flèche transportée est immobile. Mais ceci est faux, parce que le temps n'est pas composé des instants indivisibles, pas plus qu'aucune autre grandeur.

Il y a quatre raisonnements de Zénon sur le mouvement, qui donnent des difficultés à ceux qui veulent les résoudre. Le premier concerne l'impossibilité de mouvement, du fait que le transporté doit être arrivé à la moitié avant d'arriver à la fin ; de celui-ci nous avons décidé dans nos raisonnements précédents.

Le deuxième est celui que nous appelons « Achille » ; il dit que le plus lent à la course ne sera jamais rattrapé par le plus rapide, parce que le poursuivant doit arriver d'abord au point d'où s'est élancé le fuyard, de sorte que le plus lent à nécessairement toujours de l'avance. C'est le même raisonnement que celui de la dichotomie, mais il diffère en ce qu'il ne divise pas en deux la grandeur ajoutée. Il résulte donc du raisonnement que le plus lent ne sera pas rattrapé, et ce pour la même raison que dans la dichotomie, car dans les deux cas il se fait qu'on arrive pas à la limite, la grandeur étant divisée de façon ou d'une autre. Toutefois, ici s'ajoute le fait que même le héros représenté comme le plus rapide, dans sa poursuite du plus lent, n'y arrivera pas. Par

penser ce dernier s'il est réduit à l'espace parcouru. Achille, qui serait un coureur très rapide, avait accordé gracieusement à la tortue une avance de cent mètres, or dans l'espace parcouru lorsque Achille rattrape le point de départ de la tortue elle n'y est plus, elle est à un autre point. Si bien qu'à chaque fois qu'Achille atteindra un point où a été la tortue elle n'y sera plus. Il y aura toujours une distance infinitésimale entre Achille et la tortue. Pour interpréter les grandeurs intensive et extensives, Bergson repris ce paradoxe. Il formula trois thèses sur la durée du mouvement comme le montre Deleuze²⁰⁷.

Dans la première thèse de Bergson, le mouvement est irréductible à l'espace parcouru car le premier est une dimension intensive, alors que le deuxième est une dimension extensive. C'est une durée, puisque c'est un acte de parcourir un espace, et

« de cette confusion entre le mouvement et l'espace parcouru [...] sont nés, à notre avis, les sophismes de l'école d'Élée ; car l'intervalle qui sépare deux points est divisible infiniment, et si le mouvement était composé de parties comme celles de l'intervalle lui-même, jamais l'intervalle ne serait franchi. Mais la vérité est que chacun des pas d'Achille est un acte simple, indivisible, et qu'après un nombre donné de ces actes, Achille aura dépassé la tortue. L'illusion des Éléates vient de ce qu'ils identifient cette série d'actes indivisibles et *sui generis* avec l'espace homogène qui les sous-tend. Comme cet espace peut être divisé et recomposé selon une loi quelconque, ils se croient autorisés à reconstituer le mouvement total d'Achille, non plus avec des pas d'Achille, mais avec des pas de tortue : à Achille poursuivant la tortue ils substituent en réalité deux tortues réglées l'une sur l'autre, deux tortues qui se condamnent à faire le même genre de pas ou d'actes simultanés, de manière à ne s'atteindre jamais. Pourquoi Achille dépasse-t-il la tortue ? Parce que chacun des pas d'Achille et chacun des pas de la tortue sont des indivisibles en tant que mouvements, et des grandeurs différentes en tant qu'espace : de sorte que l'addition ne tardera pas à donner, pour

conséquent, il est nécessaire que la solution soit la même aussi. Et considérer que ce qui a de l'avance n'est pas rattrapé, c'est faux, car, lorsqu'il a de l'avance, il n'est pas rattrapé, mais cependant il est rattrapé si l'on admet qu'il parcourt une ligne finie.

Voilà donc ces deux raisonnements ; le troisième, qu'on a cité à l'instant, veut que la flèche transportée reste sur place. Il résulte du fait de considérer le temps comme composé des instants, car si l'on accorde pas cela, le syllogisme ne tiendra plus.

[...] »

Aristote, *La physique*, VI, 239b5, Paris, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, éd. VRIN, 1999, trad. A.Stevens, pp.241-243.

²⁰⁷ Deleuze Gilles, « Chapitre 1 : Thèses sur le mouvement. Premier commentaire de Bergson. », in *Cinéma 1 L'image-mouvement*, Paris, Collection « critique », Les éditions de minuit, 1983, pp.9-22.

l'espace parcouru par Achille, une longueur supérieure à la somme de l'espace parcouru par la tortue et de l'avance qu'elle avait sur lui. C'est de quoi Zénon ne tient nul compte quand il recompose le mouvement d'Achille selon la même loi que le mouvement de la tortue, oubliant que l'espace seul se prête à un mode de décomposition et de recombinaison arbitraire, et confondant ainsi espace et mouvement.²⁰⁸ »

Ici il reprend la compréhension de l'espace à travers l'espace divisible et indivisible de Spinoza²⁰⁹, puisque du point de vue spatial, il est toujours possible de diviser à l'infini l'espace entre la flèche et sa cible, nous obtenons alors une série infinie de moitiés d'espaces parcourus, faisant qu'il y aura toujours un espace infinitésimal entre la flèche et la cible. Par conséquent, si nous confondons le mouvement avec l'espace parcouru la flèche n'atteindra jamais sa cible, et *in extenso* Achille ne rattrapera jamais la tortue. Lacan qui, comme nous l'avons vu, nous propose de penser le temps dans le sophisme en-dehors de sa référence spatiale puisque cela limiterait le raisonnement logique à un espace parcouru, propose de le comprendre comme un mouvement se déroulant dans la durée. En ce sens le mouvement logique n'est pas décomposable en différents espaces parcourus comme autant d'intervalles de temps :

« Point n'est besoin de supposer une limite à la divisibilité de l'espace concret ; on peut le laisser infiniment divisible, pourvu qu'on établisse une distinction entre les positions simultanées des deux mobiles, lesquelles sont en effet dans l'espace, et leurs mouvements, qui ne sauraient occuper d'espace, étant durée plutôt qu'étendue, qualité et non pas quantité. Mesurer la vitesse d'un mouvement, comme nous allons voir, c'est simplement constater une simultanéité ; introduire cette vitesse dans les calculs, c'est user d'un moyen commode pour prévoir une simultanéité. Aussi la mathématique reste-t-elle dans son rôle tant qu'elle s'occupe de déterminer les positions simultanées d'Achille et de la tortue à un moment donné, ou lorsqu'elle admet *a priori* la rencontre des deux mobiles en un point X, rencontre qui est elle-même une simultanéité. Mais elle dépasse ce rôle quand elle prétend reconstituer ce qui a lieu dans l'intervalle de deux simultanés ; ou du moins, elle est fatalement amenée, même alors, à considérer des simultanés encore, des simultanés nouvelles, dont le nombre indéfiniment croissant devrait l'avertir qu'on ne fait pas du mouvement avec des immobilités, ni du temps avec de l'espace. Bref, de

²⁰⁸ Bergson Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, coll. Oeuvres, éd. P.U.F., 1959, pp.75-76.

²⁰⁹ Koyré Alexandre, « Chapitre VII : L'espace absolu, le temps absolu. Leurs relations à Dieu. », in *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, coll. Tel Gallimard, éd. Gallimard, 1973, pp.189-227.

même que dans la durée il n'y a d'homogène que ce qui ne dure pas, c'est-à-dire l'espace, où s'alignent les simultanés, ainsi l'élément homogène du mouvement est ce qui lui appartient le moins, l'espace parcouru, c'est-à-dire l'immobilité.²¹⁰ »

De plus, dans sa deuxième thèse développée dans *L'évolution créatrice*, Bergson affirme que le mouvement ne se reconstitue pas même en multipliant les coupes immobiles prises opérées sur le mouvement. C'est le passage, notamment dans la science moderne (Kepler, Galilée, Descartes, Newton et Leibniz), à un instant quelconque, c'est-à-dire à équidistance d'un autre, et non en fonction des poses c'est-à-dire des instants de passage d'une forme à une autre, en fait on ne recompose plus le mouvement « à partir d'éléments formels transcendants (poses), mais à partir d'éléments matériels immanents (coupes)²¹¹ ». En d'autres termes, nous ne pouvons pas reconstituer le mouvement avec une succession d'instant, c'est-à-dire grâce à des coupes immobiles et leur succession.

Dans sa troisième thèse, « non seulement l'instant est une coupe immobile du mouvement, mais le mouvement est une coupe mobile de la durée, c'est-à-dire du Tout ou d'un tout²¹² ». Le mouvement est alors l'expression du perpétuel changement qu'est la durée. « Quand Achille dépasse la tortue, ce qui change, c'est l'état du tout qui comprenait la tortue, Achille et la distance entre les deux. » En ce sens les qualités des choses changent avec le mouvement (cf. *Matière et mémoire*). Ce dont il s'agit ici c'est d'un tout, et non d'un ensemble, en ce que le tout est ouvert. C'est ce qui maintient l'ensemble ouvert quelque part d'après la lecture de Deleuze. Les ensembles sont dans l'espace et les « tous » dans la durée. Ainsi, comme le dit Deleuze :

« Si bien que les deux formules qui correspondaient à la première thèse de Bergson prennent maintenant un statut beaucoup plus rigoureux : « coupes immobiles + temps abstrait » renvoie aux ensembles clos dont les parties sont en effet des coupes immobiles, et les états successifs, calculés sur un temps abstrait ; tandis que « mouvement réel → durée concrète » renvoie à

²¹⁰ Bergson Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., pp.76-77.

²¹¹ Deleuze Gilles, *Cinéma 1 : L'image-mouvement*, op. cit., p.13.

²¹² *Ibid*, p.18.

l'ouverture d'un tout qui dure, et dont les mouvements sont autant de coupes mobiles traversant les systèmes clos.²¹³ »

Par conséquent, pour Bergson le mouvement ne se résume pas à des coupes immobiles, à des suspensions, il est une durée indivisible non homogène. Et sont à l'oeuvre deux processus dans le mouvement : celui de division de la durée dans les éléments, faisant qu'il y a changement, et celui de réunion des éléments dans la durée, faisant qu'il y a continuité. Comme le montre Lacan, le mouvement logique n'est pas seulement une reconstitution des suspensions, et la succession des moments se fait selon une logique de « résorption ». Il y a à la fois un processus de continuité dans le changement et de changement dans la continuité dans le mouvement logique. Dans la résorption, il y a changement du tout à l'instar de la durée bergsonienne dans laquelle, comme l'explique André Robinet, il y a continuité et hétérogénéité, en ce sens que chaque moment est différent malgré la continuité, même s'il n'y a pas de coupure, de possibilité de faire des coupes instantanées (cf. la notion d'instant dans la *Physique* d'Aristote). Comme le résume Deleuze à propos de la durée : « Il y a *autre*, sans qu'il y a i t *plusieurs*²¹⁴ ». Les moments ne sont pas des coupes, et ne se comprennent pas dans la simultanéité, comme un morceau de temps concomitant à un autre. Ici, Lacan reprend exactement le vocabulaire bergsonien d'« instant » et de « moment ». L'instant du regard est ce qui vient couper le flux du « temps pour comprendre » pour en donner une coupe immobile, le découper en « moment de conclure ». La forme des successions à laquelle le sujet impose les « instants du regard », constitue les « moments de conclure ». Il n'y a pas de temps abstrait homogène, uniforme et égalisable. En ce sens, calculer la vitesse de résolution du problème par chacun des prisonniers, c'est prévoir une simultanéité dans une opération régressive de création de nouvelles simultanéités et le réduire à de la spatialité. En ce sens, il n'est pas possible de faire un tableau des

²¹³ *Ibid*, p.22.

²¹⁴ Deleuze Gilles, *Le bergsonnisme*, op. cit., p.36.

coupes temporelles de chacun des prisonniers, afin d'affirmer ce qui se passe dans l'intervalle. Comme l'explique Lacan, lorsqu'il parle de l'observateur extérieur ne pouvant se rendre compte que de la simultanéité et conclure objectivement seulement à partir du raisonnement qu'ont pu avoir les prisonniers, sans pouvoir déterminer ce qui a eu lieu dans l'intervalle. La fonction de la hâte est justement qu'il n'y a pas simultanéité, qu'il y a une temporalité différente. Pour cette raison, le prisonnier se hâte avant que les autres ne s'aperçoivent qu'il est dans la même position qu'eux. En fait, il y a un processus immédiat faisant que, dès la prise de conscience par la personne de sa position, elle se rend compte que les autres aussi peuvent être dans la même. En raison de la disjonction exclusive, le « ou bien... ou bien... » ce n'est pas possible, pour chaque prisonnier c'est « soit lui... soit moi ». C'est l'agressivité de l'identification. Pour cette raison « Je m e hâte... ». La hâte est pour Lacan une tension temporelle qui conditionne, par tension ou relâchement, les différents modes du temps et l'objectivation de la certitude, conséquente à la disjonction exclusive. Elle nous renvoie inmanquablement à la notion bergsonienne de tension, c'est la « contraction ». Pour Bergson, la contraction permet le passage entre la durée et l'espace, fondant d'après Deleuze un monisme. En effet, Bergson dans *Matière et mémoire* aboutit à la différenciation entre une mémoire-souvenir et une mémoire-contraction plus profonde, permettant de comprendre le phénomène de déjà-vu dans lequel le présent coexiste avec son propre passé²¹⁵. Ce phénomène renvoie à un certain degré de contraction (dans le souvenir, la mémoire et le passé) ou un degré de décontraction (dans la perception, la matière, l'esprit). La perception contracte dans chaque instant des multitudes d'éléments de la mémoire, et le présent contracte le passé. Passé et présent seraient une question de contraction. Ainsi, le temps logique est une durée bergsonienne épurée de son naturalisme, et les temps spatiaux du sujet impersonnel (le temps

²¹⁵ Bergson Henri, « V Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », in *L'énergie spirituelle*, Paris, coll. Quadrige Grands textes, éd. P.U.F., 2009.

propre) et du sujet personnel (le temps logique) ne se recoupent pas. Il y a un battement entre la distance parcourue du temps propre et le mouvement du temps logique, à la façon dont Achille peut dépasser la tortue car leur mouvement ne se réduisent pas à la distance parcourue.

Dans la réalité Achille pourra rattraper la tortue car ses unités de mesure ont leurs divisions propres, faisant qu'il n'y pas d'uniformité des mouvements. Comme l'explique Deleuze, la rencontre n'est possible que si le mouvement d'Achille ainsi que celui de la tortue trouvent dans leurs articulations quelque chose pouvant se répondre. La rencontre se produit au sein de l'un et l'autre des deux mouvements. Ils doivent trouver une commune mesure. Bergson l'explique de la manière suivante : une durée avec son propre rythme, pour trouver en lui quelque chose qui s'articule au rythme d'une autre durée, fonde une durée qui est le rythme de l'articulation des deux autres²¹⁶, permettant de fonder un temps impersonnel qui serait le

²¹⁶ « A chaque moment de notre vie intérieure correspond ainsi un moment de notre corps, et de toute la matière environnante, qui lui serait « simultanée » : cette matière semble alors participer de notre durée consciente. Graduellement nous étendons cette durée à l'ensemble du monde matériel, parce que nous n'apercevons aucune raison de la limiter au voisinage immédiat de notre corps : l'univers nous paraît former un seul tout ; et si la partie qui est autour de nous dure à notre manière, il doit en être de même, pensons-nous, de celle qui l'entoure elle-même, et ainsi encore indéfiniment. Ainsi naît l'idée d'une Durée de l'univers, c'est-à-dire d'une conscience impersonnelle qui serait le trait d'union entre toutes les consciences individuelles, comme entre ces consciences et le reste de la nature. » [Bergson Henri, *Durée et simultanéité*, op. cit., p.42] La simultanéité renverrait à la possibilité d'une conscience de saisir le multiple des événements dans l'unité d'une perception. Deux événements pouvant « entrer dans une perception unique et instantanée. » [*Ibid*, p.43] Permettant si les durées ont le même rythme que les consciences se rencontrent [*Ibid*, p.44] : « Toutes les consciences humaines sont de même nature, perçoivent de la même manière, marchent en quelque sorte du même pas et vivent la même durée. Or, rien ne nous empêche d'imaginer autant de consciences humaines qu'on voudra, disséminées de loin en loin à travers la totalité de l'univers, mais juste assez rapprochées les unes des autres pour que deux d'entre elles consécutives, prises au hasard, aient en commun la portion extrême du champ de leur expérience extérieure. Chacune de ces deux expériences extérieures participe à la durée de chacune des deux consciences. Et puisque les deux consciences ont le même rythme de durée, il doit en être ainsi des deux expériences. Mais les deux expériences ont une partie commune. Par ce trait d'union, alors, elles se rejoignent en une expérience unique, se déroulant dans une durée unique qui sera, à volonté, celle de l'une ou de l'autre des deux consciences. » [*Ibid*, pp.44-45] Pour la personne il n'y aura qu'une durée unique de ce multiple des événements pour ces deux consciences. Ce processus pouvant se répétant jusqu'à constituer « l'unité d'un Temps impersonnel. Telle est l'hypothèse du sens commun. » [*Ibid*, p.45] Ce que Lacan appelle la commune mesure.

sens commun. Lacan rend compte de l'identification dans cette commune mesure, en termes bergsoniens, nous dirions qu'il rend compte dans la saisie des durées de chacun de la dimension fondamentalement autre de leur propre durée. C'est qu'il nomme le sujet indéfini réciproque :

« Le second qui s'exprime dans « les deux blancs » qui doivent « l'un l'autre se » reconnaître, introduit la forme de l'autre en tant que tel, c'est-à-dire comme pure réciprocité, puisque l'un ne se reconnaît que dans l'autre et ne découvre l'attribut qui est le sien que dans l'équivalence de leur temps

La durée permettant la successivité et par voie de fait toute mémoire ; La durée est la mémoire élémentaire [Bergson Henri, *Durée et simultanéité*, op. cit., p.46], spécificité du temps vécu : « A vrai dire, il est impossible de distinguer entre la durée, si courte soit-elle, qui sépare deux instants et une mémoire qui les relierait l'un à l'autre, car la durée est essentiellement une continuation de ce qui n'est plus dans ce qui est. Voilà le temps réel, je veux dire perçu et vécu. » [Ibid, pp.46-47] La durée implique la conscience, et c'est parce que l'on met dans la conscience les choses qu'on leur attribue une durée. Toute division est division de l'espace qu'elle occupe, pour cette raison « Le Temps impersonnel et universel, s'il existe, a beau se prolonger sans fin du passé à l'avenir : il est tout d'une pièce ; les parties que nous y distinguons sont simplement celles d'un espace qui en dessine la trace et qui en devient à nos yeux l'équivalent ; nous divisons le déroulé, mais non pas le déroulement. » [Ibid, p.48] Ainsi, si les simultanés sont deux perceptions instantanées « saisies dans un seul et même acte de l'esprit » [Ibid, p.50] alors c'est la projection (il parle d'extérioriser) de la durée hors de soi qui permet une certaine mesure. Permettant alors de différencier les flux qui peuvent se regrouper dans une même durée [Ibid, p.51], si bien que « le temps réel n'a pas d'instant » (c'est aussi ce que dit Kant). Pour lui ces instants résultent de la conversion du temps en espace : « Et, du moment qu'à une durée nous faisons correspondre une ligne, à des portions de la ligne devront correspondre une ligne, à des portions de la ligne devront correspondre des « portions de durée », et à une extrémité de la ligne une « extrémité de durée » : tel sera l'instant, - quelque chose qui n'existe pas actuellement, mais virtuellement. L'instant est ce qui terminerait une durée si elle s'arrêtait. » [Ibid, p.52] Or, l'instant ne peut pas être fourni par le réel, il est issu du point en mathématique. Le temps spatialisé est un temps dont la ligne est devenu le symbole du temps, on comprend alors que la virtualité des points n'est possible qu'en ce que le temps est symbolisé, il permet des « simples arrêts virtuels », ce sont des subdivisions de ligne. Conséquemment l'opération de passage de la durée pure au temps spatialisé à l'instant, est une recette du langage, appartient au langage, faisant que cela est pour lui instinctif chez l'homme : « La recette en est déposée dans le langage. » [Ibid] C'est le passage au temps spécial qui permet la simultanéité des instants, alors qu'elle était simultanéité de durée pour les flux. C'est l'acte lui-même de pointer des simultanités qui les crée : « C'est donc la simultanéité entre deux instants de deux mouvements extérieurs à nous qui fait que nous pouvons mesurer du temps ; mais c'est la simultanéité de ces moments avec des moments piqués par eux le long de notre durée interne qui fait que cette mesure est une mesure de temps. » [Ibid, p.53] Pour cette raison « c'est nous qui passons quand nous disons que le temps passe » [Ibid, p.62]. Ainsi la dilatation du temps dans la théorie de la relativité, renvoie à une opération par laquelle on convertit le temps en espace. D'où un processus de réduction au langage spatiale de la durée : « La durée réelle est éprouvée ; nous constatons que le temps se déroule, et d'autre part nous ne pouvons pas le mesurer sans le convertir en espace et supposer déroulé tout ce que nous en connaissons. » [Ibid] « Or, impossible d'en

propre.²¹⁷ »

Ici Lacan, en différenciant le temps propre du temps spatial, montre que c'est dans la dimension fondamentalement autre à lui-même que le temps propre est propre. C'est en cela qu'il y a « décantation de son temps logique propre » permettant l'assomption du « je ». En saisissant l'altérité immanente à la durée, de par son hétérogénéité dans la continuité, en tant qu'elle est ouverture permanente vers autre chose qu'elle-même, elle permet qu'il y ait du commun. En ce sens, l'équivalence n'est pas une égalité de portion d'un temps compris entre deux coupures instantanées mais cette altérité, cette ouverture vers une autre temporalité, permettant par cette réciprocité des temps, par une sorte de processus de bouclage, de donner les attributs de sa propre temporalité et en ce sens les siens, soit sa singularité, sa subjectivité, ce que Bergson nommerait son propre rythme. C'est pour cela que dans le temps spatial il n'y a jamais rencontre et le sophisme ne peut pas être résolu, Achille et la tortue ne se rencontrent pas, et les prisonniers non plus. En d'autres termes, si Achille et la tortue ne se rencontrent pas dans le temps spatial, en revanche il peut y avoir un gagnant et un perdant seulement parce que chaque durée (c'est donc dans un temps vécu), dans sa dimension de temps propre, est fondamentalement autre à elle-même et affirme une commune mesure, celle de l'identification. C'est parce que Achille peut s'identifier à la tortue et celle-ci à Achille qu'ils peuvent se rencontrer ou se dépasser. Pour cette raison, le sujet impersonnel doit se temporaliser, soit sortir du temps spatial, pour tenter de faire concorder le moment du temps avec l'instant, à savoir « réduire le moment de conclure le temps de comprendre à durer aussi peu que l'instant

spatialiser par la pensée une partie seulement : l'acte, une fois commencé, par lequel nous déroulons le passé et abolissons ainsi la succession réelle nous entraîne à un déroulement total du temps ; fatalement alors nous sommes amenés à mettre sur le compte de l'imperfection humaine notre ignorance d'un avenir qui serait présent et à tenir la durée pour une pure négation, une « privation d'éternité ». » [*Ibid*, pp.62-63]

²¹⁷ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, p.206.

du regard²¹⁸ ». En cela, il peut y avoir une commune mesure, à la manière dont Achille peut rattraper la tortue. Il est commun non pas en tant qu'homogène, en donnant une unité uniforme du temps, mais en tant que chaque durée ne peut être que par une autre.

Cet apport du rôle de l'identification dans ces questions bergsoniennes du temps va permettre à Lacan une relecture de la notion de « sens commun » kantienne. C'est à l'aide du kantisme qu'il va montrer la dimension temporelle du processus de vérité. Non seulement Lacan va analyser le rôle de la temporalité dans le jugement esthétique mais aussi affirmer la causalité psychique qui y est à l'oeuvre, conférant une ontogenèse temporelle à ce premier. En comprenant la dimension de durée du temps logique, peuvent alors du même coup s'analyser l'ampleur des déplacements que Lacan y opère et la particularité de cette durée. Ici, il affirme une dimension psychique dans la conception de la théorie de la relativité restreinte, qui constitue la trame de fond du sophisme, c'est celle de l'identification²¹⁹, processus logique qui devrait être pris en compte pour mathématiser la dilatation du temps. C'est ce que Lacan nomme la « décantation ». Pour Henri Bergson,

« le principe de la démonstration est le suivant : quand nous admettons l'existence de plusieurs temps, nous ne nous contentons pas de considérer le flux A et le flux B, ou même l'image que le sujet de A se fait de B (Achille tel qu'il conçoit ou imagine la course de la tortue comme pouvant être vécue

²¹⁸ *Ibid*, p.210.

²¹⁹ Nous comprenons que Lacan tente de trouver une autre voie possible, car dans un passage où il reprend la critique heideggerienne de la technique, dans laquelle la vérité de la science ne serait que l'exactitude c'est-à-dire la mesure instrumentale grâce à des techniques de l'exactitude (cf. Heidegger Martin, « L'époque des « conceptions du monde » », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, coll. Tel Gallimard, éd. Gallimard, 1962, trad. (allemand) W. Brokmeier, pp.99-146 ; voir aussi Heidegger Martin, « La question de la technique », in *Essais et conférences*, Paris, coll. Tel Gallimard, éd. Gallimard, 1958, trad. (allemand) A. Préau, pp.9-48), il affirme la réduction du réel que la théorie d'Einstein poursuit à la suite de Newton : « Le petit jeu symbolique à quoi résumant le système de Newton et celui d'Einstein a finalement fort peu de choses à voir avec le réel. Cette science [celle qu'Alexandre Koyré détermine comme l'« univers de la précision »] qui réduit le réel à quelques petites lettres, à un petit paquet de formules, apparaîtra sans doute avec le recul des âges comme une étonnante épopée, et aussi s'amincira peut-être comme une épopée au circuit un peu court. » [Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.344]

par elle). Pour poser l'existence de deux temps, nous sommes forcés d'introduire un étrange facteur : l'image que A se fait de B, tout en sachant que B ne peut pas se vivre ainsi. C'est un facteur tout « symbolique », c'est-à-dire qui s'oppose au vécu, qui exclut le vécu ; et c'est seulement par lui que le prétendu deuxième temps se réalise.²²⁰ »

C'est seulement le symbolique, au sens de Bergson, qui permet de penser un autre temps, qui n'est pas de l'ordre du vécu mais pour Bergson, ce temps n'existe pas. Bergson affirme qu'il n'existe qu'un seul temps, celui de la durée, soit un temps vécu. En même temps, il y a une multitude de durée, d'où son hypothèse d'une durée rassemblant les autres, comme nous l'avons vu.

« Une même durée va ramasser le long de sa route les événements de la totalité du monde matériel ; et nous pourrons alors éliminer les consciences humaines que nous avons disposées de loin en loin comme autant de relais pour le mouvement de notre pensée : il n'y aura plus que le temps impersonnel où s'écouleront toutes les choses...²²¹ »

Nous comprenons que s'il existe un seul temps qu'est la durée, cela n'exclut pas plusieurs flux. À la façon dont pour Lacan, il peut y avoir plusieurs temps propre qui se fondent dans le temps logique, permettant lui une commune mesure puisqu'il est une durée propre au mouvement logique et non à la subjectivité qui émerge de ce dernier. En d'autres termes, si chez Bergson la dimension symbolique va désubjectiver, en revanche pour Lacan ce sont les opérations logiques même, justement dans l'avènement du symbolique, qui laisse advenir la subjectivité (celle du « je » et non plus de l'assertion).

d) La commune mesure et le jugement de goût

Le processus temporel de formation de la vérité repose sur une tension : la hâte. D'abord, le sujet formule l'assertion subjective, qui par la tension temporelle de la hâte –, soit la prise du temps objectif entre l'instant de son début et la tension vers sa fin, – engendre une anticipation sur la certitude. Cette anticipation va décharger la tension temporelle en

²²⁰ Deleuze Gilles, *Le bergsonnisme*, op. cit., p.82.

²²¹ Bergson Henri, *Durée et simultanéité*, op. cit., p.44.

déterminant une précipitation logique. Cette dernière nécessitera la vérification, faisant que les instances temporelles sont objectivées ; moment où la personne saisit objectivement si le temps pour comprendre lui a permis d'être au moment de conclure. Une fois ce temps objectivé, il y a le moment de conclure, qui va faire de l'assertion jusque là subjective une assertion désobjectivée. Ce processus temporel repose sur deux propositions : premièrement la vérité ne peut advenir que de son anticipation, deuxièmement la hâte n'est pas de l'ordre du corporel²²². La hâte est propre au problème. Elle fait émerger la dimension de concurrence propre au jeu. En effet, dans le troisième temps, le « moment de conclure », la hâte est une dimension intersubjective donnant une commune mesure, nous renvoyant au « sens commun » de Kant, qui est pour Luc Ferry « l'Idée d'une intersubjectivité parfaite²²³ » à laquelle Kant tenterait de donner un statut philosophique. En effet, le principe du « sens commun » est de faire du jugement esthétique, un jugement universel sans concept, en ce sens que, face à la beauté d'une chose, le sujet ne puisse pas ne pas faire l'hypothèse que cette chose est belle pour tout un chacun. Il ne peut empêcher ce jugement de prétendre à l'universalité. En effet, « est beau ce qui plaît universellement sans concept²²⁴ ». Le sujet ne se fonde pas sur un concept pour émettre un jugement de goût puisque la beauté n'est pas une propriété intrinsèque de l'objet. La subjectivité résidant dans les sentiments du sujet, le plaisir fait beauté. Paradoxalement, nous postulons l'universalité dans le jugement, « on fait comme si » il était apodictique, alors que c'est un jugement contingent²²⁵, qui ne produit pas de concept. Ce

²²² C'est sans doute cette démonstration de la nature logique de la hâte (de la tension) et non biologique (la contraction de Bergson), qui lui font parler d'un naturalisme dans la pensée bergsonienne.

²²³ Ferry Luc, « Le moment kantien », in *Homo Aestheticus : L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, éd. Grasset & Fasquelle, 1990, p.138.

²²⁴ Kant Emmanuel, in « Analytique du beau », in *Critique de la faculté de juger*, Paris, coll. Folio essais, éd. Gallimard, 1985, trad. (allemand) A.J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M.B. De Launay, J.-M.Vaysse, L. Ferry et H. Wismann, §9, pp.129-181.

²²⁵ Lacan développera cela dans son sixième Séminaire, *L'éthique de la psychanalyse*, en faisant de la psychanalyse une esthétique et non une éthique. Ne pas voir ce biais

que Kant nomme « le paradoxe de la légalité sans voie », parce qu'il travaille par l'entendement mais n'est pas un concept. L'universalité y est introduite comme postulat et *a priori*. Elle y est donc paradoxale, vu que la beauté est un jugement réfléchissant qui ne relève pas de l'expérience, l'universalité n'est pas induite de l'expérience. En ce sens,

« Celui qui juge avec goût est autorisé à attendre de chacun qu'il éprouve la finalité subjective, c'est-à-dire la même satisfaction à l'endroit de l'objet, et à considérer que son sentiment est universellement communicable, et, ce, sans la médiation des concepts.²²⁶ »

Une communication sans médiation des concepts et cela universellement serait alors possible par une sorte d'« entendement commun²²⁷ ». Ce principe de communicabilité universelle du jugement esthétique favoriserait la sociabilité, en ouvrant un espace de discussion. Pour cette raison, le philosophe de l'école de Francfort Habermas dit que le « jugement esthétique » donne la possibilité d'un espace social. Le jugement esthétique serait un jugement humaniste en ce sens qu'il suppose une « humanité », un commun dans les hommes qui ferait ensemble. Le sujet prend en compte le point de vue de tout autre, puisqu'il faut se placer de telle manière qu'on juge à la place de tout le monde. C'est la thèse défendue par Philonenko, à laquelle Boyer s'oppose. La dimension d'universalité, et de prise en compte d'autrui, ne sont pas propres au jugement de goût²²⁸. Car, tout jugement synthétique *a priori* est communicable et universel, et le fait de penser en se mettant à la place des autres est une opération, dans le jugement de goût, qui serait similaire à celle de l'abstraction de la situation personnelle par comparaison de son

dans ce texte des *Ecrits*, fait rater l'analyse logique affirmant cette dimension et se réduire seulement à la dimension morale.

²²⁶ *Ibid*, §39.

²²⁷ *Ibid*, §40-41.

²²⁸ Il s'oppose à ce « que le sens commun (plus bas degré de l'entendement selon l'*Anthropologie*) permet de réfléchir en tenant compte du mode de penser de tout autre homme, afin d'échapper à l'illusion résultant de conditions par trop subjectives (individuelles), conditions qui risqueraient d'aveugler le jugement. » [Boyer Alain, *Hors du temps. Un essai sur Kant*, Paris, coll. « Problèmes et controverses », éd. Vrin, 2001, p.232]

jugement à celui des autres en s'oubliant soi-même en tant que moi empirique, puisque la vérité kantienne serait une relation objective d'accord entre des jugements et des complexes de représentation²²⁹. En ce sens, le consensus serait juste « un indice d'une objectivité », il aurait une valeur de contrôle. Quoi qu'il en soit, cette lecture de Boyer est une interprétation du « sens commun » tout aussi possible dans le dilemme des prisonniers. Mais, ce que Lacan reprend finement de l'analyse kantienne, n'est pas sa communicabilité ou son universalité mais la nécessité de subodorer l'universalité et de considérer sa communicabilité. Ce n'est pas un jugement universel et communicable. C'est un jugement dont l'hypothèse de son universalité et de sa communicabilité sont nécessaires à sa propre possibilité. Cette dimension de nécessité, résultant de la hâte pour Lacan, sera ce sur quoi il fondera l'intersubjectivité. En effet, « le goût, comme le dit Kant, est donc la faculté de juger *a priori* de la communicabilité des sentiments liés à une représentation donnée (sans médiation des concepts)²³⁰ ». Ainsi, ce sentiment est exigé de tous comme un devoir :

« La nécessité de l'adhésion universelle qui est pensée dans un jugement de goût est une nécessité subjective qui est représentée comme objective, en présumant un sens commun.²³¹ »

Il est nécessaire en ce que la prétention de son universalité est nécessaire. C'est ainsi que le « jugement de goût » devient un « jugement esthétique », en ce sens qu'il renvoie à un concept qui est « le substrat suprasensible de l'humanité.²³² » Conséquemment, le « jugement esthétique » est cette prétention à l'universalité *a priori* nécessaire, qui se retrouve dans le dilemme des prisonniers, au moment de conclure. Ce moment repose sur le sens commun, ce que Lacan pose comme la « commune mesure ». En parlant de « commune mesure » Lacan se

²²⁹ Boyer Alain, *op. cit.*, p.238

²³⁰ Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, §40.

²³¹ *Ibid*, §22.

²³² C'est en cela que l'entendement avec tous ses concepts ne pourra jamais saisir « l'intuition interne de l'imagination » (Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, §57, V.343)

rapproche de l'interprétation de Boyer, puisque une commune mesure permet un contrôle (c'est la mesure). Sachant le temps pour comprendre qui lui a été nécessaire, le sujet ne peut pas ne pas faire l'hypothèse de ce même temps pour tout autre. C'est un jugement qui prétend nécessairement à l'universalité. C'est la forme d'objectivation du jugement de goût comme le montre cette phrase de Lacan :

« A une forme d'objectivation qu'elle engendre dans son mouvement, c'est à savoir à la référence d'un « *je* » à la commune mesure du sujet réciproque, ou encore : des autres en tant que tels, soit : en tant qu'ils sont autres les uns pour les autres. Cette commune mesure est donnée par un certain *temps pour comprendre*, qui se révèle comme une fonction essentielle de la relation logique de réciprocité.²³³ »

Ce rapprochement nous permet de comprendre que ce jugement, qu'est le moment de conclure « 3° *Je me hâte de m'affirmer pour être un blanc, pour que ces blancs, par moi ainsi considérés, ne me devancent pas à se reconnaître pour ce qu'ils sont* », pareillement au jugement de goût est un jugement sur le lien entre une représentation et les facultés, entendement et imagination, puisque le jugement du prisonnier ne conserve son objectivité qu'en tant qu'il se présente à un moment donné permettant de juger si son raisonnement et sa représentation sont en accord. L'intersubjectivité, la commune mesure, lui permettent d'interroger le lien entre ses facultés et sa représentation.

Ici, Lacan reprend un certain aspect du jugement de goût (ce n'est pas seulement une reprise formelle), sa nature de nécessité logique²³⁴, pour en faire le fondement de l'objectivité²³⁵ mais surtout, pour en faire ce par quoi la personne peut se reconnaître en tant qu'elle est humaine. En ce sens, que

²³³ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, pp.209-210.

²³⁴ Nous comprenons ici que Lacan peut, par cet aspect, s'opposer au besoin comme ce qui ferait le commun des hommes dans les conceptions organicistes. Ici le commun n'est pas un fond d'animalité procédant de la nature, mais une nécessité logique.

²³⁵ De cette manière, l'analyse du temps logique affirme d'ores et déjà le déplacement, qu'il opérera dans son sixième séminaire, de l'éthique à l'esthétique de la psychanalyse. La commune mesure, qui permet le consensus, faisant que chaque joueur arrive au même jugement, au sens kantien du terme, nous permet de comprendre que la psychanalyse ne peut se fonder que sur une esthétique.

c'est par ce jugement qu'il peut, s'il ne tarde pas, se reconnaître. Retenant parfaitement la leçon kantienne sur l'esthétique transcendantale, Lacan va penser cette commune mesure du point de vue temporel, analysant alors la dimension temporelle du sens commun. La particularité de son raisonnement est de prendre en compte la dimension proprement temporelle de celui-ci, montrant que ce que Kant pose comme une prétention est une nécessité temporelle, résultant de la hâte²³⁶. Seule la compréhension de la référence à Kant, permet de comprendre le dernier paragraphe de ce texte de Lacan, et comment il est possible alors de penser à travers cette expérience la notion de constitution d'un ensemble comme humain. Pour Kant, l'intérêt empirique (que nous qualifierions aujourd'hui de pragmatique) est l'inhérence de ce sens commun au beau, le moyen qu'il est de réaliser pour tout homme son penchant à vivre en société. Même s'il est évident que ce présupposé est antithétique à la pensée lacanienne, en revanche pour Kant il est « ce qui nous permet de communiquer à tout autre homme jusqu'à notre sentiment, donc un moyen de réaliser ce qu'exige le penchant naturel de tout homme²³⁷ ». Or, le « beau est le symbole du bien moral²³⁸ ». Il est l'intuition permettant d'établir la règle de réflexion sur d'autres objets. Il fournit la règle de la morale et par conséquent permet de satisfaire les penchants de tout homme de former une humanité, soit un ensemble. C'est seulement parce qu'il y a un commun qu'il peut y avoir un entendement commun. Il est évident que pour Lacan, bien que le fondement d'un entendement commun soit aussi le sens commun qu'est la commune mesure, par contre, le sens commun ne relève pas d'un penchant naturel de l'homme mais d'une nécessité logique conséquente au temps logique et à la hâte. En sus, il introduit une dimension nécessaire à tout espace social, celui de la rivalité, à savoir la

²³⁶ Nous verrons d'ailleurs que la hâte est le fondement de la relation de l'homme aux signifiants.

²³⁷ Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., p.248, §41, V, 297.

²³⁸ *Ibid*, p.316, §59, V, 353.

dimension agressive propre à celle-ci²³⁹. Cette agressivité est conséquente de la relation du sujet au temps logique et au temps de la hâte car concomitante au processus de reconnaissance de ce qu'il est, c'est-à-dire à la nécessité de conclure au bon moment. Du prisonnier son agressivité résulte de la tension temporelle, faisant qu'il ne doit pas être pris de court par les autres, pour pouvoir être ce qu'il est :

«s'il se laisse en effet devancer dans cette conclusion par ses semblables, il ne pourra plus reconnaître s'il n'est pas un noir. Passé le temps pour comprendre le moment de conclure, c'est le moment de conclure le temps pour comprendre. Car autrement ce temps perdrait son sens.²⁴⁰ »

Plus synthétiquement, l'effort à être sera un « pouvoir être » à condition d'être à temps. Ainsi, l'agressivité n'est pas à rechercher du côté des instincts mais résulte d'une tension temporelle, mettant en jeu la possibilité de la personne de se reconnaître en tant que sujet, soit de la confrontation à la temporalité des signifiants.

4. De la théorie du jeu à la machine

Subséquemment, nous pouvons conclure que la *théorie des jeux* permet à Lacan la conceptualisation d'une temporalité particulière de l'ordre de la durée bergsonnienne, qui est celle du mouvement logique non spatiale n'étant pas divisible entre des coupes de simultanéité à l'intérieur d'intervalles, et dont la succession n'est donc pas une question d'intervalles, soit de limites permettant de passer d'un temps à un autre mais de résorption d'un temps dans l'autre. Cette temporalité est logique, puisqu'elle n'est pas résoluble par le subjectivisme, au contraire elle est aux confins de la genèse de la subjectivité, qui repose justement sur le « temps intersubjectif²⁴¹ ». Ce temps permet de fonder la subjectivité, en ce qu'il est

²³⁹ Il est donc en opposition totale à Kant sur les penchants naturels de l'homme. Etant donné que Kant pense la constitution de l'ensemble sans penser la place de chacun dans l'ensemble, à savoir les effets de coercition sur la constitution ontologique de chacun par rapport à ce dernier, puisque le chacun a à prendre sa place dans celui-ci. Plus précisément, il a à être dans l'ensemble.

²⁴⁰ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, p.204.

²⁴¹ Lacan Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse »,

une tension entre un temps supposé chez tout autre fondant son propre temps, qui par un effet collatéral de la hâte nécessaire à sa propre réalisation fait émerger l'agressivité. À la manière dont Kant avec sa *Critique de la raison pure* démontre le rôle essentiel de l'imagination dans l'objectivité, Lacan montre la nécessité de la dimension imaginaire dans la logique. L'objectivité est alors une conséquence de la nécessité de l'hypothèse de l'universalité passant par le plan imaginaire qui permet le consensus, la « commune mesure », à savoir la constitution d'un lieu symbolique enfanté de l'imaginaire, celui de « l'arbitre idéal », notion cybernétique qu'il aborde par celle du « sens commun » kantien. Lacan fait de cet arbitre, dans les termes kantien, le commun du « sens commun » advenant par le « jugement universel sans concept », ce jugement devenant chez Lacan une « assertion de certitude anticipée ». L'arbitre idéal, fondement du « comme » à l'origine du « jugement universel sans concept », est le lieu d'où Lacan conceptualisera plus tard, dans une opération de réduction, le grand Autre²⁴², comme il l'explicitera en revenant dans une note de bas de page sur le temps logique, celui de l'intersubjectivité : « ce (grand) Autre, dont nous avons affermi la théorie depuis et qui commande quelque époque dans la reprise du terme auquel nous nous astreignons à cette date : d'intersubjectivité (1966).²⁴³ »

Dans cette *théorie des jeux*, c'est seulement parce que le sujet envisage

op. cit., p.239.

²⁴² Les origines du grand Autre dans une lecture croisée de la notion de langue de Saussure et de l'arbitre idéal de la *théorie des jeux*, nous permet de comprendre en quoi la relation entre le *cogito* et Dieu chez Descartes a pu influencer cette conception. Comme l'explique François Balmès, « outre le cogito, il faut aussi noter que, dès l'origine, Descartes offre un modèle du rapport du sujet à l'Autre par la façon dont il articule le « je pense » à Dieu, à la fois avec la question du Dieu radicalement trompeur – question du malin génie – et le Dieu garant des vérités, qui est encore celui de l'argument ontologique dans lequel l'être du sujet se trouve étroitement renoué à l'être de l'Autre. » [Balmès François, *Ce que Lacan dit de l'être*, coll. *Bibliothèque du collège international de philosophie*, *op. cit.*, p.131]. Ainsi, la figure de l'arbitre idéal montre le lien entre le Dieu trompeur et le Dieu garant de vérités, c'est celui de l'arbitre idéal, qui possède toutes les possibilités, mais cet arbitre peut soit chercher à nous faire gagner, soit à nous faire perdre.

²⁴³ Dans une note de bas de page de Lacan Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », *op. cit.*, p.256.

un lieu d'arbitrage, le joueur qui possède toutes les possibilités, qu'il peut alors penser une commune mesure, c'est-à-dire une possibilité pour chaque joueur d'incarner ce lieu. C'est celui qui aurait déjà compris fondant la hâte, le lieu duquel il serait possible de comprendre. En résumé, la nécessité de penser l'universalité dans le particulier repose sur la nécessité d'un lieu de l'ensemble des possibles duquel chaque sujet peut partager une mesure du temps qui est commune. Un lieu d'où il est possible de prendre une pleine mesure du commun nécessaire dans le différent. Ce lieu fonde l'objectivité sur le plan imaginaire, où se situe l'intersubjectivité²⁴⁴. Ainsi, comme nous l'avons vu, la vérité n'est pas *de facto* mais résulte d'un processus temporel, si bien que toute vérité pour Lacan, puisqu'elle est sur un plan intersubjectif, est toujours une vérité du *socius*.

Nous pouvons résumer ce processus par trois temps essentiels : l'assertion subjective, l'anticipation sur la certitude et l'assertion désubjectivée. Il est possible de mettre cela en rapport au trois temps de l'édification subjective de Descartes, comme le fait Joël Dor : le doute, le cogito et la construction du savoir. Cela permet de mettre en lumière que Lacan va montrer que la vérité n'est pas constituée par l'objectivité. C'est sa dimension anticipatoire sur un plan imaginaire, qui va permettre par les modulations du temps, qu'il y ait une commune mesure fondant la vérité. Nous pouvons ainsi poser une correspondance entre les moments (au sens que Lacan donne à ce terme).

Chez Descartes :



Chez Lacan :

²⁴⁴ Nous comprenons ici, que pareillement à Kant avec le sens commun, Lacan fait ici du sens commun le lieu du *socius*. L'espace sociale est foncièrement sur un plan imaginaire.

			Constitution de la vérité
Assertion subjective	Anticipation sur la certitude	Assertion désubjectivée	
			Constitution subjective
Sujet impersonnel	Sujet indéfini	Sujet réciproque	Sujet personnel
			Destitution subjective
L'instant du regard	Le temps pour comprendre	Le moment de conclure	

Contrairement aux propos cartésiens, le sujet personnel n'est pas de fait mais nécessite toujours un mouvement logique. Le sujet se fonde donc sur une modulation du temps et non sur une chronologie de son histoire. Se joue ici la notion même de traumatisme car, à lire Freud, notamment dans le cas de Dora, au cours de la cure « le concept de l'exposé est identique au progrès du sujet, c'est-à-dire à la réalité de la cure²⁴⁵ ». Ainsi, dans les écrits de Freud sont donnés les moments de changement de structure, c'est-à-dire les moments de conclure. Il ne donne pas les suspensions, c'est-à-dire ce qui a lieu entre le moment de « la première rencontre²⁴⁶ » et celui du trauma, autrement dit les instants du regard, les motions suspendues au cours desquelles il y a un temps pour comprendre le moment de conclure. Ce qui laisserait croire à une spatialité de la temporalité du traumatisme, qui se déploierait sur une ligne chronologique. Cette notion de temps

²⁴⁵ Lacan Jacques, « Intervention sur le transfert », *op. cit.*, p.215.

²⁴⁶ Dans les premiers temps de sa Neurotica Freud pose que le traumatisme s'exprimant dans le symptôme se forme en deux temps dont le premier est la première rencontre avec le sexuel, qu'il appelle alors « la première rencontre », ou « traumas d'enfant » qui est « le germe de la névrose ultérieure » [Freud Sigmund, « Nouvelles remarques sur les névropsychoses-de-défense », in *Œuvres complètes*, t.III, 1894-1899, éd. P.U.F., Paris, 1989, pp.123-135].

logique permet de comprendre en quoi Freud, pour Lacan, met en place une machine temporelle. Lacan va reprendre va continuer à conceptualiser la machine développée par Morgenstern et von Neumann, pour montrer la fécondité du temps pour comprendre le fonctionnement des « instants du regard », permettant le fonctionnement d'une causalité ne reposant pas sur un algorithme de présence/absence. Cette temporalité, qui creuse entre la protase et l'apodose, est celle de la répétition en relation directe avec la hâte. Elle va permettre à Lacan de lire sous un jour nouveau la notion freudienne d'appareil psychique développée dans son *Esquisse d'une psychologie scientifique*, pour en comprendre la dimension de machine temporelle. Puisque c'était la nature de la durée et de la dialectique entre les différentes temporalités, qui laissaient émerger des effets de l'inconscient pour Bergson, comme il l'analysait dans le rêve.

« Le rêve nous place précisément dans ces conditions ; car le sommeil, en ralentissant le jeu des fonctions organiques, modifie surtout la surface de communication entre le moi et les choses extérieures. Nous ne mesurons plus alors la durée, mais nous la sentons ; de quantité elle revient à l'état de qualité ; l'appréciation mathématique du temps écoulé ne se fait plus ; mais elle cède la place à un instinct confus, capable, comme tous les instincts, de commettre des méprises grossières et parfois aussi de procéder avec une extraordinaire sûreté. Même à l'état de veille, l'expérience journalière devrait nous apprendre à faire la différence entre la durée-qualité, celle que l'homme a conscience atteint immédiatement, celle que l'animal perçoit probablement, et le temps pour ainsi dire matérialisé, le temps devenu quantité par un développement dans l'espace.²⁴⁷ »

Nous comprenons alors que ce que Freud repère comme des effets de l'inconscient, Bergson en faisait des conséquences de la dialectique des différentes temporalités. Lacan va ici prendre en compte l'analyse de Bergson²⁴⁸, à travers les modulations du temps pour comprendre

²⁴⁷ Bergson Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., pp.84.

²⁴⁸ « Au moment où j'écris ces lignes, l'heure sonne à une horloge voisine ; mais mon oreille distraite ne s'en aperçoit que lorsque plusieurs coups se sont déjà fait entendre ; je ne les ai donc pas comptés. Et néanmoins, il me suffit d'un effort d'attention rétrospective pour faire la somme des quatre coups déjà sonnés, et les ajouter à ceux que j'entends. Si, rentrant en moi-même, je m'interroge alors soigneusement sur ce qui vient de se passer, je m'aperçois que les quatre premiers sons avaient frappé mon oreille et même ému ma conscience, mais que les sensations produites par chacun d'eux, au lieu de se juxtaposer, s'étaient fondues les unes dans les autres de manière à douer

l'importance de la temporalité dans la notion d'inconscient. D'ailleurs, il va prendre note de l'intervention du rôle du plan symbolique dans la répétition, qui chez Bergson déjà, créait un décalage entre le même et le différent, bien qu'il ne fût pas conceptualisé²⁴⁹.

Par conséquent, la *théorie des jeux* est le début d'une conceptualisation de la machine, par la conceptualisation de la dimension

l'ensemble d'un aspect propre, de manière à en faire une espèce de phrase musicale. Pour évaluer rétrospectivement le nombre des coups sonnés, j'ai essayé de reconstituer cette phrase par la pensée ; mon imagination a frappé un coup, puis deux, puis trois, et tant qu'elle n'est pas arrivée au nombre exact quatre, la sensibilité, consultée, a répondu que l'effet total différerait qualitativement. Elle avait donc constaté à sa manière la succession des quatre coups frappés, mais tout autrement que par une addition, et sans faire intervenir l'image d'une juxtaposition de termes distincts. Bref, le nombre des coups frappés a été perçu comme qualité, et non comme quantité ; la durée se présente ainsi à la conscience immédiate, et elle conserve cette forme tant qu'elle ne cède pas la place à une représentation symbolique, tirée de l'étendue. - Distinguons donc, pour conclure, deux formes de la multiplicité, deux appréciations bien différentes de la durée, deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la durée vraie, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se pénètrent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation. Mais nous nous contentons le plus souvent du premier, c'est-à-dire de l'ombre du moi projetée dans l'espace homogène. La conscience, tourmentée d'un insatiable désir de distinguer, substitue le symbole à la réalité, ou n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole. Comme le moi ainsi réfracté, et par là même subdivisé, se prête infiniment mieux aux exigences de la vie sociale en général et du langage en particulier, elle le préfère, et perd peu à peu de vue le moi fondamental.

Pour retrouver ce moi fondamental, tel qu'une conscience inaltérée l'apercevrait, un effort vigoureux d'analyse est nécessaire, par lequel on isolera les faits psychologiques internes et vivants de leur image d'abord réfractée, ensuite solidifiée dans l'espace homogène. En d'autres termes, nos perceptions, sensations, émotions et idées se présentent sous un double aspect : l'un net, précis, mais impersonnel ; l'autre confus, infiniment mobile, et inexprimable, parce que le langage ne saurait le saisir sans en fixer la mobilité, ni l'adapter à sa forme banale sans le faire tomber dans le domaine commun. Si nous aboutissons à distinguer deux formes de la multiplicité, deux formes de la durée, il est évident que chacun des faits de conscience, pris à part, devra revêtir un aspect différent selon qu'on le considère au sein d'une multiplicité distincte ou d'une multiplicité confuse, dans le temps-qualité où il se produit, ou dans le temps-quantité où il se projette. » in Bergson Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Oeuvres, éd. P.U.F., Paris, 1959, pp.84-86

²⁴⁹ « Quand je me promène pour la première fois, par exemple, dans une ville où je séjournerai, les choses qui m'entourent produisent en même temps sur moi une impression qui est destinée à durer, et une impression qui se modifiera sans cesse. Tous les jours j'aperçois les mêmes maisons, et comme je sais que ce sont les mêmes objets, je les désigne constamment par le même nom, et je m'imagine aussi qu'elles m'apparaissent toujours de la même manière. Pourtant, si je me reporte, au bout d'un

temporelle de l'assomption de la vérité et du sujet, en revenant sur la conception kantienne du temps, en tant que successivité non chronologique. Cette conception permet de comprendre qu'un moment chronologiquement antérieur à un autre puisse être déterminé par ce moment qui lui est postérieur, puisqu'il se résorbe dans l'autre. Ce phénomène particulier du temps logique, sera conceptualisé sous le terme de « rétroaction », qui deviendra plus tard la logique des signifiants. Il reste alors une place entre ces deux temporalités, c'est celle de la répétition. La répétition est toujours en rapport avec la notion d'acte, comme il nous l'explique :

« La répétition apparaît d'abord sous une forme qui n'est pas claire, qui ne va pas de soi, comme une reproduction, ou une présentification, *en acte*.²⁵⁰ »

La notion de machine va lui permettre de conceptualiser la temporalité de la répétition, par l'influence du langage sur le réel, et non plus sur la sensation, terme bien trop naturaliste pour Lacan. Elle permettra justement de comprendre le temps de Kierkegaard. Ce jeu de temporalité propre au traumatisme, développé dans *l'Esquisse pour une psychologie scientifique* permet alors d'ouvrir sur la temporalité de la répétition que permet ces modulations, en passant par la notion de « reprise » de Kierkegaard. Pour cette raison, nous reviendrons à la temporalité de la machine en passant dans un premier temps par la description de la mise en place de la machine,

assez long temps, à l'impression que j'éprouvai pendant les premières années, je m'étonne du changement singulier, inexplicable et surtout inexprimable, qui s'est accompli en elle. Il semble que ces objets, continuellement perçus par moi et se peignant sans cesse dans mon esprit, aient fini par m'emprunter quelque chose de mon existence consciente ; comme moi ils ont vécu, et comme moi vieilli. Ce n'est pas là illusion pure ; car si l'impression d'aujourd'hui était absolument identique à celle d'hier, quelle différence y aurait-il entre percevoir et reconnaître, entre apprendre et se souvenir ?

[...] Nous tendons instinctivement à solidifier nos impressions, pour les exprimer par le langage. De là vient que nous confondons le sentiment même, qui est dans un perpétuel devenir, avec son objet extérieur permanent, et surtout avec le mot qui exprime cet objet.

[...] Cette influence du langage sur la sensation est plus profonde qu'on ne le pense généralement.» Bergson Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., pp.86-87.

²⁵⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XI*, op. cit., p.60.

avec la machine électronique, qu'il va fonder dans son écrit sur *La lettre volée*, où il va prendre en compte la dimension spatiale du signifiant, au sens kantien de simultanéité, comme il nous l'explique dans son Séminaire.

B. Vers une théorie de la machine

Subséquemment, l'interprétation temporelle de la théorie cybernétique du jeu ouvre à une théorie de la machine, qui en émerge (lui permettant d'agencer ensemble ces différents plans problématiques pour en faire un nœud critique), sur une subjectivité réinvestissant une notion aristotélicienne par les machines stratégiques, soit celles construites par et pour cette théorie. Classiquement la philosophie oppose deux types de subjectivité : l'*ὑποκείμενον* (*hupokeimenon*) d'Aristote et le *subjectum*, dont on donne pour référence Montaigne. Lacan reprendra la notion d'*ὑποκείμενον* (*hupokeimenon*) pour constituer une subjectivité intégrant les paradoxes aristotéliciens dialectisés dans la machine, paradoxes en ce sens que l'utilisation de ce terme, chez Aristote, recoupe les trois aspects que sont le sujet de la proposition, le sujet en tant que lieu des affections des corps physiques et le sujet comme pris dans la jouissance²⁵¹. La machine autorise alors un ré-agencement particulier entre le sujet, le corps et le signifiant en rupture avec l'énergétisme et le mécanisme²⁵², dans lequel la *théorie des jeux* ouvre la psychanalyse à une heuristique des problèmes philosophiques du temps. Cette heuristique se caractérise par cinq agencements conceptuels à l'oeuvre dans « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », qui seront autant de caractéristiques de la machine, pouvant être synthétisés sous la forme de propositions :

- premièrement, le symbolique engendre de lui-même ses conditions

²⁵¹ Nous renvoyons au travail de Hermann Bonitz sur ce terme aristotélicien, que nous aborderons dans un prochain chapitre.

²⁵² Parler de rupture avec une doctrine chez Lacan est toujours complexe. Il ne rompt pas exactement avec le mécanisme et l'énergétisme, en tant que théorie d'interprétation du monde, mais avec une certaine dimension de celle-ci, dont il repère une réduction sur ce que peut être le sujet. Nous devrions à chaque fois parler d'un certain énergétisme et mécanisme, qui correspond à la vision classique de ceux-ci.

d'agencement, conditionnant les possibilités de production (limitation des agencements symboliques) ;

- deuxièmement, la causalité ne se comprend pas à travers le paradigme cartésien de la présence (l'effet n'est pas une conséquence de la présence d'une cause) ;
- troisièmement, le temps de la constitution subjective est une durée (le temps logique n'est pas spatial) ;
- quatrièmement, le sens jaillit d'une coupure temporelle, en d'autres termes une temporalité peut en scander une autre (le temps en ses différentes modalités permet la scansion du flux symbolique) ;
- cinquièmement, le symbolique exerce une prise sur le corps par la fonction logique de l'identification.

Ces différentes caractéristiques sont celles qu'il regroupera, dans le deuxième séminaire, sous le terme des « machines stratégiques ». Ce terme désigne les caractéristiques de la machine que Lacan extrait de la *théorie des jeux* de von Neumann et Morgenstern. Pour autant, cette lecture permet-elle de penser qu'il existe une théorie de la machine chez Lacan ? Comment Lacan passe-t-il des machines stratégiques à une théorie de la machine ? En quoi ces différents plans d'agencement conceptuels, pourraient constituer une théorie ?

1. Des machines de Lacan à la théorie de la machine

Que ce soit la « machine-à-penser », la « machine à calculer », la « machine électronique », la « machine cybernétique », le « circuit à fin homéostatique », la « machine relationnelle » de Frege, la « machine d'apparence animale », la « machine-à-sous » ou encore la machine des astronautes Gagarine et Titov, la démultiplication des figures de la machine et des usages de ce terme dans le discours de Lacan peut laisser le lecteur pantois quant à une théorisation de cette notion. Seule la notion de machine cybernétique permet de saisir que Lacan ne va pas simplement faire une

analogie à la machine mais proposer une analyse de cette notion dans la cybernétique.

De manière chronologique, après avoir parlé de cybernétique, les différentes figures de la machine vont apparaître de manière explicite tout d'abord dans le deuxième séminaire. Il parlera à cette époque de la machine à vapeur, pour expliquer le principe de l'homéostasie de la locomotive de James Watt, de la machine à rêver, développée par Freud dans *L'interprétation du rêve*, et des machines stratégiques, en référence aux analyses de la *théorie des jeux* de von Neumann et Morgenstern. La machine cybernétique sera la définition qu'il tentera de donner des différentes notion de machine qui se développaient à l'époque dans la cybernétique. Il fait alors une analogie à la machine, qu'il analysera une deuxième fois dans le troisième Séminaire, sur *Les psychoses*, en parlant d'une arène avec plusieurs robots, qui reprend la mise en scène de présentation de ses « tortues » (Elsie et Elmer) de William Grey Walter lors du Congrès de Paris de 1953²⁵³. Dans une deuxième analogie, il semble, avec l'histoire du lac, qu'il reprend cette fois « la danse du miroir » de William Grey Walter. Enfin, sans en faire proprement une machine, il fera de la notion de *feedback*, qu'il traduit par « rétroaction », la temporalité propre à la machine, en réponse au premier séminaire où il reprenait déjà une métaphore cybernéticienne faisant référence à cette notion de Norbert Wiener. Il les regroupera toutes comme différentes figures de la « machine universelle », concept repris à Alan Turing, dans une analyse épistémologique de la conception de machine, à l'oeuvre dans les textes cybernétiques, ouvrant sur la conception proprement temporelle de ces machines. Dans le troisième séminaire, il fera référence à l'automate d'Albert Ducrocq, il va alors concevoir à partir de là la psychose selon le processus de *Hunting*²⁵⁴ ; soit le fait que dans une machine un signifiant puisse engendrer un emballement du système faisant qu'il ne peut plus

²⁵³ Le Roux Ronan, *op. cit.*, p.355.

²⁵⁴ *Ibid*, p.364.

produire de sens. Dans le quatrième séminaire, l'analogie à la machine hydraulique lui permet d'analyser de manière critique la notion d'homme-machine. Il en arrive alors à la machine du trait d'esprit. Si bien que dans le sixième séminaire, la référence à la machine devient surtout propédeutique, permettant d'illustrer ses propos. Cela jusqu'au vingtième séminaire, où il abordera la question de ce qu'est un ordinateur. Elle n'est alors plus seulement herméneutique, comme dans les autres séminaires, mais permet d'imager ses propos. Si bien que nous pouvons légitimement nous demander à partir de là, si toutes ses occurrences renvoient à son analyse de la notion cybernéticienne. En prenant pour axe de lecture son analyse de la machine cybernétique, nous pouvons alors différencier les usages de ce terme ne venant qu'illustrer ses propos et ceux qui font référence à l'exégèse des textes cybernéticiens. En procédant de cette manière, une logique apparaît mettant en liant les théories mécanistes des machines à celle de la cybernétique, où la machine est en lien avec la logique. Par exemple, lorsqu'il cite dans le septième séminaire la lettre de Freud à Fliess, disant que *L'esquisse d'une psychologie scientifique* construit une machine, il fait référence à la lecture cybernéticienne de cette notion de machine qu'il faisait dans le deuxième séminaire.

Nous disons lecture cybernéticienne car elle est, déjà chez Freud lui-même, en rupture avec la notion cartésienne de machine, comme Lacan l'analyse dans le huitième séminaire. Les références au *feedback* de Wiener dans le neuvième séminaire sont explicitement en lien à ses analyses précédentes et au rapport de la machine au corps, qu'il analyse dans le dixième séminaire. La notion d'*automaton*, qu'il analyse chez Aristote, répond directement à celle-ci, si on met en lien le onzième séminaire et ses *Ecrits*, dans lesquels il explicite que la notion d'automatique de la cybernétique renvoie à la notion aristotélicienne. Ce qu'il met en lien aux théories de Frege, dont il parle en termes de « machine relationnelle ». La création d'Eliza, la machine à simuler un psychothérapeute, dans le

quatorzième séminaire répond alors directement à ces problématiques. D'ailleurs, Lacan fera de Pascal le père fondateur de la cybernétique, ainsi le seizième séminaire qui s'intéresse à la machine à calculer de Pascal, donnera les fondements de la logique de l'*objet a* permettant de passer de la machine cybernéticienne à la logique du signifiant. Il pourra, dans le dix-septième séminaire, reprendre la machine cybernétique qu'il a analysée dans son article sur *La lettre volée*, pour affirmer que c'est une machine électronique, et que la machine n'est pas un outil. Pour finir, la machine dans le vingt-et-unième séminaire, lui permettra d'explicitier ce qui est ou non enseignable, en référence à ce qui est traitable par la machine cybernétique. Ainsi, la notion de machine évolue, et se développe tout au long du Séminaire. Elle part d'une analyse de la conception cybernéticienne de la machine dans son inscription épistémologique : les différents auteurs et conceptions qu'elle infirme ou confirme. Nous verrons que, comme dans son analyse de la théorie des jeux, il ne s'agit pas seulement pour Lacan d'une métaphore mais d'une véritable analyse, sur le plan épistémologique, des enjeux de cette notion. En cela c'est, pour l'épistémologie et la philosophie des techniques, une théorie de la machine. Que ce soit une théorie pour ces disciplines n'en fait pas pour autant une théorie psychanalytique. Toute la question est de savoir si elle permet ou est une théorie psychanalytique.

Le terme de machine apparaît dans le deuxième livre du Séminaire de Jacques Lacan²⁵⁵, c'est dire la centralité de cette notion, d'autant plus que ce séminaire correspond à l'étude de la notion de Moi dans la théorie de Freud ainsi que son développement dans la technique psychanalytique, mettant en exergue un lien entre le moi et la technique. La question du sujet y est revisitée par une odyssée technologique dans la cybernétique. Cette odyssée illustre le pressentiment de Jacques Lacan qui, dès les années cinquante, saisit que la cybernétique tendait à constituer une nouvelle

²⁵⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, 1978.

conception de la machine par le paradigme de la gestion²⁵⁶, notamment par les applications de cette conception dans ce qui s'est désormais constitué comme l'Informatique. La notion cybernéticienne de système de contrôle décrit au mieux, pour lui, le moi des courants post-freudiens, telles que les notions de renforcement du Moi le promeut. Cette comparaison n'est pas pour lui un cheval de Troie dans une psychologie naissante mais la reconnaissance, et par là la problématisation, d'un paradoxe psychanalytique : celui de la confusion entre le sujet et le moi. Tout au long de son enseignement Lacan déplacera progressivement la qualification d'appareil au langage lui-même, en spécifiant une particularité de ce dernier : la machine. Par cette théorisation, il prend le contre-pied de l'ego psychologie et affirme la conception cybernétique d'un sujet sans subjectivité. Cette introduction de la cybernétique dans le discours analytique lui permet de déplacer ces conceptions de leurs discours d'origine, de manière à ce que la psychanalyse lacanienne s'affirme au carrefour des sciences cybernétiques et des psychologies reposant sur l'ego.

Alors, dire qu'il y a une théorie de la machine c'est affirmer la particularité du discours sur²⁵⁷ la machine dans la pensée de Lacan ; particularité faisant que nous pourrions parler de théorie, or parler de théorie en psychanalyse nécessite finesse et prudence, vu que cette discipline est un deuxième temps de l'*épistémè*. Comme le rappelle Jacques-Alain Miller lors de son séminaire sur les choses de finesse en psychanalyse²⁵⁸, « le savoir-faire tend dans la psychanalyse, à supplanter le savoir, le pragmatique tend à supplanter l'épistémique.²⁵⁹ » Comment

²⁵⁶ Le terme même de cybernétique renvoie à la notion de *kubernêsis*.

²⁵⁷ Le « sur » que nous utilisons ici est approximatif, il pourrait tout aussi bien être remplacé par un « à propos de » ou bien un « autour de ».

²⁵⁸ Miller Jacques-Alain, « Choses de finesse en psychanalyse », *Le séminaire sur l'orientation lacanienne, 2008-2009*.

²⁵⁹ Miller Jacques-Alain, « Choses de finesse en psychanalyse », *Le séminaire sur l'orientation lacanienne, 2008-2009*, séance du 12 novembre 2008. Voir :

<http://www.causefreudienne.net/uploads/document/134c06a0b5535ebb3c9e43a8c69d9197.pdf>

pouvons-nous alors parler d'une théorie en psychanalyse ?

2. Du problème de la notion de théorie en psychanalyse

Étymologiquement le terme de théorie est lié au regard²⁶⁰ en tant que critère de vérité, principe dont l'apogée sera Saint-Thomas²⁶¹, selon lequel la visibilité serait gage d'exactitude, la théorie relevant de cette dernière et non de la fable. C'est la tension du sensible en tant que non-pensée, dont parle Jacques Rancière²⁶², cette forme de non-pensée qui émergea à partir de l'*Aesthetica* de Baumgarten au XVIII^e siècle, prenant toute son ampleur dans la pensée de Schopenhauer et de Nietzsche. La théorie ferait du sujet une sorte de médium transformant un savoir donné en un autre savoir, passage du savoir sensible en savoir verbal, conscientisable, faisant émerger une dimension essentielle de la notion de regard, celle de la vision comme traversée par le désir de l'autre, répondant à ce faire-objet de cette loi. Cette dernière fonde l'autre comme sujet en tant qu'il n'aurait pas de subjectivité, qui est toujours une sorte de négation du sujet lui-même, vers un autre qui le dépasse. Pour Aristote, cet Autre, c'est Dieu. Ainsi, dans sa pensée, nous pouvons observer qu'à l'opposition entre la *praxis* et l'*épistémè*, il va progressivement substituer une dialectique qui s'insère dans une graduation vers Dieu allant de la *poïesis* à la *theoria*, catégorisant deux types d'actes et de pensées : *poïesis*, *praxis*, *épistémè* et *theoria*. Cette dernière étant une sorte de deuxième temps, ou d'*épistémè* à la deuxième puissance, en ce qu'elle est totalement abstraite et ne tend que vers Dieu, c'est-à-dire la transcendance absolue. Comme le remarque Jean-Claude Milner à propos des mathématiques :

« Si ce qu'il y a de science en un discours dépend de ce que ce discours

²⁶⁰ De par son étymologie grec *theorein* « contempler, observer, examiner », comme l'us d'envoyer une députation aux Jeux Olympiques ou à l'oracle, devant voir par eux-mêmes les faits, attestant de la vérité par le fait d'être présent pendant l'événement, pratique renvoyant aussi à la notion de *historiai*.

²⁶¹ Renvoie à l'expression du sens commun « de ne croire que ce que l'on voit », en référence au passage de la bible où l'apôtre Thomas ne croira à la résurrection de Jésus qu'après avoir vu les marques de sa crucifixion.

²⁶² Rancière Jacques, *L'inconscient esthétique*, Paris, éd. Galilée, 2001.

saisit d'éternel, de parfait et nécessaire en son objet, et si par ailleurs il existe un objet dont on peut dire qu'il est le plus nécessaire, le plus parfait et le plus éternel, parce qu'en fait il n'est rien sinon le nécessaire, le parfait et l'éternel en soi, la seule science pleine et entière est celle qui, conforme au paradigme mathématique, porte sur cet objet, qui est au-dessus et au-delà de toute mathématique : à savoir Dieu, si l'on convient de nommer ainsi l'être nécessaire, parfait et éternel, et, partant, le plus nécessaire, le plus parfait et le plus éternel.²⁶³ »

Ainsi, pour Pierre Duhem toute théorie scientifique est « un système de propositions mathématiques qui ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement et aussi exactement que possible un ensemble de lois expérimentales²⁶⁴ ». La différence qu'il introduit entre le signe (symbole mathématique), sa signification (dans une théorie précise) et son référent (dans sa réalité), affirme qu'une théorie scientifique n'est pas la réalité ou une image de celle-ci. Un énoncé de physique n'est pas une donnée de la réalité mais n'a de sens qu'au sein d'une théorie et une « infinité de faits théoriques peuvent être pris pour traduction d'un même fait pratique²⁶⁵ ». En ce sens, il n'existerait pas, contrairement à l'affirmation de Claude Bernard, « entière liberté d'esprit assise sur le doute philosophique²⁶⁶ » chez le scientifique. Il n'existerait pas une expérience brute qui serait universelle. C'est la dimension culturelle de toute science, comme le montre les Études culturelles réfutant l'existence d'une expérience brute, de réduire la culture à sa définition conservatrice²⁶⁷. Comme l'explique Hall :

« On a cru longtemps que l'expérience est le bien commun des hommes et qu'il est toujours possible pour communiquer avec un autre être humain de se passer de la langue et de la culture et de se référer à la seule expérience. Cette croyance implicite (et souvent explicite) , concernant les rapports de

²⁶³ Milner Jean-Claude, *L'Oeuvre claire : Lacan, la science, la philosophie, coll. L'ordre philosophique*, Paris, éd. Du Seuil, 1995, p.50.

²⁶⁴ Duhem Pierre, *La théorie physique, son objet, sa structure*, Paris, éd. Marcel Rivière, 1906, p.24.

²⁶⁵ *Ibid*, p.41.

²⁶⁶ Bernard Claude, *Introduction à la médecine expérimentale*, Paris, éd. Flammarion, 1984, p.69.

²⁶⁷ Cf. Dick Hebdige, *Sous-culture : le sens du style*, Zones, Paris, éd. La Découverte, 2008, traduction (anglais) M. Saint-Upéry, citant Arnold, elle est « une norme d'excellence esthétique [...] cette conception s'exprime par le biais d'une appréciation adéquate des formes esthétiques « classiques » » .

l'homme avec l'expérience, suppose que, si deux êtres humains sont soumis à la même « expérience », des informations virtuellement identiques sont fournies à chaque système nerveux central et que chaque cerveau les enregistre de la même manière. [...] Nous verrons [...] que des individus appartenant à des cultures différentes non seulement parlent des langues différentes mais, ce qui est sans doute plus important, habitent des mondes sensoriels différents.²⁶⁸ »

La notion de culture chez Hall, s'inscrivant dans toute une filiation anthropologique depuis Edward Tylor, est un système de filtration sensoriel²⁶⁹, permettant à l'homme de se domestiquer, faisant que chaque sens est modelé par elle. Processus de significantisation des sensations où « non seulement chaque sens constitue un système complexe [...] mais chacun d'entre eux est également modelé et structuré par la culture²⁷⁰ ». Donc, la culture agirait sur le fonctionnement même de la perception. Pour cette raison, nous pouvons comprendre à propos de la science que Duhem affirme que tout travail scientifique est « un acte de foi en tout un ensemble de théories²⁷¹ ». La science s'inscrit dans une culture et une manière de percevoir particulières. D'ailleurs, par opposition au positivisme du cercle de Vienne²⁷², s'inspirant d'Auguste Comte²⁷³, qui désirait établir une démarcation stricte entre science et non-science, grâce au vérificationnisme²⁷⁴, Khun montre que toute théorie scientifique est déterminée par un contexte sociologique et psychologique. Se démontre

²⁶⁸ Edward T.Hall, *La dimension cachée*, coll. « Point Essais », éd. du Seuil, Paris, 1971, trad. (anglais E.-U.) A. Petita, pp.14-15.

²⁶⁹ Sur ces questions de culture et de sélection des informations, nous renvoyons notre lecteur aux études de psychologie de l'attention telle qu'elle se sont développées depuis Broadbent.

²⁷⁰ *Ibid*, p.222.

²⁷¹ Duhem, *op. cit.*, p.278.

²⁷² Cercle de réflexion formé dans les années vingt à Vienne désirant renouer avec le positivisme de Comte, formé par le physicien Moritz Schlick nommé à la chair de philosophie et d'histoire des sciences inductives à Vienne. Ils fonderont alors la revue *Erkenntnis* que nous prenons comme source pour analyser leur démarche.

²⁷³ Voir les *Cours de philosophie positive* de Comte Auguste.

²⁷⁴ Appelée ainsi depuis Pierce, la théorie vérificationniste de la signification, celle où « la signification d'un énoncé est la méthode par laquelle ce dernier est empiriquement confirmé ou infirmé » in Quine Willard von Orman, « Les deux dogmes de l'empirisme », in P.Jacob (dir.), *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980, trad. P. Jacob, p.111.

alors l'importance de ce que Milner nomme l'équation des sujets, c'est-à-dire qu'il existe un sujet de la science et que la psychanalyse opère sur ce dernier. Comme le montre les propos de Lacan : « le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science²⁷⁵ ». Ce sujet de la science serait celui du *Cogito* de Descartes, c'est ce que Milner appelle « l'hypothèse du sujet de la science²⁷⁶ », à savoir que « la science en tant que moderne, en tant que science et en tant que moderne, détermine un mode de constitution du sujet²⁷⁷ ». Pour cette raison, « la physique mathématisée élimine toutes les qualités des existants » et « une théorie du sujet qui souhaite répondre à une telle physique devra, elle aussi, dépouiller le sujet de toute qualité. Ce sujet, constitué suivant la détermination caractéristique de la science, est le sujet de la science²⁷⁸ ». D'où le statut particulier de la psychanalyse, par rapport à cette équation, car logiquement la proposition de Lacan affirmerait que cette dernière serait une science en ce qu'elle répondrait à une physique mathématisée.

« On notera que l'équation des sujets ne dit rien de la psychanalyse comme théorie. En particulier, il n'est nullement affirmé que la psychanalyse elle-même soit une science. Lacan est explicite sur ce point : le fait que « sa praxis n'implique d'autre sujet que celui de la science » est « à distinguer de la question de savoir si la psychanalyse est une science (si son champ est scientifique)²⁷⁹ ».

Il ajoute :

« On voit que le mot praxis est explicite. Il engage à invoquer la figure de la *theoria*. Apparaît dès lors remarquable que Lacan ne dise pas que l'équation des sujets concerne la *theoria* de l'analyse. Cela ne signifie pas que cette équation ne soit pas une proposition de *theoria*, cela signifie qu'elle se situe au point de passage de la praxis à la *theoria*. On pourrait dire qu'elle articule une *theoria* à l'état naissant, prise dans le mouvement d'une réflexion amorcée sur la *praxis*. On conclura de là que toutes les propositions de la *theoria* lacanienne supposent l'équation des sujets [entre celui de la science et celui sur lequel opère la psychanalyse], parce qu'elles supposent accompli le mouvement de réflexion sur la *praxis*. L'équation assure donc une

²⁷⁵ Lacan Jacques, « La Science et la Vérité », in *Ecrits*, t.II, coll. Points essais, éd. du Seuil, Paris, 1999, p.338.

²⁷⁶ Milner Jean-Claude, *L'Oeuvre claire : Lacan, la science, la philosophie*, coll. *L'ordre philosophique*, op. cit., p.34.

²⁷⁷ *Ibid*, p.34.

²⁷⁸ *Ibid*, p.39.

²⁷⁹ *Ibid*, p.34.

fonction séminale.²⁸⁰ »

Par conséquent, la psychanalyse fonderait un discours, dont la discursivité se situerait dans le « point de passage » entre la *theoria* et la *praxis*. Pour cette raison, parler d'une théorie de la machine c'est se situer sur deux plans. C'est saisir la psychanalyse par son extra-territorialité, en affirmant ce que le discours psychanalytique sur la machine ou en tant que machine peut avoir de sens dans d'autres territoires, celui de la philosophie par exemple. C'est aussi saisir que la théorie de la machine n'est pas, comme le dirait Duhem, un simple énoncé abstrait mathématique. De là, nous pourrions affirmer, comme nous le montrerons, qu'au niveau de ce deuxième plan, la machine, dans le discours de Lacan, est un paradigme permettant de constituer la notion de sujet (le deuxième séminaire) tout d'abord, puis celle de désir (le dixième séminaire) et enfin de jouissance (le vingtième séminaire, lui permet de produire du sens mais aussi elle pourrait être le mode même de production de sa discursivité). Dans cette perspective, l'enseignement de Lacan se donnerait sous le mode de la machine, comme il l'affirme lui-même c'est quelque chose qui circule²⁸¹. Vappereau nomma cet aspect de la machine, la « machine à écrire²⁸² » du Dr Lacan, lorsqu'il fit l'hypothèse du fonctionnement machinique de l'enseignement de ce dernier, lors de son intervention dans le Séminaire même,

« or je voudrais dire que le recours à ces figures, la question que moi, je me pose, c'est, à propos justement que ce soit de l'idée d'enseigner ou de pouvoir discuter, c'est quel type exactement de mise en œuvre il faut effectuer pour réussir à en faire quelque chose ? C'est-à-dire qu'il me semble qu'effectivement là – je ne me suis toujours guidé que là-dessus – il y avait quelque chose qui jouait dans le texte des Séminaires, c'est-à-dire que le Dr Lacan écrivait ou parlait – c'est ça que j'intitulerai volontiers ça « machine à écrire », parce que ça donne finalement quelque chose d'écrit – eh bien, il parlait, disons, d'une manière matérielle et consistante.²⁸³ »

²⁸⁰ *Ibid*, p.34.

²⁸¹ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre X, L'angoisse*, coll. Champ freudien, éd. Seuil, Paris, 2004.

²⁸² Lacan Jacques, *Le Séminaire, Le temps et la topologie*, inédit, séance du 12 décembre 1978.

²⁸³ *Ibid*.

Ce parti pris est corroboré par plusieurs propos de Lacan sur son enseignement, puisqu'il dira qu'il fonctionne de façon circulaire et par rétroaction, – propriétés qu'il donne à la machine dès son deuxième séminaire, – aussi bien à son niveau que pour ses auditeurs.

« Vous avez eu la bonté de me suivre jusqu'à présent dans les chemins étroits où s'est engagé mon discours de cette année.

Le fil qu'il déroule paraît poser à certains d'entre vous la question de son origine et de son sens. En d'autres termes, il se peut que vous ne sachiez plus très bien où nous en sommes.

C'est pourquoi le temps m'a paru opportun de poser la question du titre sous lequel figure ce discours, *D'un Autre à l'autre*. Il est concevable en effet que ce ne soit pas à l'entrée, en manière de préface, voire en manière de programme, que quelque chose puisse être élucidé de ce qui est une fin. Il faut déjà avoir fait au moins un bout de chemin pour que le départ s'éclaire de la rétroaction.

Cela ne vaut pas seulement pour vous, mais aussi pour moi-même.²⁸⁴ »

En cela, il paraît à propos de parler d'une machine à écrire dans son enseignement, par cette dépossession de son propre discours, qui en lui même affirme plus que Lacan n'en dit. Comme nous le montrera le principe de la machine électronique²⁸⁵. La théorie de la machine est donc dans son premier aspect un paradigme, conditionnant la configuration des propositions, soit leur possibilité d'énonciabilité, dans son deuxième aspect, elle est le processus de production même de cette énonciation, c'est-à-dire ce qui configure les possibilités de discursivité. Plus simplement, la machine à la fois rendrait énonçable l'innommé, et serait le processus de production de la discursivité, à savoir le processus de production de ce qui fonde les possibilités d'un discours en même temps qu'une énonciation particulière. Ce discours viserait alors la limite qui se situerait en plein pied dans la *theoria*. Elle permet aussi de déplacer le discours d'axiomes qui le conduisent, d'après Lacan, au non-sens. Elle permet de donner une certaine

²⁸⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI*, op. cit., p.187.

²⁸⁵ Cette capacité du discours de la personne d'engendrer de lui-même ses conditions de production, corrobore les dires de Stefan Zweig, qui parle de « la machine » concernant un aspect du processus d'écriture qui le dépossédait.

configuration à un ensemble de choses afin de saisir le symbolique. Comme nous le verrons, Lacan va partir de la machine en tant qu'occurrence afin d'en comprendre ce qui en fait l'essentialité. Ce n'est pas seulement un concept, puisque la conception de la machine aura une portée opératoire dans sa pensée. Elle n'est pas seulement un énoncé mais une potentialité énonciative. En prenant ouvrage sur la pensée deleuzienne²⁸⁶, nous dirions qu'elle permet donc par une autre problématisation de redistribuer les singularités, les concepts clefs de la psychanalyse, pour ré-agencer le discours afin de changer les règles de production du sens, à savoir qu'un autre sens soit possible.

D'où la place particulière de la théorie de la machine dans l'oeuvre de Lacan, comme le montre l'organisation de ses *Ecrits*, elle ouvre et ferme le discours. Dans son « Introduction », Lacan affirme que commencer par le texte sur « Le séminaire sur « La Lettre volée » » est intentionnel :

« Nous lui [le lecteur] aménageons un palier dans notre style, en donnant à la Lettre volée le privilège d'ouvrir leur suite en dépit de la diachronie de celle-ci.

A ce lecteur de rendre à la lettre en question, au-delà de ceux qui firent un jour son adresse, cela même qu'il y trouvera pour mot de la fin : sa destination. A savoir le message de Poe déchiffré et revenant de lui, lecteur, à ce qu'à le lire, il se dise n'être pas plus feint que la vérité quand elle habite, la fiction.

Ce « vol de la lettre », on le dira la parodie de notre discours : soit qu'on s'en tienne à l'étymologie qui indique un accompagnement et implique la préséance du trajet parodié ; soit qu'à rendre le terme à son emploi commun, on en voie conjurée l'ombre même du maître à penser, pour obtenir l'effet que nous lui préférons.

The rape of the clock, le vol de la boucle, le titre ici s'évoque du poème où Pope, par la grâce de la parodie, ravit, lui à l'épopée, le trait secret de son enjeu de dérision.

Notre tâche ramène cette boucle charmante au sens topologique qu'aurait le mot : nœud dont un trajet se ferme de son redoublement renversé, - soit tel que récemment nous l'avons promu à soutenir la structure du sujet.

Car nous déchiffrons ici en la fiction de Poe, si puissante, au sens

²⁸⁶ Nous renvoyons ici à la notion de problématisation que Gilles Deleuze développe dans sa *Logique du sens*.

mathématique du terme, cette division où le sujet se vérifie de ce qu'un objet la traverse sans qu'ils se pénètrent en rien, laquelle est au principe de ce qui se lève à la fin de ce recueil sous le nom d'objet a (à lire : petit a).

C'est l'objet qui répond à la question sur le style, que nous posons d'entrée de jeu.²⁸⁷»

Comme il l'affirme la théorie de la machine, qu'il explicitera à travers la « Lettre volée » d'Edgar Poe, n'est pas seulement le point de départ, c'est le point où se resserre le nœud, c'est aussi le point d'arrivée renversée. C'est le point d'une reprise. Le lecteur devant partir de cette théorie pour finir sur la reprise de cette théorie renversée. C'est le chemin de la machine à l'objet *a*, ce dernier en étant le bouquet renversé. Ici, se joue la différence entre une théorie et l'effet d'un discours, puisqu'il définit « comme *effet* d'un discours » la théorie qui ne « recouvrirait » pas « quelque chose qui, à un moment donné, deviendrait apparent.²⁸⁸ » La machine est avant tout effet d'un discours. De plus, comme nous l'avons vu toute *théoria* psychanalytique renvoie, d'après Milner, à l'équation des sujets, or nous verrons que la machine sera l'origine de cette mise en équation, point d'où le discours de Lacan peut-être pensable sans devenir un système. La machine participe à sa position épistémologique²⁸⁹, puisqu'elle permet de différencier le moi du sujet :

« Ce que j'énonce du sujet comme effet lui-même du discours rend absolument exclu que le mien se fasse système. Tout au contraire ce qui de ce discours fait la difficulté, c'est d'indiquer par son procès même comment il est lui-même commandé, c'est d'indiquer par une subordination du sujet psychanalytique, dont je me fais ici le support, ce qui le commande et qui tient à tout le savoir.²⁹⁰ »

Une analyse de la théorie de la machine chez Lacan ne saurait pas se contenter d'une saisie de cette notion dans l'oeuvre de Lacan mais exige, bel et bien, de discourir sur la particularité qu'il apporte à la conception de la machine. En ce sens que cette théorie serait à la fois le point d'entrée, la

²⁸⁷ Lacan Jacques, « Ouverture de ce recueil », *Ecrits*, op. cit., pp.9-10.

²⁸⁸ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI*, op. cit., p.46.

²⁸⁹ Position épistémologique qui d'après Lacan est la plus identique à celle qu'il tente d'occuper. *Ibid*, p.48.

²⁹⁰ *Ibid*, p.48.

machine, et de sortie, l'objet a , de l'oeuvre de Lacan. Par conséquent, il est essentiel d'analyser la machine en tant que paradigme, pour déployer aussi bien la théorie de la machine et l'effet d'un discours, qu'est la machine à écrire de Jacques Lacan, afin d'ouvrir sur l'interrogation : cette théorie est-elle une ontologie ou une phénoménologie de la machine ? Autrement dit, Lacan se servant de la machine comme moyen pour penser le symbolique, ne fait-il que déployer ses conséquences sur le symbolique et l'homme (phénoménologie) ou va-t-il jusqu'à une saisie de l'essence de la machine (ontologie), qui par effets collatéraux donnerait son assise à un syncrétisme de conceptions ? Nous renverrions alors à ce qu'il avouait justement vouloir éviter, une métaphysique, une « flousophie²⁹¹ ». La théorie étant pour lui un fourvoiement, proposant plutôt une algèbre, puisqu'elle est toujours une tentative de combler le manque de signifiant du grand Autre :

« La théorie ou plutôt le ressassement qui porte ce nom et qui est si variable en ses énoncés qu'il semble parfois que seule son insipidité y maintienne un facteur commun, n'est que le remplissage du lieu où une carence se démontre, sans qu'on sache même la formuler.

Nous tentons une algèbre qui répondrait, à la place ainsi définie, à ce qu'effectue pour sa part la sorte de logique qu'on appelle symbolique : quand de la pratique mathématique elle fixe ses droits.²⁹² »

S'il ne s'agit pas d'une théorie mais d'une algèbre, c'est-à-dire de la production de sens à partir d'agencement de symboles pures que seraient les mathèmes, ce phénomène même d'algèbre, que Lacan tente justement de démontrer grâce à la machine, fait de cette dernière un anté-réfléchi. Et par là-même, une grille de lecture des écrits freudiens qui permet, bien que Lacan ne l'abordera pas, de jeter un pont entre *l'Esquisse d'une psychologie scientifique* et *L'homme-moïse et la religion monothéiste*, qui transcendera tout l'oeuvre de Freud, en resserrant l'entrelacement existant entre les

²⁹¹ Lacan Jacques, « Du sujet enfin en question », op. cit., p.231

²⁹² *Ibid*, p.231

recherches esthétique-psychanalytique²⁹³, anthropologico-psychanalytique²⁹⁴ et psychopathologico-psychanalytique²⁹⁵ de ce dernier²⁹⁶. En effet, la notion de machine en permettant de se détacher du paradigme psychophysologique donnerait-elle à ce dernier ouvrage de Freud sa place de fin ? Par conséquent, la machine de Lacan est dans son extraterritorialité (pour les autres disciplines) une théorie et dans sa territorialité (pour la psychanalyse) une algèbre, ce que nous appellerons un paradigme. La machine de Lacan est donc à la fois une conception de la notion de machine et le procès même de production du sens dans son oeuvre. Elle est à la fois épistémologique et psychanalytique, à l'intersection de la pratique et de la théorie. D'ailleurs, comme le montre l'exemple de Simondon dans *Du mode d'existence des objets techniques*, c'est le principe de la machine, en tant qu'objet technique, de remettre en cause l'opposition entre la pratique et la théorie, la contemplation et l'action. Reprenant l'opposition entre le travail et la *skholè*, il dit qu'il semble que

« cette opposition entre l'action et la contemplation, entre l'immuable et le mouvant, doit cesser devant l'introduction de l'opération technique dans la pensée philosophique comme terrain de réflexion et même comme paradigme.²⁹⁷ »

Alors que Simondon était en train de théoriser cela dans sa thèse, Lacan trouva dans l'objet technique, au sens de Simondon, une même remise en question de l'opposition entre pratique et théorique que dans la psychanalyse. Lacan a pressenti, par son analyse de la *théorie des jeux*, ce rapport particulier entre l'objet et la pensée à l'oeuvre dans la cybernétique,

²⁹³ Nous renvoyons pour être succinct à *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Le délire et le rêve dans la Gradiva de W. Jensen, Le moïse de Michel-Ange, Le mot d'esprit dans sa relation à l'inconscient, L'inquiétante étrangeté, ...*

²⁹⁴ Nous renvoyons pour être succinct à *Totem et tabou, L'avenir d'une illusion, Le malaise dans la culture, ...*

²⁹⁵ Nous renvoyons pour être succinct à *Etudes sur l'hystérie, L'interprétation du rêve, Cinq psychanalyses, ...*

²⁹⁶ Ici nous insistons sur le terme d'entrelacement, car nous différencions ces axes seulement pour renvoyer justement à ce à quoi s'oppose la lecture de l'oeuvre freudien par la théorie de la machine lacanienne, c'est-à-dire à leur dichotomie.

²⁹⁷ Simondon Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, éd. Aubier, 1958, p.347.

que Mathieu Triclot nomme de "phénoménotechnique"; notion qu'il élabore à partir du « rationalisme appliqué » de Gaston Bachelard. Selon Bachelard les produits de la science seraient des objets mixtes, abstraits et concrets, des relations mathématiques devenues choses²⁹⁸. Pour Triclot, il serait question, pour la cybernétique, d'objets techniques qui existent grâce à un ensemble théorique les rendant possibles, et qui questionnent en même temps cet ensemble, « qui l'excèdent ou le mettent en crise par leurs comportements imprévisibles, leurs échecs, les frottements, les oscillations et les bugs²⁹⁹ ». La cybernétique est

« une science qui n'a jamais eu simplement pour objet de représenter le monde, mais de transformer et de produire un monde à son image. La cybernétique manifeste un type d'alliance entre la théorie et la pratique, la représentation et l'intervention, qui ne peut être esquivé en ce cas, et qui est sans doute un des traits déterminants des sciences contemporaines. »

La position du cybernéticien renverrait à une perspective constructiviste et une position réaliste. Si la cybernétique construit la notion d'information, pour autant cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas une réalité comme de l'information, que ce soit un pur jeu de langage. C'est cela que Triclot nomme le *réalisme phénoménotechnique*. Pour cette raison, il affirme que "nous vivons dans un monde cybernétique, mais sans cybernétique³⁰⁰" car la machine cybernétique n'a jamais été une notion purement abstraite. Elle est aux confins de notre rapport au monde, catalyseur de ce dernier, et pour cette raison intéressera Lacan.

La notion de machine évoluera sans se contredire tout au long du Séminaire de Lacan, et se retrouve, malgré les changements qu'il opère entre son premier et deuxième enseignement, à la même place. C'est son corrélat, l'appareil qui évoluera pour prendre une nouvelle extension³⁰¹ au *Séminaire XX*. Cette notion de machine prend réellement place dans le

²⁹⁸ Bachelard Gaston, *Le Rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1998 (1949), p.109.

²⁹⁹ Triclot Mathieu, *Le moment cybernétique, La constitution de la notion d'information*, coll. Milieux, éd. Champ Vallon, Seyssel, 2008, p.8.

³⁰⁰ *Ibid*, p.9.

³⁰¹ Ici nous renvoyons à la logique de Port-Royal, selon laquelle un concept à une compréhension et une extension.

deuxième séminaire où Lacan va développer deux machines. Celle désignée par Freud, la machine à rêver, et celle présente en filigrane de ce texte, la machine persistante. La première émerge de la comparaison entre le fonctionnement de l'inconscient et la machine, c'est la machine à rêver. Tandis que la deuxième provient d'un calquage du fonctionnement de la mémoire de l'ordinateur à l'inconscient, c'est la machine persistante. Deux fonctions moïques leur correspondent : la restitution par la machine à rêver, et la répétition par la machine persistante. En prenant le texte à rebours la notion de symbolique s'impose comme grille de lecture, d'une seule et même machine, comme l'affirme Lacan : « vous verrez la machine à rêver rejoindre cette machine dont je vous évoquais tout à l'heure le schéma à propos du discours de l'autre, et beaucoup d'autres.³⁰² » Ce qui sera confirmé par la machine électronique qu'il constituera dans ses *Ecrits*³⁰³. De là se développeront plusieurs machines qui ne seront que différents versants de la machine restitutive : la machine à rêver, la machine électronique, la machine hydraulique, la machine placentaire,... Et, en prenant au pied de la lettre l'exhortation de Lacan de retour sur son propre enseignement, nous verrons qu'à la fois l'opération de forage –, que constitue sa première conceptualisation de la machine, lors du deuxième séminaire,– et de description –, par la machine électronique,– seront précisés par l'évolution des concepts qui lui sont adjacents. Par exemple, comme « théorie du jeu³⁰⁴ » d'où elle émerge, comme logique du signifiant, dans les « mécanismes de l'inconscient³⁰⁵ »,... Subséquemment, dans une sorte de danse des machines, celle de Lacan sera une sorte de machine des machines³⁰⁶, en ce sens qu'une machine ne cessera de venir en englober une autre. Une machine débouchera sur une autre, chaque machine étant la

³⁰² Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.123.

³⁰³ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, pp.11-61.

³⁰⁴ Charraud nathalie, *Lacan et les mathématiques, op. cit.*

³⁰⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*, p.196.

³⁰⁶ Nous jouons ici sur le fait que ce qu'il nommera la machine sera la *machine universelle* soit une machine d'une machine.

logique d'une autre. Il y a tout d'abord la machine stratégique, issue de la théorie cybernétique du jeu, la *théorie des jeux*, de là il met en place une notion de machine cybernéticienne, qui lui permet de lire la machine à rêver de Freud, qui est une rupture avec l'appareil mécaniste qu'était l'appareil psychique postérieur à la *Traumdeutung*. Il y a aussi la machine en tant qu'automate, que nous pouvons différencier comme un appareil à partir du deuxième séminaire où ce dernier est la réification d'une machine. Ainsi, tout au long de son Séminaire, il va différencier la machine cybernétique de ses réalisations, les appareils, comme cela sera affirmé dans le vingtième séminaire. De cette manière, il va conceptualiser la machine persistante, dont il montrera le fonctionnement dans son article sur « La Lettre volée », qui dialectisera les apories à l'oeuvre dans les interprétations des textes freudiens, en dialectisant la « machine à rêver » et « les machines stratégiques », en reprenant la notion de « machine universelle » de Turing. Il développera la dimension corporelle de celle-ci dans le dixième séminaire, ce qui lui permettra dans son vingtième séminaire de lui donner une place dans la dialectique du plaisir et de la jouissance. Une dernière inflexion aurait sans doute été donnée à la machine lors du dernier séminaire sur la topologie et le temps, comme le montre l'intervention de Vappereau, mais cela restera en suspens.

Chapitre II

Turing et Claude Lévi-Strauss : la *machine universelle*

« Ces choses que je dis, que je vais dire, si je peux, ne sont plus, ou pas encore, ou ne furent jamais, ou ne seront jamais, ou si elles furent, ou si elles sont, ou si elles seront, ne furent pas ici, ne sont pas ici, ne seront pas ici, mais ailleurs. Mais moi je suis ici. [...] Et le plus simple est de dire que ce que je dis, ce que je dirai, si je peux, se rapporte à l'endroit où je suis, à moi qui y suis, malgré l'impossibilité où je suis d'y penser, d'en parler, à cause de la nécessité où je suis d'en parler, donc d'y penser peut-être un peu. [...] Je ne dirai plus moi, je ne le dirai plus jamais, c'est trop bête. [...] Ça ne changera rien. Il n'y a que moi, moi qui ne suis pas, là où je suis. [...] Mais le moyen de réfléchir et de parler à la fois, de réfléchir à ce qu'on a dit, dit, pourra dire, tout en disant, on réfléchit à n'importe quoi, on dit n'importe quoi, plus ou moins, on se fait des reproches mal fondés, sans pouvoir y répondre, il s'agit tout de suite d'autre chose, c'est pour ça qu'ils répètent toujours la même chose, la même litanie, celle qu'ils savent par cœur, c'est pour essayer de réfléchir à autre chose, pendant ce temps, au moyen de dire autre chose que toujours la même chose, toujours mal toujours la même mauvaise chose, ils ne trouvent pas, ils ne trouvent pas autre chose à dire que ce qui les empêche de trouver... »
Samuel Beckett, *L'innommable*, 1949.

II De la machine universelle de Turing à celle de Lacan, en passant par l'appareil psychique freudien

A. Une lecture cybernéticienne de l'appareil psychique freudien ?

Nul n'est besoin de rappeler le point d'honneur que Lacan mit à l'équarrissement de la psychanalyse des pratiques et discours fondés sur l'ego, ce que certains purent appeler l'ego psychologie. Il n'est qu'à lire quelques pages de ses *Ecrits* pour que s'illustre les nombreuses occurrences dépréciatives proférées à son égard, pavant le cheminement de la pensée de Lacan sur la formation de l'analyste. La machine sera sans nul doute le moyen pour Lacan d'initier une lecture cybernéticienne des textes freudiens renversant les présupposés fondements phylogénétiques, et surtout psychogénétiques, qui firent passer le spectre du moi pour le sujet. Comme

nous l'avons vu avec le dilemme des prisonniers, Lacan va déployer tous les enjeux symboliques de l'intersubjectivité, qu'il a fait émerger de l'approche phénoménologique du regard de Sartre. Comme le montre Clotilde Leguil, Lacan va aussi s'appuyer sur la lecture de *La transcendance de l'ego* de Sartre, qui va lui permettre de saisir le statut d'objet de l'ego, qu'il va, comme pour l'intersubjectivité, dépasser par l'introduction de la dimension symbolique :

« Si Sartre révélait le statut d'objet de l'ego, c'était pour le dévaluer au regard de l'être de la conscience ou de son néant d'être ; à son tour, Lacan dénonce l'inertie imaginaire de l'ego, pour le dévaluer, mais au regard de l'être même de l'inconscient qu'il définit comme un sujet non substantiel, un sujet de la parole, purement symbolique.³⁰⁷ »Lacan verra dans la cybernétique une ouverture possible vers ce pas de plus. Cette lecture audacieuse Lacan, nécessite pour en comprendre tous les enjeux de croiser l'avènement de la machine de Turing avec celui de l'appareil psychique topique. Il est nécessaire de passer par les écrits freudiens pour analyser la façon dont les opacités et nœuds problématiques, que Lacan y trouvera, seront dénoués par sa lecture de la machine cybernétique. Cependant une opacité doit être éclaircie dès à présent car par cette opération, que nous voulons pédagogique, nous infléchissons le lecteur à imaginer que Lacan ferait seulement une lecture cybernéticienne des textes freudiens, – ce qu'un recours à sa biographie confirmerait peut-être, – alors qu'il s'agit d'un entrelacement entre une lecture freudienne des textes cybernétiques et une lecture cybernéticienne des textes de Freud. Il nous ait donc apparu préférable de suivre la chronologie des textes, tout en montrant l'influence sur Lacan de la cybernétique à travers la *théorie des jeux*, et la possibilité, qu'elle lui offre, dans sa lecture de Freud d'un autre point de vue. En un mot, la notion cybernétique de machine lui permettra de dialectiser les problématiques du stade du miroir et du temps logique, à travers l'influence

³⁰⁷ Leguil Clotilde, *Sartre avec Lacan : Corrélation antinomique, liaison dangereuse*, op. cit., p.85.

des structures symboliques (*théorie des jeux*) dans la prise de l'imaginaire sur la constitution du sujet (stade du miroir). C'est seulement en raison du dépassement du sujet par la structure symbolique qu'existe une prise de l'imaginaire. Réciproquement, c'est seulement en raison d'une prise de l'imaginaire sur le sujet qu'il peut y avoir une structure symbolique. C'est ce que nous avons abordé avec la réalisation sur un plan imaginaire de la « commune mesure », et sa nécessité dans le mouvement logique, pour qu'il y ait fondation de son propre être, de sa place dans le symbolique et donc dans le groupe. En raison de l'inexistence de différences entre l'individuel et le collectif pour Lacan, au sens qu'ils sont tous deux en rapport au signifiant. Cela revient à dire que son écrit sur le stade du miroir –, où il fonde la dimension essentiellement imaginaire du moi mais surtout introduit l'importance de la dimension symbolique du sujet, notamment par son utilisation de la notion lévi-straussienne alors contemporaine de « fonction symbolique »³⁰⁸,– et celui sur le temps logique –, où il démontre l'appartenance à la logique de ce même processus d'identification, autrement dit la dimension imaginaire de tout mouvement logique,– fondent la nécessité de l'entrelacement entre le symbolique et l'imaginaire. Ce qu'il développa dans son premier séminaire par l'affirmation de la nécessité de la fonction symbolique lors du stade du miroir. De là, lors de son second séminaire, il pourra aborder la notion de moi dans sa dimension symbolique. Pour cette raison, si le texte sur le stade du miroir semble nécessaire à la lecture du premier séminaire, c'est celui du temps logique qui l'est pour le deuxième. Saisir qu'à travers le balai des machines qu'il nous propose, il est ici question d'une théorie de la machine, qui est le radeau de sauvetage du psychanalyste dans les eaux troubles de la lecture de la machine comme une simple allégorie, c'est comprendre qu'il s'agit ici d'un anté-réfléchi s'attachant à déployer synchroniquement des problématiques sur deux plans. La théorie de la machine permet de dénouer

³⁰⁸ Voir à ce propos la filiation conceptuelle historiciste qu'en fait Zafiroopoulos Markos, *Lacan et Lévi-Strauss : ou le retour à Freud 1951-1957, op. cit.*, 2003.

un nœud critique³⁰⁹ afférant à différents champs disciplinaires, notamment la philosophie et la psychanalyse³¹⁰. Dans le champ philosophique, c'est la question de la réminiscence et du centre de l'individu qu'il dénouera par la notion de machine, lui permettant d'éloigner la pratique psychanalytique des références platoniciennes pour mieux la rapprocher des textes aristotéliens. Ce qui lui permettra sur le plan métapsychologique de reprendre la notion d'ego pour faire émerger des textes freudiens les principes du *Ich* et les problématiques qui lui sont relatives, anéantissant toute *praxis* fondée sur le moi. Elle lui permettra, après avoir montré l'importance de l'imaginaire dans l'avènement du sujet, d'analyser la fonction symbolique à l'oeuvre dans les limbes de celui-ci et dans la capacité du sujet à produire du sens, pour, dans le séminaire suivant, à savoir le troisième, élaborer le mécanisme psychotique non plus comme rapport à la réalité, comme matérialité, comme la dérive de la psychanalyse l'avait interprété, mais comme rapport à la nécessité, l'*Ανάγκη*³¹¹ et donc dans son rôle pour la production du sens, avec le terme de forclusion. La psychose n'est plus la mise en jeu d'un plaisir, primaire ou non, se refusant à accepter la réalité mais une question de rapport à la fonction symbolique, plus exactement la possibilité de place laissée à l'individu par une chaîne symbolique qui le dépasse. Ce qui revient à dire, comme nous l'avons vu

³⁰⁹ C'est-à-dire un entrelacement de différents plans problématiques.

³¹⁰ Bien que ce ne soit pas l'enjeu de nos propos, nous pourrions même défendre que la théorie de la machine, permet à Lacan de faire véritablement entrer dans le champs de la philosophie la conception du sujet de la psychanalyse, en rompant totalement avec les filiations conceptuelles établies jusqu'alors à travers la physiologie allant de Schopenhauer en passant par Nietzsche pour arriver à l'inconscient freudien. En ce sens qu'il ne s'agit plus d'un sujet brisé chez Freud qui participerait à l'avènement du sujet moderne, comme l'histoire des idées se plaît aussi promptement à la penser, mais le sujet décentré.

³¹¹ A savoir l'*anagkê* grecque : « la nécessité qui s'impose », « la contrainte physique », « l'ordre des dieux ». Comme l'explique Freud dans « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose » (1924), *op. cit.*, p.301. C'est la rébellion non pas seulement contre le monde extérieur, ou le déplaisir, mais aussi contre la nécessité réelle. Terme éminemment complexe, comme le montre l'analyse du vers 273 de l'*Ulysse* d'Homère, qui renvoie généralement à la contrainte physique ou à l'ordre des dieux, et peut alors prendre le sens d'obligation morale. L'*anagkê* renvoie à la nécessité transcendante au sujet qui s'impose à lui, et non pas seulement physique.

avec le dilemme des prisonniers, à pouvoir prendre sa place dans la structure en saisissant en un « instant du regard », le « temps pour comprendre » le « moment de conclure » ou, plus simplement, à saisir à temps sa place malgré la hâte conséquente à la dichotomie entre l'éternité du symbolique et la nécessité du temps fini.

1. La machine stratégique : de la *théorie des jeux* à Turing

Dans la *théorie des jeux*, l'intérêt de Lacan se porte sur les conséquences herméneutiques pour le sujet en tant qu'*ὑποκείμενον* (notion aristotélicienne d'*hupokeimenon*), – et par voie de conséquences leurs apports cliniques,– introduites par le remplacement d'un sujet, en tant que *subjectum*, par une machine. En effet, si le jeu est compris comme un code, une arborescence des possibilités comme nous l'avons vu avec l'arbre de Kuhn, ce qui revient à un traitement mathématique des stratégies, alors une machine peut jouer. Qu'elle différence cela introduira-t-il dans le mouvement logique du jeu ? En somme, l'opération essentielle de Lacan est après avoir affirmé le rôle essentiellement logique du processus d'identification dans le jeu, de se demander si celui-ci est suffisant au fondement du sujet. À l'anthropomorphisme de la machine, Lacan substitue celle du machinisme de l'homme, où le machinisme renvoie à la dimension proprement non-humaine de toute humanité. Ne serait-ce pas quelque chose du même ordre que la machine qui fonderait l'humanité de l'homme, s'il en est une ? Lacan en reprenant la conception cybernéticienne de la machine, tout en affirmant que sa machine ne fait qu'exemplifier les propos de Frege, n'est pas dupe de l'apport considérable de la pensée de ce dernier à la conceptualisation de la machine de ce courant. Pour cette raison, tout abord de la machine de Turing doit se faire par ce biais. Dans le deuxième séminaire, Lacan va revenir sur la *théorie des jeux* pour conceptualiser la notion de machine qui y est à l'oeuvre, grâce à celle développée par Turing. Alan Turing, considéré comme le père de l'informatique, est connu

pour ce que l'on appelle le « test de Turing », permettant d'analyser la capacité d'une machine à simuler la pensée humaine. Il s'intéressa à la machine pour répondre au problème posé par la philosophie moderne de l'*entscheidungsproblem*, terme allemand désignant « le problème de la décision ». Pendant l'antiquité, Aristote avait montré que tout raisonnement mathématique reposait sur des axiomes, soit les principes de base de la démonstration qui ne peuvent pas être démontrés. Sa *Métaphysique* montrait que les axiomes ne pouvaient pas être étudiés à travers les mathématiques mais seulement à travers la philosophie³¹². Au XVII^e siècle, après que Pascal ait pensé la logique comme un système déductif (fondé sur des notions et propositions primitives), Leibniz, se questionnant sur les énoncés mathématiques, va imaginer une machine capable d'opérations logiques sur des symboles. C'est le *calculus ratiocinator*. Il fonde un système logique donnant les bases de ce que nous nommerons plus tard un « langage formel », c'est la *lingua characterista universalis* (langue seulement écrite sans ambiguïté, la linguistique contemporaine dirait « désambiguïsée »). Il posera alors que tout système logique repose sur des axiomes. Au XX^e siècle Kurt Gödel ira plus loin encore. Il va énoncer le théorème de l'incomplétude, selon lequel, en plus de ses axiomes, tout système logique admet des propositions non vérifiables, ni infirmables ni confirmables, par le système même. C'est le fondement de l'*entscheidungsproblem*, traduit aussi par « problème de calculabilité », puisqu'à travers la décidabilité on renvoie à la possibilité algorithmique de calculer les prédicats égalitaires du premier ordre, soit l'ensemble des énoncés universellement valides permettant le système logique. À l'instar d'Alonzo Church, Turing va reprendre le théorème de l'incomplétude, ainsi qu'une grande part des méthodes de Gödel, en imaginant une « machine universelle » dans son article sur la calculabilité des nombres de 1936 : *« On Computable Numbers with an Application to the*

³¹² Aristote, *Métaphysique*, Γ, 3 et 4, Paris, coll. Librairie philosophique, éd. Vrin, 1991, trad. (grec ancien) J. Tricot, pp.119-138.

Entscheidungsproblem »³¹³. Comme l'avait fait Descartes avec l'hypothèse de la nécessité de la réduction de l'homme à une machine, pour fonder une quelconque connaissance sur le fonctionnement du corps humain³¹⁴, Alan Turing, dans ses différents articles, va fonder la nécessité du recours à une machine pour discriminer la limite de la raison humaine en terme d'algèbre (ou d'arithmétique). Il commence alors son article sur la calculabilité des nombres par une opération critique sur les limites de la raison humaine. Il démontre que ce qui détermine la calculabilité d'un nombre ne serait pas une nécessité mathématique, à savoir une nécessité résurgente des calculs, mais les limites de la capacité mémorielle humaine. Il va alors faire l'hypothèse de la nécessité d'une machine à calculer semblable à l'esprit humain, puisqu'elle sera douée d'état d'esprit, et tenter d'analyser l'« état d'esprit de la calculatrice ».

Reprenant les principes du fondement d'un métalangage [*Darlegungssprache*] de l'idéographie fregéenne nécessaire à l'arithmétique, il pose qu'elle doit fonctionner sur des opérations simples³¹⁵. Une « opération simple [...] ne modifie pas plus d'un symbole » et toute opération sera divisible en opérations de ce type. Une machine est alors une bande linéaire de symboles successifs. Une opération correspond alors à un espace pouvant être occupé par un symbole. En d'autres termes le découpage d'une linéarité en coupe définissant des places permet la successivité, celle-ci portant en elle-même un sens : celui de l'ordre des opérations. Conditionnant alors deux types d'opérations possible qui constituent les opérations simples : soit en un changement du symbole de la place, soit en un changement d'une place à une autre. Et « certains de ces

³¹³ L'article est traduit en français dans : Turing Alan, Girard Jean-Yves, *La machine de Turing*, coll. Sources du Savoir Seuil, éd. Seuil, Paris, 1995, trad. (anglais) J. Basch et P. Blanchard, pp.47-104.

³¹⁴ Descartes René, « Traité de l'homme », in *Œuvres philosophiques*, t.I, 1618-1637, collection « Classiques garnier », édition Bordas, Paris, 1988.

³¹⁵ Frege Gotlob, « Que la science justifie le recours à une idéographie », in *Ecrits logiques et philosophiques*, coll. « Points Essais », éd. Seuil, 1971, Paris, trad. (Allemand) Claude Imbert, pp.63-69.

changements impliquent nécessairement un changement d'état d'esprit » de la machine. Ainsi, « l'opération effectuée dépend [...] de l'état d'esprit de la calculatrice et des symboles observés. En particulier, ils déterminent l'état d'esprit de la calculatrice après l'opération ». Ces états d'esprit correspondent à une « note d'instructions » qui est une « table de comportements ». La machine est alors le procédé qui réalise le processus de corrélation dans le temps entre les opérations simples, les symboles et les comportements de la table dans la calculatrice, ce qu'il appelle une « machine-a »³¹⁶. D'où il est nécessaire que la machine soit constituée d'une bande de papier (c'est la linéarité de symboles successifs), d'une tête et d'une table. Il l'appelle la « machine universelle », terme que reprendra Lacan.

« Dans tous les cas, l'opération est déterminée par la table de comportement de la machine qui, dans ce cas, est une série d'états-m symbolisés par une lettre. Selon l'état-m, la machine réagira différemment à chacun des symboles...³¹⁷ » Cette table fait correspondre à un état un symbole, une action et un nouvel état, c'est-à-dire qu'en fonction d'un symbole l'état de la machine changera, autrement dit il y aura une nouvelle action permettant le passage à un nouvel état. Bien que commençant avec un système décimal, Turing lui préférera l'utilisation du système binaire, permettant l'application de l'algèbre de Boole. Par exemple, pour générer une suite infinie de 0 alternant avec des 1, Turing donne le tableau suivant :

Etat-mSymbole	Action	Nouvel état-m	
A	blanc	Imprimer 0 ; déplacement d'un carré vers la droite	B
B	blanc	Déplacement d'un carré vers la droite	C

³¹⁶ Turing Alan, Girard Jean-Yves, *La machine de Turing*, coll. Sources du Savoir Seuil, éd. Seuil, Paris, 1995, trad. (anglais) J. Basch et P. Blanchard, p.52.

³¹⁷ Leavitt David, *Alan Turing, L'homme qui inventa l'informatique*, éd. Dunod, Paris, 2007, trad. (anglais) J. Ramonet, p. 64.

C	blanc	Imprimer 1 ; déplacement d'un carré vers la droite	D
D	blanc	Déplacement d'un carré vers la droite	A

Cela se traduit par le fait que face à une place vide, la machine devra imprimer « 0 » puis se déplacer à la place suivante, là il y a encore déplacement à la place suivante et inscription de « 1 », puis déplacement à la suivante et à nouveau un déplacement à la suivante, pour recommencer l'opération dès le départ. Nous obtenons alors une suite de places telles que : place occupée par un « 0 », place vide³¹⁸, place occupée par « 1 », place vide, place occupée par un « 0 », *ad libitum*. Sans rentrer dans les détails des symboles permettant le démarrage de la séquence, sa fin, etc., nous pouvons comprendre ici la complexité de la conception de Turing. La machine consiste en ce cas, comme le remarque Leavitt, en un algorithme qui est une équation du premier degré : $y = x + 1$.

« Ces deux machines de Turing sont relativement élémentaires. En fait, l'idée principale de Turing est qu'il existe une machine et la table de comportement spécifique associée permettant de coder n'importe quel algorithme. On pourrait définir chacune de ces machines de Turing grâce à sa table de comportement, dont la complexité dépendrait de celle de l'algorithme en question.³¹⁹ »

Grâce au « livre de règles », soit la table des comportements, il est possible que le contrôle reçoive des informations modifiant son propre comportement. En effet, le contrôle a pour principe de suivre un ordre linéaire, à savoir « les instructions à exécuter dans l'ordre des positions dans lesquelles elles sont rangées³²⁰ ». Cependant une instruction peut lui demander d'aller directement à une position postérieure ou de retourner à

³¹⁸ Pour Turing les places laissées vides ont une importance cruciale, et il affirme qu'il faut les différencier : « Il est pratique d'inscrire les chiffres en sautant une case sur deux, et je me plierai toujours à cette convention. J'appellerai ces cases les C-cases, et les cases sautées les E-cases, ces dernières étant les seules à pouvoir être effacées. » Alan Turing, « Théorie des nombres calculables, suivies d'une application au problème de la décision », in Turing Alan, Girard Jean-Yves, *La machine de Turing, op. cit.*, pp.56-57.

³¹⁹ Leavitt D., *op. cit.*, p. 74.

³²⁰ Turing Alan, « Machine à calculer et intelligence », in Aline Pélissier, Alain Tête, (Dir.), *Sciences cognitives textes fondateurs (1943-1950)*, 1995, coll. Psychologie et sciences de la pensée, éd. P.U.F., Paris, p.260.

une position antérieure. Ce sont des instructions du type :

« « Maintenant, exécute l'instruction placée en position 5606 et continue à partir de là », ou, à nouveau : « Si la position 4505 contient 0, exécute ensuite l'instruction placée en 6707, sinon continue.

Ce dernier type d'instruction est très important parce qu'il rend possible la répétition d'une séquence d'opérations jusqu'à ce qu'une condition soit remplie ; mais, ce faisant, chaque répétition ne comporte aucune instruction nouvelle ; ce sont les mêmes à chaque répétition.³²¹ »

Autrement dit, cette possibilité permet de programmer ce que nous appelons maintenant une boucle, un *while* en C++, qui est une fonction booléenne. C'est aussi par ce geste qu'il est possible d'introduire la logique booléenne. Nous verrons que Lacan reprendra cette notion de boucle pour parler de persistance dans son apologue de la mémoire de la machine. La résistance dans le transfert se comprendrait alors comme une fonction booléenne. Ce serait une fonction logique et non plus une compulsion.

Pour résumer, la construction d'une machine nécessitent trois étapes essentielles. Premier aspect de la procédure : mettre en place un langage sans ambiguïté, à un symbole ne peut correspondre qu'un seul signifié. Deuxième aspect : définir des opérations simples, sorte d'unité permettant par composition de produire des opérations complexes. Troisième aspect : faire correspondre à chacune de ces opérations un symbole. La succession de ces symboles permettant de produire des opérations complexes, toute la manœuvre réside alors dans la prédiction des opérations complexes résultant d'une séquence d'opérations simples données. Si cette procédure renvoie aux théories de Frege, en revanche c'est la notion d'état de la machine qui va apporter toute son originalité à l'oeuvre de Turing. L'état étant un agencement particulier entre des opérations se déroulant dans le temps, alors il est temporel, non pas en ce qu'il est une succession à la façon des symboles mais qu'il introduit la notion complexe de l'avant et de l'après, de la successivité. C'est alors le déploiement du temps qui construit la singularité de cet agencement. La machine n'engendrera et ne recevra

³²¹ *Ibid*, p.260

pas les symboles de la même façon en fonction de cet état, ainsi non seulement un symbole à une action spécifique dans l'absolu mais aussi une action prise dans un ensemble particulier à un moment donné dans un agencement donné. En des termes plus cybernétiques, nous dirions que l'état change la modalité de l'*Input* et de l'*Output*. Ainsi chaque symbole aura la possibilité de faire de l'action une action autre à elle-même³²². Nous retrouvons tout simplement la notion de langue de la linguistique fonctionnaliste, à savoir la production d'une infinité de propositions à partir d'un nombre de règles et d'unités finis³²³. Comme le dit Turing :

« on dit que le numéro du carré traité, la suite complète de symboles sur la bande et l'état-m décrivent la *configuration complète* de la machine à cette étape. Les variations de la machine et de la bande entre les configurations complètes successives seront appelées *mouvement* de la machine³²⁴ »

La machine est donc une question de configuration, d'un état résultant d'une successivité. Ces changements de configuration sont des mouvements logiques. Comme nous l'avons vu, Lacan reprit tout cela dans son texte sur le temps logique, afin d'en questionner la dimension proprement philosophique, et interroger la psychanalyse par ce biais. Il fait de ce mouvement une modification d'un état de transition sans rupture de l'ordre de la durée (soit une temporalité ne se réduisant pas à la spatialité de l'espace parcouru), en d'autres termes il saisit que l'état de la machine n'est jamais à un instant pur, un instant *t*, mais est entre un avant et un après. C'est pour cette raison qu'il a été nécessaire pour l'informatique de créer le *bootage* (francisation du terme anglais *boot* se traduisant par « amorçage »), permettant de remettre la machine à un état zéro. Elle est alors à un instant pur. Ce qui n'était pas possible dans la machine de Turing, comme le montre la difficulté de déterminer la fin de l'opération, c'est-à-dire l'impossibilité que l'information contienne en elle-même sa

³²² Lacan désignera ce processus d'engendrement du symbolique par ses propres règles de gonflement du monde symbolique, comme nous le verrons.

³²³ Builtes Jean-Michel, *Manuel de linguistique descriptive : Le point de vue fonctionnaliste*, Paris, coll. « fac.linguistique », éd. « Nathan Université », 1998, p.225.

³²⁴ Cité par Leavitt, *op. cit.*, p.56.

propre fin. Cette fin du processus machinique, intéressera Lacan qui en fit une conséquence logique du mouvement. À chaque fois il faut imaginer une machine qui serait vierge de tout calcul et qui s'arrêterait on ne sait trop de quelle manière, puisque Turing ne conçoit pas cette fin. S'il imagine l'autonomie du signifiant en tant que capable de produire du sens indépendamment du signifié, en revanche il ne s'intéresse pas à ce que Lacan appellera l'« enflément » permanent qu'elle crée. Il n'est pas possible de limiter le fonctionnement du symbolique, de lui poser un début et une fin, son origine étant mythique, *Verwerfung*, pour reprendre les mots d'Hyppolite, car le sens pour la machine n'existe pas. Il y a seulement exactitude et toute sa production n'est pas exacte. C'est ici que la cybernétique rencontre le problème logique des non-êtres.

Cependant, la notion de « machine universelle » de Turing introduit, à la suite de Pascal et Babbage, une conception véritablement nouvelle de la machine³²⁵. Son principe n'est plus de simuler une action mécanique mais de simuler la logique propre à celle-ci, donc de simuler la simulation. La machine devient un simulacre à la deuxième puissance par la « machine universelle », grâce à la consubstantialité entre elle et ce qu'elle traite. Comme le dit Turing c'est une machine M' d'une machine M³²⁶. Elle aussi est une information et en ce sens n'est nulle part. C'est le paradoxe, que l'article de von Neumann³²⁷ entérinera³²⁸, de la transcendance de la machine, dont toute réalisation n'est qu'une réification. Suite à la réalisation

³²⁵ Daniel Andler (Dir.), *Introduction aux sciences cognitives*, coll. Folio/Essais, éd. Gallimard, Paris, 2004, p.26.

³²⁶ « Let us first suppose that we have a machine M' which will write down on the F-squares the successive complete configurations of M. » in Turing Alan Mathison, « On Computable Numbers with an Application to the *Entscheidungsproblem* » ; traduit par Julien Basch et Patrice Blanchard par « Supposons tout d'abord que nous disposons d'une machine M', qui inscrit dans les C-cases la suite des configurations complètes de M. » in Turing Alan, Girard Jean-Yves, *La machine de Turing*, op. cit., p. 66.

³²⁷ Jean-Pierre Dupuy, fait de la machine de von Neumann le deuxième temps fondateur de la pensée cognitive.

³²⁸ Jean-Pierre Dupuy, « Mécaniser l'humain », in *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, éd. La découverte, 1994, pp.41-45.

de l'*Electronic Numerical Integrator Analyser and Computer* (E.N.I.A.C.)³²⁹ à la *More School of Electrical Engeneering* de l'Université de Pennsylvanie en 1943, un rapport est demandé à von Neumann en vue de l'améliorer. Dans ce rapport, il émet l'idée qu'il est possible de séparer la conception de la machine à calculer de ses circuits en s'inspirant des travaux de McCulloch (neuropsychiatre) et Pitts (mathématicien). Ces derniers, par assimilation du cerveau à une machine³³⁰, en donnant « une base neuro-anatomique et neurophysiologique au jugement synthétique *a priori*³³¹ », avaient affirmé la similitude de la nature du fonctionnement de ce premier avec les objets qu'il traite. Dans son rapport³³², von Neumann prolongera ce qui était en germe chez Turing, « que l'on peut mettre au même niveau les règles de fonctionnement, les instructions – on dira plus tard le « programme » - et ce sur quoi elles portent : les données³³³ » en posant la différence que nous définissons de nos jours entre *Hardware*, « matériel », et *Software*, « logiciel », afin de construire une machine qui aurait une certaine indépendance par rapport à son *Hardware*. Cela grâce à ce que nous appelons désormais, « l'architecture de von Neumman »³³⁴,

³²⁹ Généralement traduit en français par « Analyseur d'intégrateur numérique électronique et ordinateur ».

³³⁰ Comme il le dit explicitement : « Plus nous apprenons de choses au sujet des organismes, plus nous sommes amenés à conclure qu'ils ne sont pas simplement analogues aux machines, mais qu'ils sont machines. » in McCulloch Warren, « *Mysterium Iniquitatis of Sinful Man Aspiring into the Place of God* », in *Embodiments of Mind*, The MIT Press, 1965, p.163 (trad. Jean-Pierre Dupuy).

³³¹ Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*, p.41

³³² De 1945, intitulé « First Draft of a Report on the EDVAC », consultable à l'U.R.L. suivante : <http://www.virtualtravelblog.net/wp/wp-content/media/2003-08-TheFirstDraft.pdf>

³³³ Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, *op. cit.*, p.62.

³³⁴ Cette architecture est constituée d'une seule mémoire pour les logiciels ainsi que les données, et se décompose en 4 parties :

- ≡ l'unité arithmétique et logique qui est celle où s'effectue les opérations ;
- ≡ l'unité de contrôle permettant de séquencer les opérations de la première unité ;
- ≡ la mémoire contenant à la fois les données et le programme (la séquence des opérations à effectuer sur les données), elle se divise en mémoire vive (les données en cours de fonctionnement) et mémoire de masse (données de base de la machine) ;
- ≡ et des dispositifs d'entrée-sortie permettant la communication avec

modélisée par d'autres, mais dont l'idée principale d'une mémoire unique pour les logiciels et les données lui revient. En d'autres termes, il est possible de programmer la table des comportements ainsi que la corrélation entre un symbole et une opération simple, corrélation qui est le fondement de la programmation. Cela n'est possible que par le passage au mode binaire puisque l'E.N.I.A.C. fonctionnait en mode décimal. Pour von Neuman cette idée a permis de matérialiser sa machine intitulée E.D.V.A.C. (*Electronic Discrete Variable Automatic Computer*), qui fonctionne de façon séquentielle. Alors que McCulloch ne faisait pas de différence entre automates naturels et artificiels, von Neumann va reprendre sa conception automatique des neurones afin de concevoir un automate artificiel mais en prenant en compte cette différence :

« C'est en comparant automates naturels et automates artificiels que von Neumann devait théoriser cette innovation. Les neurones sont extrêmement nombreux dans le cerveau et ils fonctionnent lentement : c'est l'organisation en parallèle qui optimise le traitement de l'information. En revanche, les composantes d'un ordinateur artificiel peuvent atteindre de très grandes vitesses et ils sont relativement peu nombreux : il faut les monter en série.³³⁵ »

L'E.D.V.A.C. est donc une machine dont le *Hardware* ne serait plus construit pour la réalisation des opérations permettant une tâche définie, soit une machine à la première puissance. Il permet de simuler une machine à la première puissance. Cette *machine universelle* est un deuxième type de machines, permettant le passage d'une machine mécaniste à une machine logique. C'est la rupture épistémologique qui fonde la cybernétique :

« Face à ce nouveau venu dans le monde matériel qu'est l'ordinateur, von Neumann adopte exactement la même attitude que ces derniers [McCulloch et Pitts] face au cerveau biologique : il en abstrait une machine logique – et, qui plus est, la même machine logique.³³⁶ »

Fort de « l'architecture de von Neumann » modélisant la conception de « machine universelle » de Turing, Lacan en saisira l'enjeu

l'extérieur.

³³⁵ Jean-Pierre Dupuy, *op. cit.*, p.63.

³³⁶ *Ibid*, p.62.

épistémologique car « par la cybernétique, le symbole s'incarne dans un appareil – avec lequel il ne se confond pas, l'appareil n'étant que son support. Et il s'y incarne d'une façon littéralement transsubjective³³⁷ ». Il définira ce moment comme le passage d'un appareil mécaniste à une machine logique, rupture qu'il retrouvera chez Sigmund Freud, comme nous le verrons. Ce concept de *machine universelle* lui éclaire la problématique des non-êtres, sous-jacente au structuralisme lévi-straussien, par la conception du sujet qu'elle fait émerger de la *théorie des jeux* grâce aux machines stratégiques. Notamment en lisant la place de la machine stratégique dans le jeu à l'aune de la confrontation de la conception philosophique de sujet à l'expérience analytique de la psychose, il montre les soubassements dans les problématiques des non-êtres de la question du sujet, pour tendre vers la notion de *machine universelle* qui lui permettra de mettre en évidence la spécificité de la notion d'appareil psychique freudien et son articulation au structuralisme lévi-straussien.

Les machines stratégiques, dont l'expression apparaît dans le second séminaire, issues de la cybernétique, sont des machines « capables de résoudre des problèmes logiques³³⁸ », dont les réponses se lisent à travers la correspondance ou la dissemblance, autres noms de l'exactitude, en affirmant qu'un « quod³³⁹ », terme que Lacan utilise pour désigner quelque chose contre lequel le sujet butte, « un qu'est-ce que c'est ?³⁴⁰ ». Ce n'est pas une réalité mais un symbole. En effet, pour Lacan c'est quelque chose en dehors de l'ordre perceptif et posant problème au sujet :

« Le sujet est précipité dans un affrontement avec quelque chose qui ne peut être aucunement confondu avec l'expérience quotidienne de la perception, quelque chose que nous pourrions nommer un id, et que nous appellerons simplement, pour ne pas faire de confusion, un *quod*, un qu'est-ce que c'est ?³⁴¹ »

³³⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.350.

³³⁸ *Ibid*, p.211.

³³⁹ *Ibid*, p.210.

³⁴⁰ *Ibid*.

³⁴¹ *Ibid*.

Quelque chose en elle est de l'ordre de ce « quod » du sujet, qui lui donne une image de lui d'un autre ordre, et c'est en cela qu'il « peut entièrement trouver sa réponse, son retour, son secret, son mystère, dans le symbole construit que nous représentent les machines modernes³⁴² ». Ainsi, en posant une question sur un « quod », la machine en démasque la dimension de symbole car elle est une machine à jouer, justement, parce qu'elle est du symbolique :

« En poussant un bouton, vous lui posez une question sur un *quod* qui est là dans votre main, et dont il s'agit de savoir ce que c'est. Cela vous indique déjà que ce n'est peut-être pas la réalité, ce *quod*, mais un symbole. C'est sur un symbole que vous posez une question à une machine dont la structure doit bien avoir quelque parenté avec l'ordre symbolique, et c'est justement en cela qu'elle est une machine à jouer, une machine stratégique.³⁴³ »

Elle est capable de faire le profil de la personne sans que le sujet en soit pour autant un autre pour elle. Ne connaissant pas la fatigue, elle peut calculer toutes les stratégies possibles, grâce au souvenir des coups précédents. En disant de la remémoration qu'elle est « groupement et succession d'événements symboliquement définis, pur symbole et succession engendrant à son tour une succession³⁴⁴ », Lacan intègre dans son discours la notion de mémoire de la machine développée par von Neumann. Il y verra un processus similaire à celui de la remémoration dans l'analyse : « Ce qui se passe dans la machine à ce niveau, pour ne parler que de celui-là, est analogue à la remémoration à quoi nous avons affaire dans l'analyse. En effet, la mémoire est ici le résultat d'intégrations. » Elle fonctionne après coup, répondant à la spécificité de la structure mémorielle symbolique qui est la fonction de remémoration. Elle est acéphale.

³⁴² *Ibid*, p.219

³⁴³ *Ibid*, p.215

³⁴⁴ *Ibid*.

2. La machine à rêver de la première période de la métapsychologie : une lecture cybernéticienne de Freud ?

a) Du système ψ aux topiques

Pour Maria Dalila Caplan-Arpin, il y a trois modèles concomitant de l'appareil psychique chez Sigmund Freud. Le modèle physique est le premier, il s'inspire des circuits de Kirchhoff (*Esquisse pour une psychologie scientifique* de 1895). Le deuxième, qui est mathématique, s'inspire quant à lui de Fourier en donnant une place centrale au principe de constance de Fouchner (*L'homme aux loups* de 1918). Le troisième est linguistique et s'inspire des couches de langages de Müller (*Etudes sur l'hystérie* de 1895, et *La science du rêve* de 1900)³⁴⁵. Lacan en revanche ne différenciait pas deux modèles mais deux conceptions. Le premier modèle correspond chez lui à la notion d'appareil, soit sa première conception, alors que les deux autres modèles correspondent à celle de machine. Ainsi, avec la notion de machine il n'est pas seulement question d'un modèle linguistique mais, en raison de la conception de la machine dont il s'agit, il est possible d'y voir un modèle linguistique, comme le fait Jean-Claude Milner³⁴⁶. Saisir l'entière influence cybernéticienne sur la pensée de Lacan il y a trois modèles concomitant de l'appareil psychique chez Sigmund Freud. Le modèle physique est le premier, il s'inspire des circuits de Kirchhoff (*Esquisse pour une psychologie scientifique* de 1895). Le deuxième, qui est mathématique, s'inspire quant à lui de Fourier en donnant une place centrale au principe de constance de Fouchner (*L'homme aux loups* de 1918). Le troisième est linguistique et s'inspire des couches de langages de Müller (*Etudes sur l'hystérie* de 1895, et *La science du rêve* de 1900)³⁴⁷. Lacan en revanche en différenciait non pas deux modèles mais

³⁴⁵ Caplan-Arpin Maria Dalila, « Figures de l'incroyance », Thèse de doctorat de Psychanalyse, Université Paris 8 Vincennes à Saint-Denis, soutenue le 20 octobre 2006, dirigée par Mme Marie-Hélène Brousse et M. Serge Cottet, p.24.

³⁴⁶ Milner Jean-Claude, « Linguistique et psychanalyse », in *Encyclopaedia Universalis* France, version 8, Paris, 2003.

³⁴⁷ Caplan-Arpin Maria Dalila, « Figures de l'incroyance », Thèse de doctorat de Psychanalyse, Université Paris 8 Vincennes à Saint-Denis, soutenue le 20 octobre 2006, dirigée par Mme Marie-Hélène Brousse et M. Serge Cottet, p.24.

deux conceptions. Le premier modèle correspond chez lui à la notion d'appareil, soit sa première conception, alors que les deux autres à celle de machine. Ainsi, avec la notion de machine il ne s'agit pas simplement d'un modèle linguistique mais, en raison de la conception de la machine dont il s'agit, il est possible d'y voir un modèle linguistique, comme le fait Jean-Claude Milner³⁴⁸. Prendre l'entièreté de l'influence cybernéticienne sur sa pensée, c'est avant tout sortir de la doxa d'un structuralisme lacanien réduisant sa lecture de Freud au conditionnement des plans de l'imaginaire, du réel et du symbolique, comme s'ils étaient *de facto*. Pour Lacan, la matérialité permet de différencier l'appareil de la machine, en ce que ce premier n'est qu'une matérialisation de cette deuxième ; comme l'ordinateur est un appareil de la machine cybernétique³⁴⁹. L'appareil psychique que propose Freud dans l'*Entwurf* est localisé, ici Lacan montre qu'il s'agit déjà d'un appareil psychique, tandis que dans la *Traumdeutung*, il va dématérialiser l'appareil. Cette opération prenant son origine dans sa *Contribution à la conception des aphasies*, où au cours de son état de l'art des zététiques de détermination neurologique des fonctions cognitives selon les principes de l'anatomopathologie, Freud va éprouver les deux principales hypothèses que sont celle de la correspondance d'une fonction à une localisation ponctuelle, – ce sont les aires comme celle pour le langage de Wernicke, – et celle d'une fonction à la connexion de ponctualités. En concluant que les fonctions cognitives ne se réduisent pas à des localités ou à leurs relations mais à des connexions complexes (hypothèse préfigurant ce qui sera nommé plus tard le connexionnisme, ou par certain le niveau sub-symbolique), la localisation, dans l'*Entwurf*, comme il l'explique prend déjà une importance moindre puisqu'elle sert principalement d'élément de

³⁴⁸ Milner Jean-Claude, « Linguistique et psychanalyse », in *Encyclopaedia Universalis* France, version 8, Paris, 2003.

³⁴⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, coll. « Champ freudien », éd. Seuil, 1975.

vérification de la théorie³⁵⁰, et se limite à une typologie de neurone³⁵¹ reposant sur des différences de flux au niveau intercellulaire, par l'action de ce qu'il nomme « les barrières de contact³⁵² ». C'est une typologie des points de contacts, qui aura une influence indéniable sur la poursuite de sa pensée. Sa taxinomie différenciant trois types de neurones, « le système φ », qui serait la substance grise de la moelle, éléments perméables ce sont les neurones percevant les stimuli exogènes, « le système ψ », qui serait la substance grise du cerveau, éléments imperméables, ce sont les neurones percevant les stimuli endogènes, et « le système ω » des neurones perceptifs, *Warnehmung*.

« Le système [ψ] pour autant que nous sachions, reste sans contact avec le monde extérieur. Il ne reçoit des quantités (Q) que des neurones φ , d'une part, et, d'autre part, des éléments cellulaires de l'intérieur du corps.³⁵³ »

Premièrement, un processus cognitif dépendra du chemin parcouru par une excitation dans le circuit de neurones constitués de points de contacts décidant du passage ou non de celle-ci. Comme le montre sa première figure, la « fig. 13 », l'excitation suivra un circuit entre les systèmes φ et ψ de neurones³⁵⁴. Deuxièmement, un processus cognitif, cette fois au niveau du moi procède à une inhibition par une procédure

³⁵⁰ Freud Sigmund, « Esquisse d'une psychologie scientifique », in *Naissance de la psychanalyse*, Paris, coll. Bibliothèque de psychanalyse, éd. P.U.F., 1956, trad. (allemand) A. Berman, p.323.

³⁵¹ Il parle de système de neurone, *ibid*, p.323.

³⁵² *Ibid*, p.318.

³⁵³ *Ibid*, p.324.

³⁵⁴ « Une excitation forte emprunte d'autres voies qu'une excitation faible. Par exemple, $Q\eta_1$ ne passe que par la voie I et transmet une fraction en ψ à un point terminal α . $Q\eta_2$ [c'est-à-dire une quantité deux fois plus forte que $Q\eta_1$] ne pas transférer une fraction double à α , mais sera capable de parcourir la voie II, plus étroite que I, et d'y ouvrir une deuxième terminaison ψ (en β). $Q\eta_3$ ouvrira la voie plus étroite et opérera la transmission à travers la terminaison γ (voir la figure). Ainsi, chaque voie φ sera débarrassée de sa charge et la quantité la *plus grande* en φ se manifestera par le fait que *plusieurs* neurones, au lieu d'un seul, se trouveront investis en ψ . Tous les investissements des divers neurones ψ peuvent en pareil cas être à peu près de même importance. Lorsque $Q\eta$ en φ produit une charge en ψ , alors $Q\eta_3$ se traduit par une charge en ψ I+ ψ 2+ ψ 3. Ainsi la *quantité* en φ se manifeste par une *complication* en ψ . » in Freud Sigmund, « Esquisse d'une psychologie scientifique », *op. cit.*, p.334.

successive d'actions en des points d'actions³⁵⁵, ainsi pour qu'une représentation atteigne la conscience, elle doit être activée, soit répondre à une opération binaire de passage ou barrière d'une excitation selon un circuit d'enchaînement de passages ou barrières, comme le montre la « fig. 14 ».

L'appareil psychique serait alors un circuit de neurone, dont la particularité résiderait dans la singularité de la distribution des différents neurones des différents systèmes, conditionnant alors les représentations et leurs agencements. Une fonction cognitive n'est plus le fait d'un élément mais d'un enchaînement de processus biologiques, qui par leur successivité constitueraient un processus. La succession des points de contacts et leurs actions conditionnent différents processus, et à un processus correspondrait alors un circuit dans les neurones. Une lecture contemporaine des schémas de l'appareil psychique³⁵⁶ de l'*Entwurf*, affirmerait qu'avec eux Freud met en place des sortes de circuits logiques neuronaux, qu'ils nous seraient très aisés de traduire en circuits logiques. Comme le dit Kaufmann, le premier modèle de l'appareil psychique, de l'ordre de la physique, s'inspire des circuits de Kirchhoff³⁵⁷. Synthétiquement, nous pourrions dire que l'opération primordiale de son esquisse est de faire reposer le fonctionnement psychique sur ce que nous nommons aujourd'hui des « portes logiques » reliées entre elles par une expression algébrique, et ce n'est d'ailleurs pas pour rien que Lacan dira que la porte est le principe de la logique. Ici nous pouvons même dire que c'est un circuit logique séquentiel, c'est-à-dire dont le résultat est déterminé par les états antérieurs. Autrement dit un circuit dont la production n'est pas seulement le résultat des combinaisons logiques mais aussi de l'entrée à un instant donné. Nous

³⁵⁵ Voir la description de celui-ci dans le passage suivant « Imaginons le moi comme un réseau de neurones investis [...]. Ainsi plus le déplaisir sera grand, plus forte sera la défense primaire. » *Ibid*, pp.341-342.

³⁵⁶ *Ibid*, p.342 et p.333

³⁵⁷ Voir Kaufman, P., « La tentation des modèles », in *Encyclopaedia Universalis* France, version 8, Paris, 2003.

pourrions même aller plus loin car le processus de barrière de contact renvoie directement à la notion, en circuits logiques, d'additionneur ou demi-additionneur. Cela nous montrant combien par la constitution de ses schémas de l'appareil psychique, Sigmund Freud commence déjà au niveau énergétique, à comprendre les déplacements de quantité possible d'un point de vue de relations logiques. Ici l'énergie tend donc déjà à répondre au loi de la logique et non plus seulement à celles de la physique. De plus, il fait entrer implicitement, sans doute même sans en avoir conscience, la dimension temporelle dans son deuxième schéma, ouvrant les possibilités de ce qui fera sa deuxième conception de l'appareil logique. En tout cas, nous obtenons un circuit logique du type implicatif, en ce sens que les points de contact des neurones forment des portes logiques du type « si...alors... ». Produit de l'air du temps, Freud décrit un niveau sous-symbolique des opérations cognitives, reposant sur la logique. Lacan, s'intéressant alors au moi, n'analyse pas cette dimension de porte logique dans le texte de Freud, quand bien même il fera de la porte la condition de passage de la science des conjectures à la cybernétique, comme nous le verrons. Il faut comprendre que Lacan, traduisant la notion d'*Input* comme « un mis-dedans », relit l'appareil psychique de Freud à travers la cybernétique. Comme il l'explique, le système ψ est un système tampon d'homéostasie qui n'enregistre pas les informations massives venant de l'extérieur, et pour réaliser cette fonction, d'après lui, Freud est obligé de faire l'hypothèse de son indépendance quand à l'énergie. Ce système a pour principe de se détacher du monde pour en trouver la qualité pure, faisant de l'extérieur un simple reflet. Cette opération de détachement du monde affirme alors la puissance du niveau logique de fonctionnement de ce système ψ ³⁵⁸. Cependant, il n'y a pas rupture avec l'énergétisme, comme le montre la liaison entre le système ψ et les excitations endogènes. Si ici la temporalité d'un processus cognitif est rabattu sur la chronologie d'une

³⁵⁸ En logique, il faudra attendre le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein pour retrouver cela.

suite d'opération logique, en revanche le geste inaugurale de la *Traumdeutung* sera le passage à une machine temporelle. En effet, Freud va prendre en compte la dimension temporelle, comme il le dit dans le texte il ne s'agit plus d'une localisation. De cette manière, la psychanalyse en quelque sorte passe à une conception de l'appareil psychique psychologique³⁵⁹, contrairement à celle de l'*Entwurf* qui tentait par la voie anatomique de s'inscrire dans une « psychologie quantitative » :

« Nous allons complètement laisser de côté le fait que l'appareil animique dont il s'agit ici nous est connu aussi comme préparation anatomique et allons éviter soigneusement la tentation de déterminer la localité psychique de quelque façon anatomique que ce soit. Nous restons sur le terrain de la psychologie et entendons suivre seulement l'invitation à nous représenter l'instrument qui sert aux opérations de l'âme comme, par exemple, un microscope composé de divers pièces, un appareil photographique, etc.³⁶⁰ »

Ainsi, comme Lacan le fait remarquer à juste à titre, la localité passe à un autre ordre du visuel. Ce ne sont plus les localités biologiques visibles, ce sont des images :

« La localité psychique correspond alors à un lieu à l'intérieur d'un appareil ou l'un des stades préliminaires de l'image se produit. Dans le microscope et la longue-vue, ce sont là, on le sait, des localités en partie idéelles, des régions où n'est située aucune partie constituante concrète de l'appareil.³⁶¹ »

Les fonctions dont Freud parle correspondent au fonctionnement dont Lacan avaient traité dans le premier Séminaire par le schéma optique du bouquet renversé, à savoir des « images optiques qui ne sont nulles parts [...]. Elles sont vues à tel endroit quand on est autre part pour les voir. C'est de cela qu'il s'agit³⁶² ». Ici Freud passe à une description fonctionnaliste de l'appareil, dont les instances sont sur le plan de l'image³⁶³. Ce qui lui permet

³⁵⁹ Lacan dans le deuxième Séminaire, affirme qu'il n'est pas ici question d'un passage d'une perspective physiologisante à une psychologisante mais de la découverte du « fonctionnement du symbole comme tel, la manifestation du symbole à l'état dialectique » [Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.97]. Nous irions même jusqu'à penser que c'est justement cette découverte du symbolique, qui fait le passage à une psychologie.

³⁶⁰ Freud Sigmund, *L'interprétation du rêve*, Paris, coll. Œuvres complètes/Psychanalyse, éd. P.U.F., 2010, p.589.

³⁶¹ *Ibid*, p.589.

³⁶² Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.146.

³⁶³ Et nous verrons avec Lacan que ces images, pouvant être réelles ou virtuelles, sont

de fonder non plus un appareil spatial mais temporel :

« Nous nous représentons donc l'appareil animique comme un instrument composé dont nous appellerons les parties constituantes instances, ou, pour mieux visualiser, systèmes. Nous nous attendons alors à ce que ces systèmes aient peut-être l'un par rapport à l'autre une orientation spatiale constante, un peu comme les divers systèmes de lentilles de la longue-vue se trouvent les uns derrière les autres. Rigoureusement parlant, nous n'avons pas besoin de faire l'hypothèse d'un ordonnancement effectivement spatial des systèmes psychiques. Il nous suffit qu'une série stable soit établie par le fait que dans certains processus psychiques, les systèmes sont parcourus par l'excitation dans une succession temporelle déterminée.³⁶⁴ »

Ces instances, ou systèmes, espaces-images organisés successivement, soit dans une direction temporelle, constituent des topiques. Des *topoi* au sens aristotélicien du terme, soit un lieu commun du langage, quelque chose qui constitue un espace symbolique. Chez Aristote les *topoi* constituent des méthodes d'usage des propriétés même du langage : c'est-à-dire ce que le langage de lui-même produit de confusions, par exemple, et aussi la manière de l'épurer pour obtenir le sens d'une chose. Ce sont donc des moyens pour s'extraire du chemin et accéder à sa dimension de « méta- », d'au-delà, par connaissance des lois du symbolique. Ce sont des espaces communs, comme le dit la racine latine, *locus communis*, en ce qu'ils ne sont pas directement propres à la méthode, à une pensée, à une personne, mais au langage lui-même. D'où l'intérêt de Lacan pour la « commune mesure » répondant à une exigence logique conséquente d'une règle comme nous l'avons vu. Par les *topoi*, exigence logique conséquente du symbolique même, « nous sommes passé d'un modèle mécanique à un modèle logique³⁶⁵ ».

b) Conséquences de la « fonction symbolique » dans le stade du miroir

L a machine cybernétique permet à Lacan, dans son deuxième séminaire, d'explicitier le rôle crucial de la dimension symbolique dans le stade du miroir. En ce sens que lors de son premier séminaire, il a repris la

toutes particulières.

³⁶⁴ Freud Sigmund, *L'interprétation du rêve*, op. cit., p.590.

³⁶⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II*, op. cit., p.146.

notion dite alors d'appareil psychique de la *Traumdeutung* afin de montrer la dimension imaginaire du moi, et le rôle du symbolique dans sa reconnaissance sous la forme du schéma optique du bouquet renversé. Il reprenait alors les propos de Freud qui donne pour image de l'appareil psychique le fonctionnement des lentilles optiques. Dans le deuxième séminaire, Lacan démontre que ce passage à la dimension imaginaire et symbolique du moi, est celui de l'appareil à la machine. Il n'est plus question chez Freud d'un appareil mais d'une machine au sens cybernétique. Ce passage introduit la dimension alors essentielle de la fonction symbolique. En effet, lors de son premier séminaire, Lacan va tenter de reprendre le complexe d'Oedipe du point de vue de la fonction symbolique. Il reprend la conception de Claude Lévi-Strauss, lui permettant de reformuler la conception du spéculaire du stade du miroir à l'aune de l'importance du fonctionnement symbolique sur le sujet. En effet, en abordant le stade du miroir à travers l'exemple donné par Sigmund Freud du psychisme dans sa *Traumdeutung* qu'est le bouquet renversé, il va introduire l'importance de la dimension symbolique. Il n'y a plus un seul plan de lecture du stade du miroir mais bien deux : le plan symbolique et le plan de l'imaginaire. Et Markos Zafiropoulos, en étudiant les influences des sciences sociales sur les agencements conceptuels de Jacques Lacan, analyse scrupuleusement ces différents temps d'influence³⁶⁶. Notamment il analyse l'influence de l'article de Claude Lévi-Strauss à propos de « l'efficacité symbolique », sur sa conception du stade du miroir. Lacan parle de cette conception dès son texte sur « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée par la psychanalyse ». L'efficacité symbolique participera à la re-conception de ce dernier avec le bouquet renversé, lors du premier séminaire. De cette influence, Zafiropoulos affirme que chez Lacan et Lévi-Strauss, il existe un rôle similaire des structures symboliques extra-individuelles :

³⁶⁶ Zafiropoulos Markos, *Lacan et Lévi-Strauss : ou le retour à Freud 1951-1957*, op. cit., 2003.

« en lisant le Lacan de 1953-1954 avec le Lévi-Strauss de 1949, on note naturellement que chez les deux auteurs, la formation de l'inconscient surclasse l'histoire de l'individu. Chez Claude Lévi-Strauss comme chez Jacques Lacan, ce sont les structures symboliques qui organisent les formations de l'inconscient et fournissent le cas échéant aux situations rencontrées leur caractère traumatique.³⁶⁷ »

Dans son article « L'efficacité symbolique », Claude Lévi-Strauss va comparer la cure médicale occidentale à la chamanique, dans laquelle la cause appartenant à l'ordre symbolique est prise dans le monde des représentations du malade. Contrairement à la cure médicale où il y a une disjonction entre la cause objective d'une maladie et le monde subjectif du malade.

« La relation entre monstre et maladie est intérieure à ce même esprit, conscient ou inconscient : c'est une relation de symbole à chose symbolisée, ou, pour employer le vocabulaire des linguistes, de signifiant à signifié. Le chaman fournit à sa malade un *langage*, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale [...] qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont le malade subit le déroulement³⁶⁸ ».

Il serait donc possible par la manipulation des symboles d'atteindre les organes, ce que fera la psychanalyse³⁶⁹. En effet, en réintroduisant au sein de la cure médicale le rapport à la maladie de la cure chamanique, mais non plus à partir d'un mythe social mais d'un mythe individuel, qui est une formation symbolique à partir du passé de la personne, la psychanalyse reposerait sur l'efficacité symbolique. En ce sens, l'inconscient pour Claude Lévi-Strauss ne serait pas temps un réservoir mémoriel de souvenirs narratifs mais un ensemble de structures symboliques homologues à celles

³⁶⁷ *Ibid*, p.69.

³⁶⁸ Lévi-Strauss Claude, « L'efficacité symbolique », in *Anthropologie structurale*, t.I, Paris, coll. Pocket AGORA, éd.Plon, 1974, p. 218.

³⁶⁹ Il « s'agirait chaque fois d'induire une transformation organique, consistant essentiellement en une réorganisation structurale, en amenant le malade à vivre intensément un mythe, tantôt reçu, tantôt produit, et dont la structure serait, à l'état du psychisme inconscient, analogue à celle dont on voudrait déterminer la formation à l'étage du corps. L'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette « propriété inductrice » que possèderaient les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychiques inconscients, pensées réfléchies » in Lévi-Strauss Claude, « L'efficacité symbolique », *op. cit.*, p. 223.

organisant le vivant comme tout le symbolique. L'inconscient serait un ensemble de structures, et non plus des noyaux traumatiques. Ce que nous retrouvons chez Lacan comme le montre Zafiropoulos en rapprochant les citations de ces deux auteurs. Pour Claude Lévi-Strauss :

« Ce qu'il convient de se demander, c'est si la valeur thérapeutique de la cure tient au caractère réel des situations remémorées, ou si le pouvoir traumatisant de ses situations ne provient pas du fait qu'au moment où elles se présentent, le sujet les expérimente immédiatement sous forme de mythe vécu. Nous entendons par là que le pouvoir traumatisant d'une situation quelconque ne peut pas résulter de ses caractères intrinsèques, mais de l'aptitude de certains événements, surgissant dans un contexte psychologique, historique et social approprié, à induire une cristallisation affective qui se fait dans le moule d'une structure préexistante. Par rapport à l'événement ou à l'anecdote, ces structures – ou plus exactement ces lois de structures sont vraiment intemporelles [...] L'ensemble de ces structures formerait ce que nous appelons l'inconscient³⁷⁰ ».

Pour Lacan :

« N'est pas trauma simplement ce qui fait irruption à un moment, et à fêler quelque part une structure que l'on imagine totale, puisque c'est à cela qu'a servi à certains la notion de narcissisme. Le trauma, c'est que certains événements viennent se situer à une certaine place dans cette structure. Et l'occupant, ils y prennent la valeur signifiante qui y est attaché chez un sujet déterminé. D'où l'intérêt de faire retour sur l'expérience du mythe...³⁷¹ »

Ainsi, pour Claude Lévi-Strauss l'inconscient serait l'ensemble des règles pouvant s'appliquer aux souvenirs –, qui seraient eux-mêmes contenus dans le subconscient, – pour qu'ils produisent une signification³⁷². Ce qui se retrouvera dans la reprise du complexe d'Oedipe lors du premier séminaire, où Lacan va montrer qu'il est avant tout un agencement symbolique propre à une culture³⁷³. Pour Zafiropoulos, le modèle sur lequel

³⁷⁰ *Ibid*, pp.223-224.

³⁷¹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1986, p. 380.

³⁷² « Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs. On pourrait donc dire que le subconscient est le lexique individuel où chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire personnelle, mais que ce vocabulaire n'acquiert de significations, pour nous-mêmes et pour les autres, que dans la mesure où l'inconscient l'organise suivant ses lois, et en fait aussi un discours » in Lévi-Strauss Claude, « L'efficacité symbolique », *op. cit.*, pp.224-225.

³⁷³ Il ira même jusqu'à dire qu'en fonction de la culture il est possible qu'il existe des agencements différents mais ayant des effets équivalents, Lacan Jacques, *Le Séminaire*,

Lacan se fonde relève de l'optique et du symbolique anthropologique (à entendre en tant que celui développé par Lévi-Strauss), affirmant trois choses :

« 1/ qu'une théorie du registre de l'image (ou de l'imaginaire) est nécessaire pour s'y retrouver dans l'expérience freudienne, car ce dont souffre gravement ici l'enfant, c'est d'être sans image de lui-même : sans moi ;

2/ que l'image du moi n'émerge et ne se stabilise qu'à la condition que le sujet dispose d'une position d'où il peut projeter une image aimable, c'est-à-dire complète de lui-même ;

3/ que ce défaut de position relève d'une situation symbolique en défaut ou d'une fonction totémique défailante pour le sujet et pourtant universellement présente et insistante.³⁷⁴ »

Comme Lacan l'affirme, sa lecture de Claude Lévi-Strauss lui permet de prendre la pleine mesure de la primauté des lois du signifiant sur le signifié. C'est d'ailleurs sa fonction :

« Si je voulais caractériser le sens dans lequel j'ai été soutenu et porté par le discours de Claude Lévi-Strauss, je dirais que c'est dans l'accent qu'il a mis [...] sur ce que j'appellerais la fonction du signifiant, au sens qu'à ce terme en linguistique, en tant que ce signifiant, je ne dirai pas seulement se distingue par ses lois, mais prévaut sur le signifié à quoi il les impose.³⁷⁵ »

Il existe des lois propres aux signifiants qui préexistent au sujet, qui permettent des signifiés, et le sujet doit y trouver sa place. En effet, s'il est évident que Lacan avait déjà pu lire chez Heidegger la subordination de l'être au langage, qui serait celle du sujet au signifiant pour Balmès³⁷⁶, c'est pourtant à Lévi-Strauss qu'il en rend hommage. Le renversement du rapport entre le signifiant et le signifié, Lévi-Strauss l'analyse dans le travail de Marcel Mauss, où il dit que les « symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié³⁷⁷ », donnée que Lacan reprendra dans le deuxième séminaire. Il y affirme que c'est un

Livre I, op. cit., p.308.

³⁷⁴ Zafiroopoulos Markos, *Lacan et Lévi-Strauss : ou le retour à Freud 1951-1957*, *op. cit.*, p.85.

³⁷⁵ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre III, op. cit.*, p.114.

³⁷⁶ Balmès François, « Chapitre 4 : L'être et le désir », *Ce que Lacan dit de l'être*, coll. « Bibliothèque du collège international de philosophie », *op. cit.*, pp.129-151.

³⁷⁷ Lévi-Strauss Claude, « Introduction à Marcel Mauss », in Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, éd. P.U.F., 2004.

phénomène récent dans les propos de Claude Lévi-Strauss, que cela lui permet d'expliquer la façon dont la notion de « fonction symbolique » montre l'inopérabilité des causes organiques, notamment dans l'endogamie. Pour Lacan, « le plan naturel » ne permet pas la formation des structures élémentaires (ici celle de l'ordre préférentiel), et il synthétise les fondements de la fonction symbolique de Claude Lévi-Strauss comme suit :

« Et cela, il le fonde sur quoi ? Sur le fait que, dans l'ordre humain, nous avons affaire à l'émergence totale englobant tout l'ordre humain dans sa totalité – d'une fonction nouvelle. La fonction symbolique n'est pas nouvelle en tant que fonction, elle a des amorces ailleurs que dans l'ordre humain, mais il ne s'agit que d'amorces. L'ordre humain se caractérise par ceci, que la fonction symbolique intervient à tous les moments et à tous les degrés de son existence.³⁷⁸ »

c) Du « paradoxe de Robinson » chez Lévi-Strauss au « paradoxe de Lacan » : l'analyse de Deleuze

De cette lecture de Claude Lévi-Strauss par Lacan, Deleuze y analyse ce qu'il appellera le « paradoxe de Lacan », qui n'est autre que la machine décrite par Lacan dans son « Introduction au séminaire sur « La lettre volée » ». Comme l'explique Deleuze, pour Lévi-Strauss, dans sa lecture structuraliste, le signifiant n'est jamais la partie du tout mais plutôt métonymique : partie pour le tout³⁷⁹. Le symbole ne se donne jamais comme unitaire, comme ponctualité, mais comme ponctualité possédant la totalité. C'est ce que Deleuze appelle le « paradoxe de Robinson³⁸⁰ ». Si le signifié est soumis à un mouvement de *partes extra partes*, il n'en est rien pour le signifiant puisque « la série signifiante organise une totalité préalable tandis que le signifié ordonne des totalités produites³⁸¹ ». Ce préalable de la totalité signifiante n'est autre que le fait que les signifiants, quelque soit leur nombre, « impliquent la totalité de tout ce qui est

³⁷⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.41.

³⁷⁹ C'est en cela qu'il serait sans doute plus approprié de parler de « métonymisme » chez Lacan.

³⁸⁰ Deleuze Gilles, *Logique du sens, op. cit.*, p.63.

³⁸¹ *Ibid*, p.63.

humain³⁸² ». Ainsi le mouvement progressif des signifiés en tant que S₂ renvoie à une totalité virtuelle : « quelles que soient les totalisations que la connaissance opère [c'est-à-dire la chaîne des S₂], elles restent asymptotes à la totalité virtuelle de la langue ou du langage.³⁸³ » Pour cette raison, Robinson, seul sur son île, en convoquant une loi convoque la Loi car il y a une inadéquation entre les signifiés, qui lui préexistent, et l'intégralité des signifiants, qui lui sont donnés dès la naissance et dont il doit faire l'allocation sans connaître le signifié. C'est que « dès l'origine, et indépendamment de tout attachement à un lien quelconque de causalité supposée réelle, déjà le symbole joue, et engendre par lui-même ses nécessités, ses structures, ses organisations³⁸⁴ ». En cela la loi est toujours symbolique³⁸⁵ car « dès le surgissement le plus élémentaire du signifiant, la loi surgit, indépendamment de tout élément réel. Cela ne veut pas dire du tout que le hasard soit commandé, mais que la loi sort avec le signifiant, de façon interne, indépendante de toute expérience³⁸⁶ ». Conséquemment le fait simple de l'opposition implique le « paradoxe de Robinson ».

Le signifiant et le signifié ne sont que par rapport au sens, étant donné que le signifiant c'est tout signe en tant qu'il représente en lui-même un aspect quelconque du sens. Le signifié est donc ce qui sert de corrélatif à cet aspect du sens. Ainsi, ce qui est signifié ce n'est pas le sens mais le concept³⁸⁷, c'est-à-dire que le signifié est « ce qui se définit en dualité

³⁸² Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.42.

³⁸³ Deleuze Gilles, *Logique du sens, op. cit.*, p.63.

³⁸⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.228.

³⁸⁵ Pour cette raison elle est injuste. Pour reprendre la différence présente chez Aristote que fait Jean-Louis Labarrière dans *La condition animale : études sur Aristote et les stoïciens*, entre le *politikon* et la *polis*. Cette dernière étant purement logique, comme le montre Lacan c'est en cela qu'elle est injuste car la justice est de l'ordre du *politikon* de l'esthétique. « En politique, l'éthique prend donc le pas sur le logique, et s'ouvre à l'esthétique du style (*lexis*) et de la mise en scène (*hupokrisis*), comme si le bien-dire du dire-le-bien se devait d'être aussi un beau-dire. » in *La condition animale : études sur Aristote et les stoïciens*, Louvain, éd. Peeters Publishers, 2005, p.120.

³⁸⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*, pp.236-237.

³⁸⁷ Il faut bien faire attention ici car chez Lacan il semble que le signifiant est lié au corps, comme le montre l'image de la toile d'araignée, alors que chez Deleuze la liaison au corps se fait au niveau du signifié. Cette relation au corps n'est pas celle de Lacan.

relative à cet aspect [du sens que représente le signifiant]³⁸⁸». Etant donné que le sens n'existe pas en-dehors de l'expression, le signifié est la désignation, la manifestation ou la signification en tant que le sens s'en distingue. Le signifiant et le signifié ne sont pas de nature différente mais sont un rapport, pouvant s'inverser. Le signifié peut devenir le signifiant d'un autre signifié, et une simultanée. C'est ce que Deleuze nomme la « loi des deux séries simultanées³⁸⁹ », renvoyant inmanquablement au schéma des complémentaires de Sigmund Freud dans son *Introduction à la psychanalyse*. Cela procède comme une sorte de division permanente du sens, qui dégage de lui la désignation, la signification et la manifestation en tant que différent, et ce qui est de lui le signifiant. Bien que le signifiant soit tout de même pris dans la signification, en tant qu'élément de celle-ci, en tant que la signification est le signifié du signifiant. Réversibilité permanente du signifiant et du signifié qui est présente chez Lacan, se fondant sur ce que Deleuze nomme le « paradoxe de Lacan³⁹⁰ ». Pour Deleuze c'est une « instance paradoxale », renvoyant à la réversibilité permanente de cette simultanée, qui affirme le statut d'apparence de l'homogénéité de la sériation signifiant/signifié. Et c'est chez Joyce qu'il va chercher la confirmation de cette possibilité de divergence du signifiant et du signifié, dans le roman *Ulysse*³⁹¹, montrant à quel point il pressent l'orientation que Lacan prendra postérieurement en s'intéressant à Joyce. Lacan lui consacra un séminaire (cf. *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*). Joyce permet à Deleuze d'analyser les caractéristiques du rapport signifiant/signifié, dont il

³⁸⁸ *Ibid*, p.51.

³⁸⁹ « La loi des deux séries simultanées est qu'elles ne sont jamais égales. L'une représente le signifiant, l'autre le signifié. » Deleuze, *Logique du sens, op. cit.*, p.51.

³⁹⁰ *Ibid*, p.55.

³⁹¹ Cette référence est plus que troublante étant donné que Lacan lui-même va fonder le sinthome dans cette relation particulière à ces deux séries dans leur possibilité de suppléance du Nom-du-père, à travers l'étude de l'*Ulysse* de Joyce. Servant ici, à introduire le paradoxe de Lacan, cela Deleuze le perçoit dans l'article d'introduction au séminaire sur la *Lettre volée*, où il note la présence des deux séries que Lacan met en évidence dans leur convergence à travers l'histoire de la nouvelle. Et pour lui, c'est surtout leur divergence possible dans *Ulysse* qui affirme les caractéristiques du rapport signifiant/signifié.

en dénombre trois types. Il y a le « décalage essentiel », le « brouillage de l'excès de signifiant » et « l'instance paradoxale ». Le premier, le « décalage essentiel », consiste en ce que les termes d'une série soient en perpétuel déplacement relatif à ceux de l'autre. Ici, par une variation il y a possibilité pour une série de dédoublement dans l'autre, permettant par ce glissement entre les deux qu'elles se rapportent l'une à l'autre, dans un sempiternel déséquilibre. Le brouillage de l'excès de signifiant, qui est la deuxième caractéristique, est la permanence de l'excès que présente la série déterminée comme signifiante à l'autre, orientant, en quelque sorte, le déséquilibre du rapport. Enfin, la dernière caractéristique est « l'instance paradoxale », qui permet non seulement cet excès mais aussi le déplacement relatif. C'est une instance à double face car elle est présente dans les deux séries, « aussi est-elle à la fois mot et chose, nom et objet, sens et désigné, expression et désignation, etc³⁹² ». En étant la cause de la perpétuelle divergence des deux séries, elle permet leur convergence. Elle est toujours déplacée par rapport à elle-même, faisant que le déplacement des termes de chaque série est assuré par une place absolue des termes déterminée par leur distance à cette instance, qui ne cesse pas de se déplacer par rapport à elle-même. Elle manque toujours à sa place, comme le dit Lacan à propos de la lettre : « on ne peut dire de la lettre volée qu'il faille qu'à l'instar des autres objets, elle soit ou ne soit pas quelque part, mais bien qu'à leur différence, elle sera et ne sera pas là où elle est, où qu'elle aille.³⁹³ » Subséquemment, les deux séries sont strictement simultanées par rapport à cette instance où elles communiquent sans jamais être égale, puisque l'instance à deux faces « dont toujours l'une manque à l'autre³⁹⁴ », constituant ainsi les séries en signifiante et signifiée, pour faire tenir leur rapport. Ce qui permet qu'à des signifiants correspondent des signifiés relativement à un sens. La correspondance n'est pas fixe mais

³⁹² Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p.55.

³⁹³ Lacan Jacques, *Ecrits*, t.I, *op. cit.*, pp.24-25.

³⁹⁴ Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p.55.

relative à la position de l'instance paradoxale, les distribuant pour constituer un sens. L'excès renvoyant à son propre défaut, que Deleuze allégorise comme cause de l'étrangeté de la place sans occupant et de l'occupant sans place. Ainsi, le paradoxe de Lacan, est la simultanéité de l'existence d'un plein, toujours en tant que trop plein par rapport à un autre, et d'un vide, en tant que manque par rapport à un autre³⁹⁵. Ce que nous pourrions synthétiser par un trop plein par rapport à un vide et un manque par rapport à un plein³⁹⁶. De cette inadéquation initiale, entre le signifiant et le signifié, naît le « paradoxe de Lacan », qui est celui de l'instance paradoxale de la distribution de la série signifiante et signifiée. C'est cette instance circulant dans les deux séries permettant la communication, la convergence, des deux séries en les faisant sans cesse diverger car elle est toujours déplacée par rapport à elle-même. Quand bien même les signifiants en tant que structure auraient une place absolue déterminée par leur distance à cette instance, leur place ne seraient pas fixes dans l'absolu car cette instance ne cesse pas de se déplacer par rapport à elle-même. On ne la trouve jamais où elle est, manquant toujours à sa place, nous renvoyant sans cesse au paradoxe de la chaise sans occupant et de l'occupant sans chaise. Cette instance c'est le symbole à l'état pur, jouant sur le sujet = x, le « symbole se déplaçant à l'état pur, auquel on ne peut pas toucher sans être aussitôt pris dans son jeu³⁹⁷ ». Puisque dans la *Lettre volée*, c'est leur

³⁹⁵ Cela à un rapport avec le caché comme l'explique Lacan dans son introduction au « Séminaire sur « la Lettre volée » », « ce qui manque à sa place », expression que Deleuze reprend à l'instance paradoxale, montrant à quel point elle a à voir avec celui-ci. Comme le montre Lacan à propos du livre de la bibliothèque égaré, « celui-ci serait-il en effet sur le rayon ou sur la case d'à côté qu'il y serait caché, si visible qu'il y paraisse » puisque n'étant pas à sa place. Si bien que le caché est relatif à une logique des places. Logique qui est de l'ordre de la cybernétique, que Lacan définit comme la sciences des places. Ce n'est qu'en tant qu'une chose devrait être à une certaine place, mais qu'elle n'y est pas qu'elle est cachée. Le visible en ce cas est toujours dépendant d'un point de vue, non pas comme l'emplacement de la vue mais comme logique de la place.

³⁹⁶ Cela nous renvoyant au trop plein « *du Vide* » de Klein et au trop vide du *Plein* d'Arman.

³⁹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.231.

position par rapport à la lettre qui leur donne leur existence³⁹⁸, comme Deleuze commente l'analyse du texte de Poe par Lacan. Car, ici se situe pour Deleuze la puissance du virtuel, c'est-à-dire cette possibilité n'ont pas de rencontre des deux histoires mais de non rencontre :

« l'essentiel apparaît [...] lorsque les différences petites ou grandes l'emportent sur les ressemblances, lorsqu'elles sont premières, donc lorsque deux histoires tout à fait distinctes se développent simultanément, lorsque les personnages ont une identité vacillante et mal déterminée.³⁹⁹ »

Comme nous le verrons avec la machine électronique, c'est la propriété même du symbolique de créer des étages.

Conséquemment, le paradoxe de Robinson chez Lévi-Strauss affirme qu'un système symbolique une fois formé est « de droit, universel comme tel⁴⁰⁰ ». Et le paradoxe de Lacan, puisque le symbolique se donne en tant que tout dans une unité, vient expliciter le fonctionnement de cette primauté du signifiant et la subordination du sujet qui lui est conséquente. En d'autres termes, ce n'est pas une sorte d'ensemble de représentations qui se donne comme premier mais des règles de possibilités de sens, des lois de distribution de la chaîne des signifiants et des signifiés par rapport à cette instance, soit la notion lévi-straussienne d'inconscient. Nous comprenons alors que la fonction symbolique développée par Lacan à partir de Lévi-Strauss, comme le montre Deleuze avec le « paradoxe de Lacan », n'est pas l'inconscient collectif. Ce n'est pas un grand tout à l'intérieur duquel se rassemblerait les hommes pour former « une espèce de grand animal⁴⁰¹ ». Ce n'est pas un golem, ou une sorte de Léviathan, puisque l'ordre symbolique se pose toujours comme étant une totalité mais pas un tout en tant qu'unité. Pour cette raison, Lacan pose la question de savoir s'il est structuré comme un tout. Question que les psychanalystes doivent se poser : « En quoi sommes-nous effectivement, en tant qu'hommes, parents

³⁹⁸ *Ibid*, pp.226-231.

³⁹⁹ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, *op. cit.*, pp.52-53.

⁴⁰⁰ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II*, *op. cit.*, p.46.

⁴⁰¹ *Ibid*, p.42.

de la machine ?⁴⁰² » Cette question permet de comprendre la promiscuité de la notion lévi-straussienne et freudienne du symbolique, par le fait de ne pas tomber dans un fond commun tel que l'inconscient collectif de Jung. Comme le dit Freud il n'est pas

« facile de transposer les concepts de la psychologie de l'individu à la psychologie des masses, et je ne crois pas que nous arrivions à un résultat en introduisant le concept d'un inconscient « collectif ». Le contenu de l'inconscient est en effet collectif dans tous les cas, propriété générale des êtres humains.⁴⁰³ »

Le paradoxe étant qu'il puisse y avoir du commun, de la commune mesure selon Lacan, sans qu'il y ait pour autant du collectif. Freud déjà affirme l'existence de structures appartenant à l'ordre symbolique commune de par le langage. Pour la « représentation symbolique d'un objet par un autre » est un « savoir originaire que l'adulte a ensuite oublié », qu'il réutilise dans ses rêves créant ce sentiment d'incompréhension.

« Il semble donc que nous soyons ici en présence d'un cas assuré d'héritage archaïque venu du temps où la langue se développait, mais on pourrait tenter encore une autre explication. On pourrait dire qu'il s'agit de relations de pensée entre des représentations [*Vorstellungen*] qui s'étaient constituées pendant le développement individuel de la langue. »

C'est cela qui permet de fonder les traditions non communicables, celles qui ont un pouvoir de coercition car elles ont été soumises à un processus traumatique analogue à celui se déroulant pour l'individu mais sur la masse⁴⁰⁴. En effet, c'est la langue elle-même dans ses effets de structure qui a un effet sur la psychologie de masse, ayant elle-même des effets sur l'individu dont le caractère inconscient se dénote de son pouvoir de contrainte sur ce dernier, c'est la conceptualisation freudienne du « fait social » de Durkheim qu'est la « tradition »⁴⁰⁵. Donc les propos de Freud

⁴⁰² *Ibid.*

⁴⁰³ Freud Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, coll. Folio essais, édition Gallimard, 1986, trad. (allemand) Cornélius Heim, p.237.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, pp.195-198.

⁴⁰⁵ En effet, il est frappant de voir la similitude entre la définition du « fait social » de Durkheim et celle de « tradition » de Freud, qui tient sa particularité de « produire le caractère de contrainte [in Freud Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, p.198] ». Ce pouvoir de contrainte pour lui affirme son origine inconsciente et donc « elle doit avoir subi d'abord le destin du refoulement, l'état de ce qui séjourne

dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* ne contredisent pas son opposition à un inconscient collectif. C'est juste qu'il y a quelque chose dans la langue même, des agencements qui permettent les traditions qui ne se perpétuent pas par la communication. Et Claude Lévi-Strauss, en tant qu'anthropologue, saisit particulièrement bien cela en affirmant que l'inconscient n'est pas l'ensemble, la collection de souvenirs, mais des structures symboliques qui s'appliquent sur eux. Mais, d'après Lacan, Claude Lévi-Strauss, contrairement à Freud, aurait peur qu'une dichotomie entre le plan naturel et symbolique ne fasse rejaillir la transcendance, soit Dieu⁴⁰⁶. Pour cette raison, il ne trancherait pas. Or, Lacan pense que la fonction de Moi freudien, ne peut se comprendre qu'en séparant les registres du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Il va trouver dans la philosophie cybernétique, à travers la notion de machine, un moyen d'outrepasser ce problème de la transcendance⁴⁰⁷ et de saisir le commun non collectif. La cybernétique sera dans le deuxième séminaire, un axe de lecture, ouvrant à l'importance de la fonction imaginaire dans la nature, le moi est de cet ordre. Cette lecture permet de réduire les paradoxes de l'introduction de la « fêlure » de l'instinct de mort par l'*Au-delà du principe de plaisir* de Freud, qui rompt avec une conception naturaliste de l'homme. Cette rupture s'explique par « l'autonomie des signifiants », qui trouvera son terme dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* à travers la conception de la tradition. Ce dernier terme affirme la nécessité pour Freud, et pour la psychanalyse, de penser l'homme dans un dualisme, et

dans l'inconscient, avant de pouvoir plier les masses à son empire, comme nous l'avons vu avec étonnement, sans jusqu'ici le comprendre, dans la tradition religieuse [*Ibid*, p.198]. »

⁴⁰⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.48.

⁴⁰⁷ Pour cette raison, nous préférons complexifier la lecture de Zafirooulos, puisque « la bonne distance » à Sigmund Freud comme il dit ne serait pas seulement l'intermédiaire que représente Claude Lévi-Strauss, c'est aussi la philosophie cybernétique. Si nous pouvions dire que Lacan lit Freud grâce à Claude Lévi-Strauss dans le premier séminaire, en revanche dans le second il faudrait alors penser la chose à la deuxième puissance en disant qu'il lit Freud grâce à Lévi-Strauss à travers la philosophie cybernétique. Nous pensons la chose plus complexe, ne se résumant pas à une question de translation conceptuelle entre différents champs disciplinaire.

non pas dans un monisme naturaliste. En cela, le moi est une fonction et un symbole, et par la machine cybernétique pourra se comprendre le déplacement essentiel que la prise en compte du symbolique engendre dans la conception du psychisme freudien.

« Je vous apprends que Freud a découvert dans l'homme le poids et l'axe d'une subjectivité dépassant l'organisation individuelle en tant que somme des expériences individuelles, et même en tant que ligne du développement individuel. Je vous donne une définition possible de la subjectivité, en la formulant comme un système organisé de symboles, prétendant à couvrir la totalité d'une expérience, à l'animer, à lui donner son sens.⁴⁰⁸ »

Ainsi, la conceptualisation de la machine pour analyser ce que Deleuze appelle le « paradoxe de Robinson » permettra à Lacan de développer la déconstruction lévi-straussienne de la différence entre le mythe individuel et collectif sans faire l'hypothèse d'un inconscient collectif⁴⁰⁹. Elle ouvrira à une autre conception de la notion de structure, permettant l'émergence de la dimension humaine, sans pour autant constituer un fond primitif contenant toutes les possibilités de l'homme⁴¹⁰. À travers son interprétation de la notion de symbolique chez Lévi-Strauss, c'est la notion de moi qu'il visera. Comme le confirme Elisabeth Roudinesco :

« Avec l'entrée en scène de la pensée lévi-straussienne, Lacan trouvait enfin la solution théorique à une refonte d'ensemble de la doctrine freudienne. Dans cette refonte, l'inconscient échappait en grande partie à l'imprégnation biologique où Freud l'avait ancré, dans la droite ligne de l'héritage du darwinisme, pour être désigné comme une structure langagière ; le *Ich* s'évadait de toutes les conceptions psychologiques construites par les néo-

⁴⁰⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.56.

⁴⁰⁹ *Ibid*, p.43.

⁴¹⁰ Lacan en ouvrant la subjectivité à sa dimension non individuelle, va beaucoup plus loin que *L'anti-oedipe* de Deleuze et Guattari, qui n'ouvre les conditions de détermination du désir au *socius*, ici il ouvre tout le sujet n'ont plus au *socius*, mais aux conditions de possibilité de tout *socius*, à savoir le symbolique. En ce sens l'opération des machines de Deleuze et Guattari, est une introduction à la psychanalyse lacanienne, reprenant l'opération et surtout exactement le même parcours que Lacan avait ouvert dix ans plutôt. Chez Lacan, ce ne sont pas des machines désirantes, mais comme nous le verrons le désir à pour objet cause la circulation que permettent les machines. En ce sens les machines de Lacan ne réduisent pas le désir à une mécanique. Cette réduction des machines au mécanique entraîne comme le note Zourabichvili une incompréhension des milles plateaux où elles tendent à l'abstrait (cf. Zourabichvili François, « Deleuze. Une philosophie de l'événement. », in *La philosophie de Deleuze*, Paris, éd. Puf, 2004.)

freudiens et se trouvait scindé entre un *moi* et un *je*, le premier devenant le lieu des illusions de l'imaginaire et le second le véhicule d'une parole. Enfin, le complexe d'Oedipe se détachait d'un universel naturel pour entrer dans le cadre d'un universel symbolique...⁴¹¹ »

Par contre, nous dirions que ce n'est pas une refonte de la doctrine freudienne mais bien une synthèse permettant un axe de lecture allant de la naissance de la psychanalyse au dernier ouvrage de Freud, et permettant de ne pas penser les essais de Freud touchant à l'anthropologie ou l'esthétique comme de la psychanalyse appliquée. D'où le fait que nous ajouterions que la notion de *machine universelle* de Turing permit à Lacan de lier l'efficacité symbolique dans la constitution du moi au problème de la transcendance. Autrement dit il nous faut alors montrer que l'introduction de la pensée cybernétique lui permit de théoriser le fait que le *Ich* se love en un *moi* et un *je*, grâce à la pensée lévi-straussienne qui lui permit de lire la notion freudienne d'appareil psychique de la *Traumdeutung* en s'attachant à sa dimension symbolico-logique.

3. La *machine universelle* : introduction de la fonction symbolique de Claude Lévi-Strauss dans la psychanalyse

Ainsi, pour Lacan la modélisation du psychisme freudien ne correspond plus à un appareil mais à une machine dont le modèle serait donné par la cybernétique. Comme nous l'avons vu avec Turing la machine, et cela depuis Pascal, n'est plus un appareil mais une configuration d'opérations logiques comme le montra Babbage. Cette configuration permet son avènement, elle n'est plus spécifique mais universalisable⁴¹². Cette opération affirme l'autonomie du signifiant, dont la consécration fut l'E.D.V.A.C. de von Neumann. Ici la machine est décentrée puisque ce qui est traité est de même nature que ce qui le traite, c'est de l'information. En d'autres termes, la machine construit des espaces, qui sont des unités où sont traitées les symboles, ce qui correspond

⁴¹¹ Roudinesco Elisabeth, *Jacques Lacan : Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, éd. Fayard, 1993, p.283.

⁴¹² Daniel Andler (Dir.), *Introduction aux sciences cognitives*, op. cit., p.22.

aujourd'hui à la mémoire centrale, espace de traitement des symboles, qui n'est pas localisable dans l'unité centrale mais résulte de la mise en relation de différents éléments. C'est l'avancée principale de la cybernétique d'avoir créé cette machine déplacée. Pareillement, nous avons vu que Lacan lit chez Freud une même opération au niveau du moi. En sus, comme nous l'avons vu, la notion de *machine universelle* de Turing, correspond à une machine à la deuxième puissance, en tant que simulation de simulation, qui n'est plus une machine répondant à une opération donnée mais simule le processus de simulation de celle-ci. Une machine à la première puissance serait la simulation d'une opération donnée, alors qu'une machine à la deuxième puissance serait la simulation de la simulation de l'opération. C'est une machine logique, dont les deux caractéristiques sont pour Lacan l'absence de centre et la simulation à la deuxième puissance.

La reprise de l'apologue de Wells sur les trois savants arrivés sur la planète Mars surpris de comprendre le langage des êtres y habitant tout en donnant chacun une signification différente, introduit la notion de *machine universelle*.

« Là, ils se trouvent en présence d'êtres qui ont des modes de communication bien à eux, et ils sont tout surpris de comprendre les messages qu'on leur module. Ils sont émerveillés, et après ça, ils se consultent entre eux. L'un dit – *Il m'a dit qu'il poursuivait des recherches sur la physique électronique*. L'autre dit – *Oui, il m'a dit qu'il s'occupait de ce qui constituait l'essence des corps solides*. Et le troisième dit – *Il m'a dit qu'il s'occupait du mètre dans la poésie et de la fonction de la rime*.⁴¹³ »

La question est ici de savoir comment il est possible qu'une même information puisse avoir une signification différente. Cet apologue montre qu'il n'existe pas de code car la parole et le langage ne se confondent pas. Le « discours universel », qui « a un rapport avec le langage sans y être identique⁴¹⁴ », est ce dans quoi l'être a à prendre place, le déterminant indépendamment des déterminations matérielles. Lacan dit que le sujet est un message. Ainsi, Lacan n'explique pas les différentes significations par

⁴¹³ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.324.

⁴¹⁴ *Ibid*, p.326.

l'existence d'un code différent, Saussure dirait d'une langue différente, mais par la temporalité. En effet, la *machine universelle* serait la circulation des symboles selon leurs propres lois, et ce serait la configuration de ces derniers, relative au moment de l'arrêt de la machine, qui conditionnerait la production du sens. Ce qui explique l'influence du temps sur la signification, sur le temps logique et la vérité selon le texte « Temps logique et l'assertion de certitude anticipée », puisque l'arrêt, soit le moment de conclure, permet la production d'un sens. Le temps de comprendre le moment de conclure, est la compréhension du temps mis pour comprendre, soit le moment de conclure le temps de comprendre, produit le sens. Par conséquent, la *machine universelle*, dont le principe est l'absence de centre et la simulation à la deuxième puissance, n'est pas le langage mais la circulation des symboles. Elle fait que le langage existe indépendamment de nous. Principe dont le paradoxe de Robinson est une conséquence. En effet, la notion de *machine universelle*, résulte d'une analyse subtile de la filiation conceptuelle de la notion de structure de Claude Lévi-Strauss, dont l'origine est la cybernétique, c'est-à-dire la notion de machine à l'oeuvre dans la *théorie des jeux* de von Neumann et Morgenstern. En d'autres termes, la notion de *machine universelle* chez Lacan affirme que les lectures cybernéticiennes ont influencé Claude-Lévi Strauss dans sa conceptualisation des mythes.

a) La machine comme rupture avec le structuralisme : dépassement du symbolique lévi-straussien

Conséquemment, la notion de machine, essentielle chez Lacan, ne se saisit pas à l'intérieur d'une filiation mécaniste de Descartes à Freud comme beaucoup l'entendent. Au contraire, pour lui la comparaison de l'homme à la machine au XX^e siècle, accentue la rupture avec le fondement de la doctrine mécaniste, ce à quoi se propose la cybernétique, comme il le fait remarquer : « Le sens de la machine est en train de changer complètement, pour vous tous, que vous ayez ouvert un bouquin de

cybernétique ou pas.⁴¹⁵ » Puisqu'« il y a une mutation en cours de la fonction de la machine, qui laisse derrière elle tous ceux qui en sont encore à la critique du vieux mécanisme⁴¹⁶ ». Il n'est alors pas étonnant qu'à l'intérieur du deuxième séminaire la notion de machine émerge dans une certaine configuration, comme élément propédeutique à la compréhension du symbolique. Il nous faut donc nous attarder sur ce séminaire.

En partant du critère de différenciation entre l'homme et l'animal, qu'est la fonction symbolique pour Claude Lévi-strauss, Lacan fait l'hypothèse de la totalité de l'ordre humain, au sens d'action de totaliser et non pas de former un tout. Comme nous l'avons vu avec le « paradoxe de Robinson », l'univers se donne dans son caractère universel, directement à la rencontre du symbole, formant un « univers de symbole⁴¹⁷ », faisant que le surgissement du symbole, quelque soit son nombre, ordonne l'ensemble de l'humain, déconstruisant la dialectique entre l'un et le multiple pour mettre à jour leur liaison dans le rapport entre totalité et unité⁴¹⁸. Cette dernière ne se donnant que comme élément d'un tout et non comme un pur unitaire, « si petit que soit le nombre de symboles que vous puissiez concevoir à l'émergence de la fonction symbolique comme telle dans la vie humaine, ils impliquent la totalité de tout ce qui est humain⁴¹⁹ ». Ainsi, par sa présence, le symbole ne fait pas que donner son être mais, métonymiquement sans doute, rend lisible ce que nous pourrions appeler la structure qui lui est coexistante, à savoir l'ensemble de ces règles d'agencement. Celle-ci, dans le second séminaire, ne désigne pas la totalité des rapports hiérarchisant les éléments dans un ensemble mais plutôt le conditionnement des possibilités de relation, conséquentes à l'existence du symbole en lui-même et de sa coordination aux possibilités d'existence

⁴¹⁵ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.44.

⁴¹⁶ *Ibid*, p.45.

⁴¹⁷ *Ibid*, p.42.

⁴¹⁸ Nous renvoyant au rapport de la question de l'unité et de la totalité à l'ouvrage récent de Jean-Claude Milner, « Chapitre III : L'universel, le savoir et les langues », in *Clarté de tout. De Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*, Paris, éd. Verdier, 2011, pp.43-74.

⁴¹⁹ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.42.

d'un ou plusieurs autres symboles, faisant qu'il y a consistance de tout cela, en tant que le changement d'un seul élément n'engendre pas une modification de l'ensemble. *A contrario* de Lévi-Strauss pour qui la condition nécessaire première du modèle est la modification de l'ensemble induite par tout changement d'un élément. En effet, pour ce dernier, la notion de structure – qui ne peut être saisie qu'à l'intérieur d'elle-même, dans cette position paradoxale où c'est grâce à une structure que l'on peut en définir une, | définit un type particulier de modèle, étant donné qu'une partie toujours échappe, d'où la particularité de la position structuraliste.

« D'un point de vue structuraliste qu'il faut bien adopter ici, ne fût-ce que pour que le problème existe, la notion de structure ne relève pas d'une définition inductive, fondée sur la comparaison et l'abstraction des éléments communs à toutes les acceptations du terme qu'il est généralement employé. Ou le terme de structure sociale n'a pas de sens, ou ce sens même a déjà une structure. C'est cette structure de la notion qu'il faut d'abord saisir...⁴²⁰ »

Ainsi, il n'y a pas explicitement une théorie de la structure. Celle-ci est toujours liée à un artefact particulier, il s'agit d'une structure sociale non inductive aux modèles externes. La structure n'existe que comme modèle dans les modèles, elle n'est pas dans « la réalité empirique⁴²¹ ». Chez Lévi-Strauss elle est dirigée vers une concordance maximale à « la réalité empirique », que sont les relations sociales. Ce sont un type spécifique de modèles, qui sont eux-mêmes une combinaison particulière de symboles permettant la production d'autres symboles. Ce qui correspond à la définition du terme de von Neumann sur laquelle se fonde Lévi-Strauss. Ce dernier en donne directement la citation :

« Des modèles (tels que les jeux) sont des constructions théoriques qui supposent une définition précise, exhaustive et pas trop compliquée : ils doivent être aussi pareils à la réalité sous tous les rapports qui importent à la recherche en cours. Pour récapituler : la définition doit être précise et exhaustive, pour rendre un traitement mathématique possible. La construction ne doit pas être inutilement compliquée, au point où le traitement mathématique pourrait être poussée au-delà du stade de la formalisation et donner des résultats numériques complets. La ressemblance à la réalité est requise pour que le fonctionnement du modèle soit

⁴²⁰ Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, t.1, op. cit., p.331.

⁴²¹ *Ibid*, p.332.

significatif. Mais cette ressemblance peut être habituellement restreinte à quelques aspects jugés essentiels *pro tempore* – sinon les conditions ci-dessus énumérées deviendraient incompatibles.⁴²² »

Lévi-Strauss s'appuie donc sur le modèle de la *théorie des jeux* pour fonder la définition de la structure en anthropologie, si bien qu'elle répondra aux critères de la cybernétique. Se comprend alors d'autant mieux l'intérêt porté par Lacan à celle-ci dans son article sur le dilemme des prisonniers. Nous permettant de comprendre, qu'était en jeu dans ce texte l'analyse de la notion même de structure du point de vue psychanalytique, dans sa rupture avec la notion lévi-straussienne D'après Lévi-Strauss,

« pour mériter le nom de structure, des modèles doivent exclusivement satisfaire à quatre conditions.

En premier lieu, une structure offre un caractère de système. Elle consiste en éléments tels qu'une modification quelconque de l'un d'eux entraîne une modification de tous les autres.

En second lieu, tout modèle appartient à un groupe de transformations dont chacune correspond à un modèle de même famille, si bien que l'ensemble des ces transformations constitue un groupe de modèles.

Troisièmement, les propriétés indiquées ci-dessus permettent de prévoir de quelle façon réagira le modèle, en cas de modification d'un de ses éléments.

Enfin, le modèle doit être construit de telle façon que son fonctionnement puisse rendre compte de tous les faits observés.⁴²³ »

Or, ce sont les critères non pas de la structure sociale mais du symbolique, comme le laisse entendre Lévi-Strauss lui-même lorsqu'il dit que ce sont des modèles qui ont leur existence propre par rapport à la réalité empirique. C'est en cela que la quatrième condition impose au modèle de correspondre à une certaine réalité, puisque le symbole fait jouer en soi ces conditions de possibilités qui ne sont pas celles de la réalité empirique. Ainsi, Lévi-Strauss reprenant la modélisation mathématique de la *théorie des jeux*, dont les auteurs affirmaient déjà la possibilité pour le

⁴²² Neumann (von) J., Morgensterne O., *Theory of Games and Economic Behavior*, op. cit.

⁴²³ Lévi-strauss Claude, *Anthropologie structurale*, t.1, op. cit., p.332.

symbolique d'engendrer des résultats ne correspondant pas à leurs attentes mais aux règles de la *mathesis*, affirme que le dernier critère est la vérification de cette correspondance. Ce problème est relevé en logique sous la notion des non-êtres. C'est cette possibilité du non-être qui intéressera Lacan, ne se fourvoyant pas dans la simplicité de penser les choses selon la conception logique de la vérité comme correspondance. *Le rapport fondamental de l'homme à cet ordre symbolique est très précisément celui qui fonde l'ordre symbolique lui-même – le rapport du non-être à l'être.*⁴²⁴ Au lieu de penser la vérité du modèle dans sa correspondance, il va penser la vérité de la possibilité de non-correspondance du modèle. Pour Lacan, dire du symbole qu'il fait partie d'une structure, en ce qu'il y serait contenu n'est pas exacte, puisque cela affirmerait une notion d'intériorité et d'extériorité. Ces dernières étant propre à la théorie des ensembles, faisant que le symbole ferait sens au sein d'une chose qui le dépasse, qui conditionnerait ses conditions de possibilité. Chose contre laquelle Lacan se positionne en porte-à-faux. Ce sont bien plus ses conditions de possibilité qui font la structure, puisque « dès l'origine, et indépendamment de tout attachement à un lien quelconque de causalité supposée réelle, déjà le symbole joue, et engendre par lui-même ses nécessités, ses structures, ses organisations⁴²⁵ ». Ainsi, la totalité n'est pas la structure mais révèle la fonction symbolique d'ordonner tout ce qui est humain. Elle est cette totalité même, cet univers, puisqu'elle « constitue un univers à l'intérieur duquel tout ce qui est humain doit s'ordonner⁴²⁶ ». Le symbolique, ne pouvant être qu'une fonction « presque *a priori* », puisqu'il est ce dans quoi nous ne pouvons rester sans que nous puissions pour autant en sortir. C'est une tension propre à la dialectique entre la présence et l'absence, « c'est la présence dans l'absence et

⁴²⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.354.

⁴²⁵ *Ibid*, p.228.

⁴²⁶ *Ibid*, p.42.

l'absence dans la présence⁴²⁷ ». Ici Lacan reprend le terme de symbolique en son sens de *sumbollen*, de ce qui est divisé en deux morceaux, dont le rassemblement fait advenir la réalité de la chose. Coincée dans les limbes de cette division, elle redevient la chose pleine, réelle⁴²⁸, par son rassemblement. Si bien que l'imaginaire n'est pas le plan de l'image, au sens scolastique de cette dialectique entre présence et absence. Elle n'est pas ce qui constitue sa spécificité ontologique. Puisque le symbolique est la tension constitutive de l'image, ce qui engendre la connotation présence-absence permettant l'imaginaire, qui repose sur la triangularité. Et la notion de machine va ainsi lui permettre de tendre vers une nouvelle notion de structure reposant sur la triangularité, puisque cette dernière est

« en quelque sorte la structure même de la machine. C'est ce à partir de quoi la machine surgit comme telle. Si nous avons 0 et 1, il y a quelque chose qui vient après. C'est à partir d'une succession que peut s'établir l'indépendance des 0 et des 1, la génération symbolique des connotations présence-absence.⁴²⁹ »

Mais cette totalité n'est jamais unité, harmonie, bien plus comme il l'affirmera le signifiant est une unité discrète, séparant, la scansion n'étant pas exactement sa fonction mais son fonctionnement. Si bien que la structure du symbolique est toujours dysharmonique, discrète, à la manière dont la mécanique quantique définit une structure⁴³⁰. Contrairement à la notion structurale, comme la définit Jean Piaget :

« une structure est un système de transformation qui comporte des lois en tant que système (par opposition aux propriétés des éléments) et qui se conserve et s'enrichit par le jeu même de ses transformations, sans que celles-ci aboutissent en dehors de ses frontières ou fassent appel à des

⁴²⁷ *Ibid*, p.51.

⁴²⁸ Sans doute ici se situe la position singulière de Lacan sur le symbolique. Nous pourrions entendre que le rassemblement de ce qui a été divisé est une tentative de faire advenir, de faire être à nouveau, le réel de la chose. Le réel dans son plein sens lacanien de l'époque, de cet impossible à supporter, au sens propre et figuré, et qui pourtant est dans un semblant de supporter par l'imaginaire et le symbolique. Cette tension des parties séparées, serait alors inhérente au symbolique, si ce n'est que Lacan la double. Il y a tension vers l'unité, le rassemblement, et en même temps impossibilité à supporter ce rassemblement par ce qui tend à lui.

⁴²⁹ *Ibid*, p.364.

⁴³⁰ Notamment dans la mécanique quantique des champs définissant qu'ils ont tous des propriétés quantiques, à savoir posséder une structure discrète, discontinue.

éléments extérieurs. Une structure comporte trois caractéristiques : de totalité, de transformation et d'autoréglage.⁴³¹ »

La totalité implique que l'ensemble des éléments n'est pas leur somme car il y a interdépendance de chaque élément. Les transformations sont le fait qu'il existerait des lois définissant les compositions possibles à l'intérieur de la structure, alors que l'autoréglage désignerait la capacité de celle-ci de se conserver. Si nous pouvons lire chez Lacan un certain accord avec chacun de ces points, celui-ci ne se fait jamais en totalité, et toujours par l'effet contraire. Ainsi, si pour Lacan il est clair que la totalité n'est pas la somme des éléments, les éléments ne sont pas interdépendants les uns des autres, c'est ce qui permet la possibilité de changement des éléments de la structure tout en la conservant contrairement aux principes de Claude Lévi-Strauss. De plus, s'il y a des règles de permutations des éléments, ces règles ne sont pas internes à la structure même, en ce sens, qu'elles ne sont pas conditionnées par une grille qui en définirait l'ensemble des possibles. Il n'y a pas d'arbre des choix de la structure car, comme nous le verrons avec le *caput mortuum*, c'est un point irréductible d'impossibilité qui donne la structure et l'ensemble de ce qui n'est pas possible. Ainsi, c'est de l'impossibilité de la structure qu'il y a un arbre des choix possibles. Conséquemment, l'ensemble des possibles n'est pas la structure mais la conséquence de cette dernière⁴³². Et cette impossibilité n'est pas interne à la structure, c'est quelque chose qui lui en serait extérieur, un point extérieur à ce que l'on dénomme conventionnellement structure, et qui est pour Lacan la véritable structure. La structure est ce qui configure l'ensemble des impossibilités. Pour cette raison, il est possible d'en remplacer les

⁴³¹ Piaget Jean, *Le structuralisme*, Paris, coll. Que sais-je ?, éd. PUF, 1970, pp.6-7.

⁴³² D'où la particularité du discours de Lacan qui s'il peut être désigné comme structuraliste, c'est-à-dire que sa pensée serait structuraliste, en ce sens notamment que le système I.R.S. serait de cet ordre, ce qui n'est pas ici notre débat, en revanche la notion de structure qu'il utilise est impropre au structuralisme saussurien et lévi-straussien. Ce qui ferait alors toute l'ambiguïté du discours de Lacan, car là où il y aurait structure il n'y aurait pas structuralisme, et inversement il y aurait structuralisme là où il n'est pas question de structure.

éléments, puisque de par cette impossibilité le rapport entre les éléments sera toujours le même. D'ailleurs, la notion de machine qu'il développe dans le deuxième séminaire se rapproche analogiquement de celle de structure dans l'histoire naturelle de l'archéologie foucauldienne, à savoir une sorte de filtre du réel, une limitation. *La structure, en limitant et en filtrant le visible, lui permet de se transcrire dans le langage.*⁴³³ Si bien que la machine par l'élément d'impossibilité permet que du réel il puisse en être dit quelque chose, sans pour autant que le réel soit symbolisable. Ainsi, comme nous le verrons avec la machine électronique, la structure résulte d'un de ces mécanismes, celui faisant qu'elle ne peut pas être une grille de la totalité du possible mais se donne dans l'épuisement des possibilités : un point irréductible d'impossibilité. En cela, la structure n'est pas, chez Lacan, la configuration de l'ensemble du possible mais le point d'achoppement des possibles. C'est en ce sens, que la machine peut être universelle sans pour autant être une totalité.

b) La parole comme origine de la machine : la machine et la production du sens

Conséquemment, du symbolique la machine peut être, puisqu'elle n'est pas autre chose qu'un certain rapport à celui-ci, c'est-à-dire ce qui du symbolique dépasse du symbole, leurs possibilités d'agencement, de rapport, voire de possibilité. Si le symbolique précède chaque homme dans sa particularité, il ne précède pourtant pas l'humain, en ce sens qu'il procède de lui, de sa parole, puisque

« la parole est d'abord cet objet d'échange avec lequel on se reconnaît, et parce que vous avez dit le mot de passe, on ne se casse pas la gueule, etc. La circulation de la parole commence ainsi, et elle s'enfle jusqu'au point de constituer le monde du symbole qui permet des calculs algébriques.⁴³⁴»

D'elle naît le monde du symbole, c'est-à-dire la machine. La machine est ce monde qui se constitue de l'enflement de la parole. Laissant choir ce

⁴³³ Foucault Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, coll. Tel Gallimard, éd. Gallimard, 1966, p.147.

⁴³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.63.

qui d'elle ne peut-être langage, c'est-à-dire ce contre quoi butte ce qui circule. Il y a bien là quelque chose, qui n'est pas dans le circuit et qui permet justement de passer à un autre. C'est ce que Lacan définit dans ce séminaire, comme le but de l'analyste, faire que l'analysant butte sur ce non-sens afin de reconfigurer la machine à produire du sens. Cette dimension de la parole dans la machine nous renvoie directement aux théories de Saussure. En effet, pour ce dernier la langue n'est pas naturelle, c'est « la faculté de constituer une langue qui l'est⁴³⁵ », c'est-à-dire « un système de signes distincts correspondant à des idées distinctes⁴³⁶ ». D'ailleurs, Lacan, reprenant les propos de Claude Lévi-Strauss dans *La pensée sauvage*, affirme cette naturalité oppositionnelle car pour lui quelque chose s'organise avant même les rapports sociaux, et qui « en inscrit les lignes de force initiales⁴³⁷ ». En ce sens, la faculté linguistique serait celle qui commanderait les signes puisque « c'est la langue qui fait l'unité du langage⁴³⁸ ». Elle fait unité puisqu'elle « est un tout en soi et un principe de classification.⁴³⁹ » Se pose alors la question de l'effectivité de cette unité car, si elle fait unité, alors elle doit être totale en tout individu. C'est là, qu'il faut comprendre que la langue n'est pas pour Saussure le langage. Elle n'est pas une collection de signes mais bien ce qui permet un système d'opposition produisant des signes, comme unités oppositionnelles. Cela renvoyant pour Lacan à « la fonction classificatoire primaire⁴⁴⁰ » mise en avant par la fonction totémique que Lévi-Strauss relève. Cela se retrouvant avant toute parole humaine :

« Dès avant que des relations s'établissent qui soient proprement humaines, déjà certain rapports sont déterminés. Ils sont pris dans tout ce que la nature peut offrir comme supports, supports qui se disposent dans des thèmes d'opposition. La nature fournit, pour dire le mot, des signifiants, et ces

⁴³⁵ Saussure (de) Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, éd. Payot & Rivages, 2005, p.26.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XI, op. cit.*, p.28.

⁴³⁸ Saussure (de) Ferdinand, *Cours de linguistique générale, op. cit.*, p.27.

⁴³⁹ *Ibid*, p.25.

⁴⁴⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XI, op. cit.*, p.28.

signifiants organisent de façon inaugurale les rapports humains, en donnent les structures, et les modèlent.⁴⁴¹ »

Pareillement, à la langue saussurienne, quelque chose organise sans avoir pour autant une localisation :

« C'est un trésor [la langue] déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté, un système grammatical existant virtuellement dans chaque cerveau, ou plus exactement dans les cerveaux d'un ensemble d'individus ; car la langue n'est complète dans aucun, elle n'existe que dans la masse.⁴⁴² »

C'est le paradoxe de la langue de résulter de la faculté linguistique de chaque être humain mais de n'exister qu'en dehors d'eux, dans ce qui serait comme une sorte de « dépôts des images acoustiques⁴⁴³ ». Ce paradoxe de la langue est au cœur de la théorie de la machine lacanienne dans sa relation à la parole. En effet, Lacan fait de la transcendance la machine, soit ce paradoxe même que nous retrouvons chez Saussure, de cette existence en dehors de l'homme de ce qui lui est commun. Comme l'affirme ce dernier :

« La langue existe dans la collectivité sous la forme d'une somme d'empreintes déposées dans chaque cerveau, à peu près comme un dictionnaire dont tous les exemplaires, identiques, seraient répartis entre les individus. C'est donc quelque chose qui est dans chacun d'eux, tout en étant commun à tous et placé en dehors de la volonté des dépositaires.⁴⁴⁴ »

La langue est alors de l'ordre de l'extime. Et le rapprochement avec ce que Lacan théoriserait plus tard comme le grand Autre, semble évident si ce n'est que justement le principe du grand Autre c'est qu'il n'y a pas d'unité. Contrairement à la langue de Saussure, qui comme le montre son schéma, est une somme d'unités, une addition, mais c'est sans compter sur la nuance qu'apporte ce dernier entre la langue et le langage grâce à la notion de parole. En effet, pour lui, elle « est la somme de ce que les gens disent⁴⁴⁵ », elle comprend « des combinaisons individuelles, dépendant de

⁴⁴¹ *Ibid.*

⁴⁴² Saussure (de) Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, *op. cit.*, p.30.

⁴⁴³ *Ibid*, p.32.

⁴⁴⁴ *Ibid*, p.38.

⁴⁴⁵ *Ibid*, p.38.

la volonté de ceux qui parlent⁴⁴⁶ » et « des actes de phonation également volontaires, nécessaires pour l'exécution de ces combinaisons⁴⁴⁷ ». Elle n'a rien de collectif, elle est une somme de cas particuliers mais rien en elle ne collectivise tous ses particuliers. C'est d'ailleurs en cela que l'on doit différencier la parole de la langue. En ce sens le tout global du langage est inconnaissable. Si la sommation de la langue collectivise en revanche la parole en tant que créatrice de différence empêche toute unité. Il n'y a pas un tout du langage. Et Lacan, fort du paradoxe d'Husserl abordera l'analogie saussurienne de la langue au code par la logique, afin de la remettre en question.

Subséquentement la machine déplace l'analogie de la langue à un code, permettant un double déplacement de la notion de transcendance. Premièrement, par la différenciation saussurienne entre langue et langage qu'est la parole, Lacan se déplace de la transcendance lévi-Straussienne. Deuxièmement, en reprenant le paradoxe d'Husserl il se déplace de la dimension statique du code de Saussure. De cette façon, il ouvre sur les problématiques de la machine cybernétique et la manière dont elle aborde la notion de symbolique. En effet, cette machine, pour Turing, n'est pas universelle en ce qu'elle posséderait le code mais en tant qu'elle pourrait simuler toute machine⁴⁴⁸.

En s'appuyant sur la dialectique sartrienne entre l'être et le néant lors du deuxième séminaire, il affirme que le symbolique advient dans le réel d'un pari, à la façon dont l'être advient du non-être : « Le symbole surgit dans le réel à partir d'un pari.⁴⁴⁹ » Et le jeu révèle le processus de ce surgissement, ce qu'il analysera dans le seizième séminaire *D'un Autre à l'autre*, à partir du jeu pascalien. Dans ce dernier séminaire, il sera donc

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁴⁸ Nous pourrions même aller jusqu'à penser qu'elle simulerait l'existence d'un code par son universalisme, sans qu'il y en ait un pour autant. Ce qui pourrait être l'occasion d'un travail épistémologique sur la notion d'Autre, dans sa genèse machinique qui n'est pas notre objet.

⁴⁴⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.226.

question de l'advenu de l'autre et de l'Autre par le surgissement du symbole. Ici, se fonde la notion de manque-à-être car la nécessité de la genèse de l'être repose sur un non-être, qui restera sous la forme d'une absence.

« Dès que le sujet lui-même vient à l'être, il le doit à un certain non-être sur lequel il élève son être. Et il n'est pas, s'il n'est pas quelque chose, c'est évident de quelque absence qu'il témoigne, mais il restera toujours débiteur de cette absence, je veux dire qu'il aura à en faire la preuve, faute de pouvoir faire la preuve de la présence.⁴⁵⁰ »

Cette absence nécessaire au cœur de toute présence, Lacan tente, dans le deuxième séminaire, de la saisir et d'en révéler tous les enjeux et aboutissants chez Freud par le paradigme cybernéticien de la machine. Pour lui, cette notion de machine rend compte de la révolution copernicienne de Freud, puisqu'il va déconstruire la centralité de la subjectivité humaine inaugurée par Platon dans le *Protagoras* et le *Ménon*, dont le Moi sera l'expression au XVI-XVII^e siècle, opération dont le geste est verbalisé par la célèbre expression de Rimbaud « Je est un autre » : « le sujet est décentré par rapport à l'individu. C'est ce que veut dire Je est un autre.⁴⁵¹ » La question est alors, si la *Traumdeutung* vient rompre avec la physiologie de l'esprit, en ce sens qu'il ne s'agit plus d'un appareil psychique compris dans le paradigme mécaniste mais d'une machine comprise sous le paradigme logique, alors qu'en est-il du principe de plaisir et surtout de son au-delà ? N'est-ce pas ce geste qui permet de comprendre la possibilité d'un au-delà du principe de plaisir ? Ainsi, le remaniement de 1920 de la subjectivité dans *L'Au-delà du principe de plaisir*, permet de maintenir ce décentrement, en étant le début de la deuxième période de la métapsychologie. La machine à rêver renvoie donc à celle de la première période de la métapsychologie, allant de 1910 à 1920. Mais cette machine, qui dans le balai des machines est aussi la machine persistante, conceptualise aussi le principe de mort et fait le lien. Et Deleuze à l'aune de

⁴⁵⁰ *Ibid*, p.226.

⁴⁵¹ *Ibid*, p.17.

Lacan relira cette fêlure qu'est le mécanisme de l'instinct de mort de la machine, dans son analyse de *La bête Humaine* de Zola⁴⁵², où la fêlure est la dimension de machine de l'homme qui le lie à la machine qu'est le train, créant le chiasme indénouable de la bête humaine : l'homme-machine et la machine-humaine.

4. La machine persistante de la deuxième période de la métapsychologie

La deuxième machine conceptualisée par Lacan, advient de l'exégèse de la nécessité structurale de la notion de mort dans l'agencement conceptuel freudien. Nous la nommerons la machine persistante. Il la différenciera dans un premier temps de la machine à rêver freudienne, pour affirmer leur engendrement mutuel plus tard. Le livre de l'ouverture du vingtième siècle, *L'interprétation du rêve* de Sigmund Freud, reconnu comme date de l'invention de la psychanalyse, aurait pour partie pris essentiel d'après Lacan, de passer d'une notion d'appareil psychique à une machine à rêver. En d'autres termes l'ouverture du vingtième siècle serait celle du passage du psychisme comme appareil physiologique à celui d'une machine logique. Cette machine, comme nous l'avons vu, aurait pour caractéristiques d'être non localisable, temporelle et de simuler à la deuxième puissance. C'est dire à quel point la conception organiciste du psychisme serait dépassée par la métapsychologie freudienne d'après Lacan, puisque cette machine ne répondrait plus aux lois de la biologie (au sens de la pratique raisonnée naturaliste désignée par Michel Foucault). Nous pourrions alors penser que Lacan, comme un grand nombre de psychanalystes de cette époque, rejetterait le retour vers un biologisme que serait la notion de pulsion de mort. Cette dernière, *Todestrieb* dans les textes de Freud, apparaît en 1920 avec l'article « Au-delà du principe de plaisir ». Il y élabore sa deuxième théorie des pulsions, dans laquelle il oppose une pulsion de vie à une pulsion de mort. La première théorie,

⁴⁵² Voir selon préférence « L'appendice II » de la *Logique du sens* de Gilles Deleuze ou « L'introduction » de *La Bête humaine* de Zola.

particulièrement développée dans *Trois essais sur la sexualité* de 1905, différenciait des pulsions tendant à la reproduction de l'espèce de pulsions de conservation de l'individu, et l'appareil psychique avait pour fonction de diminuer les tensions. Cette première théorie ne permettait pas d'expliquer pourquoi des expériences du passé se répétaient alors qu'elles ne permettaient aucune possibilité de plaisir actuel ou passé. D'où il fit l'hypothèse d'une pulsion de mort expliquant ce retour, elle permettrait la diminution des tensions par une tentative de retour à un état inorganique. Comme l'indique Lagache et Pontalis, la pulsion de mort « n'a pas réussi à s'imposer aux disciples et à la postérité de Freud au même titre que la plupart de ses apports conceptuels ; elle reste une des notions les plus controversées⁴⁵³ ». *A contrario* Lacan ouvrira son exégèse des textes freudiens en développant la notion de « machine à rêver » pour faire saisir à son auditoire la place centrale de la pulsion de mort, et la manière dont elle s'agence dans le discours freudien. Sauf que là où ses contemporains voyaient un biologisme, en référence au recours de Freud dans son article de 1920 à un mythe sur les origines basé sur des données biologiques pour justifier cette pulsion (notamment en se basant sur la théorie du physiologiste Ewald Hering mais aussi sur la philosophie d'Arthur Schopenhauer), Lacan conceptualisera une machine persistante. Elle lui permettra de faire émerger le fondement symbolique inhérent à cette conception, en analysant les nécessités structurales de cette pulsion dans la théorie freudienne. En effet, pour Lagache et Pontalis, il existe trois raisons structurales à cette conception : la nécessité de prendre en compte les « phénomènes de répétition », l'attention porter à la conceptualisation des états d'ambivalence (d'agressivité, de sadisme et de masochisme) et l'impossibilité métapsychologique de faire de la haine un destin des pulsions sexuelles⁴⁵⁴. Lacan se concentrera sur la nécessité structurale de

⁴⁵³ Laplanche J., Pontalis J.-B., « Pulsions de mort », in *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, coll. Dico Poche, éd. P.U.F., p.371.

⁴⁵⁴ *Ibid*, pp.372-373.

cette pulsion et y analysera, ainsi qu'affirmera, la conception machinique du corps chez Freud, qui se révéla dans le passage à la conception machinique du psychisme que sont les topiques. C'est par ce biais de la conception freudienne du corps, qu'il torpillera la conception de la résistance de l'ego psychologie. Le problème fondamental de l'ego psychologie est pour Lacan l'impossibilité de dialectiser la fonction du moi entre les deux textes de Sigmund Freud, correspondant aux deux conceptions freudiennes de la pulsion, qu'est celle à l'oeuvre dans *l'Interprétation du rêve* et celle de l'« Au-delà du principe de plaisir » (pour notre part nous opterions pour une position bien plus extrême que Lacan, en disant que l'ego psychologie ne permet pas de saisir les dimensions esthétique et anthropologique de la psychanalyse, en faisant des ouvrages relatifs à celles-ci des essais périphériques et en déniaient la place de dernier ouvrage qu'est le livre secret de *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, les réduisant au statut de psychanalyse appliquée dont l'effet collatéral est l'avènement de la réduction de la psychanalyse à un empirisme physiologique⁴⁵⁵), dont les soubassements conceptuels deviennent antithétiques avec leur lecture du moi freudien, conditionnée par une conception de la vie moniste et non dualiste. Cette conception ne permet pas la compréhension de la *Wiederholungszwang*, généralement traduite par « compulsion de répétition », et donc de la résistance, deux conceptions qui sont une prise de position sur les rapports du vivant avec le symbolique. Premièrement, chez Freud la *Wiederholungszwang* est caractérisée par sa prise dans les rets du symbolique, à travers les déplacements d'énergie conditionnés par le symbolique. Dans l'« Au-delà du principe de plaisir » la rupture qu'introduit Freud dans la pensée du psychisme est sans précédent. Ce n'est plus le corps qui détermine la

⁴⁵⁵ Il serait d'ailleurs très intéressant d'analyser le rôle de la psychiatrie dans cette diffusion par une tentative, sempiternellement remise au goût du jour, d'appropriation de la psychanalyse à un exercice médical niant la dimension profane de la psychanalyse.

représentation de la pulsion, ce sont les représentations qui déterminent le chemin de la pulsion, dans les réseaux logiques que forment les symboles les uns avec les autres, soit les *topoi* aristotéliens. Deuxièmement, la résistance exprime l'immanence à la vie elle-même de ce qui lui est antithétique : la mort. La pulsion n'est plus seulement la dynamique de la vie, un pousse à la vie, mais aussi un processus allant à l'encontre de ce qui constitue son essence. Grâce au paradigme cybernétique, Lacan montrera que chacune de ces notions constitue une machine, la machine à rêver et la machine restitutive, n'en formant plus qu'une, à l'aune de la fonction symbolique de Claude Lévi-Strauss, la machine persistante, qui est la machine lacanienne.

La machine de Turing, en désignant les lois du symbolique comme origine de la construction d'une machine, à savoir un ensemble de lois d'agencement des symboles, Lacan va différencier, en parlant de la « machine à rêver » de Freud, cette machine de Turing de la machine au sens courant, qui est seulement l'appareil où elle se réifie. La machine de Turing va lui permettre de conceptualiser l'agencement de la philosophie hégélienne, où le symbole est le meurtre de la chose, avec la dimension mortifère immanente au psychisme de la machine restitutive de Freud. Ce carrefour conceptuel n'est autre que la machine lacanienne, rencontre de la fonction symbolique et du moi pris dans les écrous mécaniques de l'allégorie du *socius* qu'est la danse des machines. Liaison entre le mythe individuel et le mythe sociétal (cf. Claude Lévi-Strauss), la machine est le *socius* métapsychologique, faisant que l'expérience intérieure d'un siècle ait pour Lacan un « comput⁴⁵⁶ ». Par elle, Lacan introduit l'écart entre Descartes et Freud, cela en reprenant un travail qu'il avait commencé de longue date, celui de la comparaison de Freud et Hegel. Ici, la notion de machine en permet une lecture comparative, avouant l'influence de Kojève. En effet, comme l'explique Elisabeth Roudinesco, Kojève affirmait qu'avec

⁴⁵⁶ Lacan Jacques, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Ecrits*, t.II, *op. cit.*, p.60.

Hegel il y avait passage d'une philosophie du « je pense » à une du « je désire », si bien que ce déplacement ne sera pas pour Lacan l'opération freudienne. Conséquemment dès 1936, période où il écrivait son article sur « Le stade du miroir », Kojève et lui prévoyait d'écrire ensemble « Hegel et Freud : essai d'une confrontation interprétative ». Kojève fut seul à écrire une sorte d'introduction, et « dans les quinze pages manuscrites qu'il rédigea pour servir d'introduction à cette « Genèse de la conscience de soi », on relève trois des concepts majeurs qui seront utilisés par Lacan dès 1938 : le je comme sujet du désir, le désir comme révélation de la vérité de l'être, le moi comme lieu d'illusion et source d'erreur⁴⁵⁷ ». D'après Roudinesco, le Séminaire de Kojève aurait conduit Lacan à s'interroger sur la genèse du moi par une réflexion philosophique sur la conscience de soi, et comme seulement deux voies auraient été possibles à partir de la refonte freudienne de la pulsion de 1920 : le moi comme une différenciation progressive du ça (adaptation progressive à la réalité) ou comme une identification (constitution par étapes en fonction d'imagos empruntées à l'autre), Lacan aurait suivi la deuxième. D'ailleurs, à la conférence de Marienbad de 1936, « étaient déjà en place les prolégomènes d'une théorie du sujet qui se greffait sur l'oeuvre de Freud à partir d'une lecture kojévienne de Hegel.⁴⁵⁸ » Il ne restait plus qu'à introduire la notion de machine comme moyen de saisir les différences entre la pensée hégélienne et freudienne, lui permettant de séparer conscience de soi du moi.

En effet, pour Lacan, le passage d'Hegel à Freud ne repose pas sur Nietzsche, à travers la conception du sujet comme brisé, mais sur l'avènement « d'un monde de la machine⁴⁵⁹ ». Notamment à travers la machine à vapeur, ayant introduit une singularité dans le corps humain comme machine, qui dépasse le paradigme de l'homme-machine à travers

⁴⁵⁷ Roudinesco Elisabeth, *Jacques Lacan : Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée, op. cit.*, p.149.

⁴⁵⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.165.

⁴⁵⁹ *Ibid*, p.95.

la notion d'énergie, qui se lit chez Freud dans son appropriation du concept d'homéostasie. Appropriation dont le paradigme est la machine à vapeur, comme condition d'intelligibilité du corps humain, affirmant l'au-delà symbolique de l'homme, car « la machine à vapeur incarne l'activité symbolique la plus radicale chez l'homme⁴⁶⁰ ». Rompant avec l'idée reçue que la physiologie de Nietzsche serait le noyau, de cette sorte de physiologie de l'esprit que se donnait pour but Freud dans ses premiers temps, la particularité de sa recherche serait donc d'avoir achoppée sur le constat que « le cerveau est une machine à rêver⁴⁶¹ ». Quand bien même il aurait voulu que le cerveau fût un organe-tampon entre l'homme et la réalité, cette machine ouvre à l'organique une autre dimension que la physiologie par le symbolique.

« Et c'est dans la machine à rêver qu'il [Freud] retrouve ce qui y était déjà depuis toujours et dont on ne s'était pas aperçu, à savoir que c'est au niveau du plus organique et du plus simple, du plus immédiat et du moins maniable, au niveau du plus inconscient, que le sens et la parole se révèlent et se développent dans leur entier. ⁴⁶² »

C'est pour Freud, le troisième facteur de la métapsychologie, l'économie⁴⁶³, qu'il introduit par le principe d'homéostasie de Claude Bernard sous la conception de Fechner. Reprenant le *Quelques idées sur l'histoire de la création et du développement des organismes* de ce dernier, Freud établit à partir du « principe de plaisir de l'action », qu'il nomme le « principe de constance », le principe de plaisir. Dans un premier temps, il parlait d'un « principe de déplaisir », dans *l'Interprétation des rêves*. Comme l'explique Lagache et Pontalis, dans « Pulsions et destin des pulsions », Freud affirme sa prudence quant à ce principe⁴⁶⁴ à défaut de la connaissance des relations entre le plaisir et le déplaisir. Le passage d'un

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ *Ibid.*, p.97.

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ Freud Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », *op. cit.*, p.43.

⁴⁶⁴ Voir la citation de *Pulsions et destin des pulsions* donnée par Lagache et Pontalis, in Laplanche J., Pontalis J.-B., « Pulsions de mort », in *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p.333.

principe de déplaisir à un principe de plaisir non plus opposé au déplaisir mais à une pulsion de mort dans *Au-delà du principe de plaisir* va intéresser Lacan. Le déplaisir n'est plus réduit à la tension, et le principe de réalité ne saurait recouvrir l'ensemble du déplaisir⁴⁶⁵, notamment celui que Freud va différencier de tout autre : le « déplaisir névrotique⁴⁶⁶ ». Dont il nous donne le processus : « il n'est pas douteux que tout déplaisir névrotique est de cette sorte : un plaisir qui ne peut être éprouvé comme tel.⁴⁶⁷ » Le plaisir et le déplaisir sont liés au moi. Cela en raison de la différence entre la remémoration et la répétition :

« Le malade ne peut pas se souvenir de tout ce qui est en lui refoulé et peut-être précisément pas de l'essentiel, de sorte qu'il n'acquiert pas la conviction du bien-fondé de la construction qui lui a été communiquée. Il est bien plutôt obligé de répéter le refoulé comme expérience vécue dans le présent au lieu de se le remémorer comme un fragment du passé...⁴⁶⁸»

Ainsi, tout ce qui touche à la mémoire n'est pas remémorable et la répétition renvoie à ce qui ne le peut pas, offrant un autre chemin d'actualisation. En effet, Freud en parlant de répétition renvoie au fait qu'il est possible que quelque chose de la mémoire inaccessible à la remémoration ait pourtant une autre actualité. Si bien qu'il différencie dans ce texte deux modes d'actualisation, la remémoration et la répétition, correspondant à deux types de paroles dont l'élément de différenciation est la question de l'appropriation. Ici, Freud déplace et traduit dans des problématiques psychanalytiques le problème moral de la responsabilité posé par Locke⁴⁶⁹, à savoir celui du *self*, du « soi ». En affirmant que le moi, renvoyant à la notion de *self*, est le lieu du plaisir et déplaisir, il

⁴⁶⁵ Freud Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », *op. cit.*, pp.46-47.

⁴⁶⁶ *Ibid*, p.47.

⁴⁶⁷ *Ibid*.

⁴⁶⁸ *Ibid*, p.58.

⁴⁶⁹ Voir ici le déplacement des problématiques lockiennes dans le texte de Freud, c'est avant tout sortir du *pensum* de la pierre de touche que serait la conscience pour différencier la remémoration et la répétition, qui ferait de la deuxième une voie qui devrait et pourrait suivre celle de la conscience. Ce qui réduirait la pratique psychanalytique à un procédé cathartique de mise en conscience, alors que Freud s'est détaché de cette méthode.

différencie la répétition de la remémoration par le refus à ce plaisir de s'éprouver comme tel. Il différencie par la dialectique du plaisir et du déplaisir, ce que Paul Ricoeur appellera la « mêmété » et l'ipséité. En effet, la lecture de Paul Ricoeur montre que l'entreprise lockienne peut se comprendre au sein de la dialectique de ces deux substantifs⁴⁷⁰. La « mêmété » est « l'identité-idem⁴⁷¹ » renvoyant dans la continuité ou la répétition à un « noyau non changeant de la personnalité⁴⁷² ». C'est une comparaison, une dialectique entre soi et l'autre, le même et le différent, tandis que l'ipséité qui est « l'identité-*ipse*⁴⁷³ » c'est le renversement de soi sur soi. C'est la dialectique du soi sans le recours à l'identique. L'approche lockienne de l'identité consiste, tout d'abord, à distinguer la mêmété en tant que permanence d'une chose par comparaison immédiate à différents temps dans sa coïncidence avec elle-même dans la réflexion du sujet. Puis, à étendre cette coïncidence au processus de continuité de l'identité par la médiation de la mémoire, c'est-à-dire à lui donner une durée, ou plutôt à l'instaurer dans une durée, substituant l'ipséité, « l'identité réflexive⁴⁷⁴ », à la mêmété, « l'invariance de l'idem ». Plus précisément, Locke introduit une différence entre l'identité individuelle, renvoyant à la conservation d'un commun au sein d'un groupe, et l'identité personnelle, reposant sur la continuité d'une conscience de soi dans le temps, qui est le fondement de la notion juridique de personne :

« il faut voir ce qu'emporte ce terme de personne. C'est, à ce que je crois, un être pensant [...] qui peut se consulter soi-même comme le même [*consider it self as itself*] comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions [*consciousness*], lequel est inséparable de la pensée, et lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque Être que ce soit d'apercevoir sans s'apercevoir qu'il aperçoit [...] ; et c'est par là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle soi-même. On ne

⁴⁷⁰ Nous renvoyons à Ricoeur Paul, *Soi même comme un autre*, Paris, édition du Seuil, 1990, p.151.

⁴⁷¹ *Ibid*, p.13

⁴⁷² *Ibid*.

⁴⁷³ *Ibid*.

⁴⁷⁴ Voir l'analyse de Simha André, *La conscience du corps au sujet*, Paris, coll. Vocation philosophique, éd. Armand Colin, 2004.

considère pas dans ce cas si ce même Soi est continué dans la même Substance, ou dans diverses Substances...⁴⁷⁵ »

Cette définition de la personne implique une temporalisation de la conscience liant cette dernière à la notion de mémoire, devenant par rapport à la première « la connaissance du soi passé et de ses propres actions qui est continûment soumise à la conscience d'être une même personne : par où tout homme se possède et s'avoue lui-même⁴⁷⁶ ». Elle permet à l'être conscient d'avoir une identité en tant que personne, fondant une nouvelle conception de l'identité caractérisée par son historicisation. Dans laquelle, la conscience est une unité ou une relation des existences et des actions quelle qu'en soit la distance temporelle au sein d'une personne, faisant qu'elle peut les définir comme siennes. La conscience a pour rôle de joindre des représentations indépendamment de leur chronologie et de leur distance temporelle, pour affirmer le sentiment de continuité de l'existence. Il est donc nécessaire de faire l'hypothèse d'une temporalité intérieure, en raison de l'immédiateté des comparaisons de la même chose, temporalité sans laquelle ne saurait être la conscience, et totalisant les perceptions et représentations de ce qui passe, qui serait propre à la mémoire passive de conservation des traces de celles-ci. Si bien que ce serait la disponibilité de la mémoire, sa puissance de liaison ainsi que ces défaillances, qui définirait la conscience de soi comme processus de saisissement de l'identité personnelle par le sujet, constituant une sorte de mouvement perpétuel d'appropriation de soi. Résumant le processus de conscience dans le paradigme « attribution-appropriation », qui permet à la conscience, dans son ipséité, de revenir à elle-même seulement par le truchement d'un effort de rétention du passé⁴⁷⁷, exigé par la responsabilité, à savoir le fait d'un avenir qui porterait en lui le jugement de ses actes. La responsabilité étant

⁴⁷⁵ Locke, « Ce que c'est qu'identité et diversité », in *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, XXVII.

⁴⁷⁶ Locke, *Journal*, 20 février 1682 cf. Simha André, *op. cit.*

⁴⁷⁷ Cet effort de rétention du passé et du présent, permettant d'accéder à soi-même, de se saisir soi-même, est particulièrement éclairé dans la névrose obsessionnelle.

alors la capacité de répondre de soi à soi-même, l'ipséité permet synchroniquement de se définir en tant que soi. Ce n'est que par l'attribution du passé à soi et de la responsabilité conséquente à celui-ci dans l'avenir, qui permettent de se constituer, et donc, de se saisir en tant que soi. Freud fait du processus d'« attribution-appropriation » l'entreprise du moi, si bien qu'il est possible, à la manière dont l'irresponsabilité l'est pour Locke, que la mêmeté chez l'individu ne permette pas l'ipséité, c'est-à-dire que la répétition n'engendre pas forcément la remémoration⁴⁷⁸. La notion freudienne de moi saisit donc parfaitement le rapport primordial entre l'identité et l'identique établi par Locke. D'où la citation de Nietzsche par Freud pour définir la répétition, la *Wiederholungszwang*, « cet « éternel retour du même »⁴⁷⁹ », qui est pour Heidegger⁴⁸⁰ un concept central de la pensée nietzschéenne. Ainsi, Freud reprend à Nietzsche ce déplacement de la fatalité de la répétition de sa dimension morale par rapport au destin, puisqu'elle devient un devenir cyclique par delà le bien et le mal⁴⁸¹. Pareillement, au surhomme nietzschéen le patient au cours de la cure, doit non pas éviter la répétition mais saisir la pleine puissance de celle-ci, puisqu'il est invité à répéter, soit à sortir de la répétition par la répétition⁴⁸². C'est la figure de l'héroïsme nietzschéenne, comme l'explique Antonia

⁴⁷⁸ Ici la conscience n'est plus alors la différence mais seulement une conséquence du fait même que la remémoration qui serait à la base de la possibilité de toute conscience n'est pas possible. Il y a « mêmeté », mais la chose n'est pas prise dans les rets de la temporalité interne. Cette dimension d'une autre temporalité de ce qui n'est pas reconnu comme soi, chez Locke, d'ailleurs présente dans le texte de Freud, sera essentielle pour Lacan, comme nous l'avons vu dans l'analyse du dilemme des prisonniers.

⁴⁷⁹ Freud Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », *op. cit.*, p.62.

⁴⁸⁰ Nous renvoyons le lecteur à Heidegger Martin, *Essais et conférences*, Paris, coll. Tel Gallimard, éd. Gallimard, 1958, trad. (allemand) A. Préau, p.139.

⁴⁸¹ Pour ces notions, nous renvoyons notre lecteur à l'ouvrage de Löwith Karl, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, coll. Liberté de l'esprit, éd. Almann-Lévy, 1994.

⁴⁸² Il serait d'ailleurs très intéressant d'analyser plus en détail, les rapports entre l'absurdité de l'existence et la puissance qu'acquiert le surhomme nietzschéen en se saisissant de l'éternel retour du même, et la notion de *Wiederholungszwang* dans sa dimension libératrice dans la cure analytique. Cela pourrait donner un champ d'interprétation du sous-bassement du régime esthétique de la pensée (cf. Jacques Rancière, *L'inconscient esthétique*, *op. cit.*) dans la genèse de la psychanalyse.

Birnbaum⁴⁸³ dans le *Gai savoir*, lorsqu'il reprend la notion chrétienne de mort de Dieu il reresponsabilise l'homme, puisque Dieu n'est pas mort pour les hommes mais ils en sont les bourreaux : « Où est Dieu ? Je vais vous le dire, nous l'avons tué, vous et moi.⁴⁸⁴ » Il invite à une inhumanité, en tant que détachement de la transcendance qui constituait cette dernière, afin que les hommes ne soient plus dans la nécessité de s'ordonner à autre chose qui les dépasse. Paradoxalement, prendre la responsabilité du meurtre, c'est sortir de la culpabilité et donc accepter la contingence du présent ; puisque la répétition chez Nietzsche est impossible, bien qu'on soit pris dans sa dynamique. Comme il le dit nous sommes embarqués mais en même temps, il est impossible de retourner à ce qui a été⁴⁸⁵. La dynamique paradoxale de la répétition, de l'éternel retour du même est marquée par le signe de l'impossibilité, d'une répétition qui ne cesse de ne pas se répéter. Pour sortir de cette situation intenable l'homme doit accepter la nécessité de sa contingence, du retour du hasard, l'éternel retour du même, c'est-à-dire que la répétition diverge d'elle-même, puisque c'est le hasard mais en même temps il ne peut être autrement. L'acceptation de sa contingence libère de la nécessité du sens de l'existence, puisque le retour n'est pas possible. Cette opération de sortie progressive de la répétition par l'acceptation de la nécessité de la contingence en tolérant l'impossible de la répétition, Freud la nomme la « perlaboration », ce qui fait justement la spécificité du traitement analytique.

« Cette perlaboration des résistances peut, pour l'analysé, constituer, dans la pratique, une tâche ardue et être pour le psychanalyste une épreuve de patience. De toutes les parties du travail analytique, elle est pourtant celle qui exerce sur les patients la plus grande influence modificatrice, celle aussi qui différencie le traitement analytique de tous les genres de traitement par suggestion. On peut la comparer, au point de vue théorique, à

⁴⁸³ Birnbaum Antonia, « Chapitre III : Les vertus héroïques du défaut », in *Nietzsche. Les aventures de l'héroïsme*, Paris, coll. Critique de la politique Payot, éd. Payot & Rivages, 2000, pp.67-99.

⁴⁸⁴ Nietzsche Friedrich, *Le Gai savoir*, Paris, éd. Flammarion, 2007, trad. (allemand) P. Wotling.

⁴⁸⁵ Comme dit Nietzsche « malheur à toi si tu as le regret de la terre que tu as quittée », *Ibid.*

l'« abréaction » des charges affectives séquestrées par le refoulement et sans laquelle le traitement hypnotique demeurerait inopérant.⁴⁸⁶ »

La question de l'origine de cette répétition, qui semblerait par opposition à Nietzsche avoir pour origine le corps, puisque la tâche de l'analysant serait de découvrir « les motions pulsionnelles refoulées qui alimentent la résistance⁴⁸⁷ », sera l'interrogation par laquelle Lacan va lire et problématiser la position du concept de pulsion de mort dans la pensée freudienne. En effet, nous pourrions croire que cela serait sans compter sur la conceptualisation nouvelle que Freud apporte à la notion de pulsion dans ce texte. Cette nouvelle conceptualisation est généralement comprise comme une réduction de la pulsion à un mécanisme physiologique. Pourtant, pour lui, la question du corps dans ce texte ne peut se résumer au biologique. Comme nous l'avons dit l'avènement de la machine sépare Freud de Hegel et par voie de fait de Nietzsche, or, cette réduction reviendrait à ne pas saisir l'importance de l'apport de la notion de machine à vapeur au plan symbolique. En reprenant le principe de l'homéostasie, et surtout en l'agencant à une conception temporelle de l'identité, Freud développe une conception machiniste de l'homme en rupture avec le mécanisme du concept d'homme-machine, dont Lacan analysera la dimension symbolique. Le principe de l'homéostasie, faisant référence à la machine à vapeur et aux équations de la thermodynamique, refonde la biologie. C'est un passage à un autre type de substance, qui répond à un système équationnel, à des rapports. Autrement dit, Freud y découvre le rôle du symbole. Double geste par lequel, premièrement il rassemble les mécanismes qu'il avait développés en présupposant « l'existence et la domination du principe de plaisir » dans « une esthétique d'orientation économique ». Si bien que l'esthétique, qu'il définissait jusqu'à alors

⁴⁸⁶ Freud Sigmund, « Remémoration, répétition et perlaboration », in *La technique psychanalytique*, Paris, coll. Bibliothèque de Psychanalyse, éd. P.U.F., 1953, trad. (allemand) J. Altounian, J. Stute-Cadiot, P. Cottet, P. Haller, D. Hartmann, R. Lainé, A. Rauzy, A. de Rubercy, E. Wolff, p.115.

⁴⁸⁷ *Ibid*, p.115.

comme la philosophie du beau⁴⁸⁸, devient une science et philosophie de la sensation et de l'imagination, pour reprendre les termes de Baumgarten (créateur du néologisme *aesthetica*), qui reposent sur une conception équationnelle de proportionnalité entre des tensions et leur équilibre créant plaisir et douleur :

« Dans la théorie psychanalytique, nous admettons sans hésiter que le principe de plaisir règle automatiquement l'écoulement des processus psychiques ; autrement dit, nous croyons que celui-ci est chaque fois provoqué par une tension déplaisante et qu'il prend une direction telle que son résultat final coïncide avec un abaissement de cette tension, c'est-à-dire avec un évitement de déplaisir ou une production de plaisir. Lorsque nous tenons compte de ce cours en étudiant les processus psychiques, nous introduisons le point de vue économique dans notre travail.⁴⁸⁹ »

Ainsi, dans l'« Au-delà du principe de plaisir » il va différencier la psychanalyse de cette esthétique économique, en nous précisant qu'en vingt-cinq ans les buts de cette première ont changé⁴⁹⁰. Elle est passée d'un art de l'interprétation où le malade devait « confirmer par ses propres souvenirs la construction de l'analyste », à un art de la découverte de la résistance dont le but n'est plus le passage à la conscience de l'inconscient. Il passe alors de l'opposition conscient-inconscient à celle du moi-refoulé.

Deuxièmement, il se sépare du modèle physiologique pour le modèle thermodynamique. Comme le montre sa citation de Fechner affirmant qu'il est possible de « considérer le plaisir et le déplaisir comme étant en relation

⁴⁸⁸ Nous renvoyons aux ouvrages *Le mot d'esprit dans sa relation à l'inconscient*, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, mais surtout à *L'inquiétante étrangeté* dans lequel il commence par définir l'esthétique en ces termes : « Le psychanalyste n'éprouve que rarement l'impulsion de se livrer à des investigations esthétiques, et ce même lorsqu'on ne limite pas l'esthétique à la théorie du beau, mais qu'on la décrit comme la théorie des qualités de notre sensibilité. Il travaille sur d'autres couches de la vie psychique et a peu affaire aux émotions inhibées quant au but, assourdies, dépendantes d'un si grand nombre de constellations concomitantes, qui font pour l'essentiel la matière de l'esthétique. Il peut cependant se faire ici et là qu'il ait à s'intéresser à un domaine particulier de l'esthétique, et dans ce cas, il s'agit habituellement d'un domaine situé à l'écart et négligé par la littérature spécialisée. » [Freud Sigmund, « L'inquiétante étrangeté », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, *op. cit.*]

⁴⁸⁹ Freud Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », *op. cit.*, p.43.

⁴⁹⁰ *Ibid*, p.57.

psychophysique⁴⁹¹ ». D'ailleurs, ce n'est pas seulement la conception économique de l'appareil psychique mais bien toute la métapsychologie, en tant qu'agencement conceptuel, qui répond alors au modèle équationnel de la physique, puisque le psychanalyste opère « toujours avec un grand X » qu'il reporte « dans chaque nouvelle formule.⁴⁹² » Contrairement à ce qui est généralement dit son modèle n'est donc pas psychophysiologique, et est encore moins dans une continuité avec la pensée physiologique nietzschéenne, mais est psychophysique. Ce passage à une conception psychophysique est essentiel, comme le montre la lecture de Lacan, puisqu'en abordant la pensée freudienne par la conception machinique du psychisme dans *L'interprétation du rêve*, il n'y a plus rupture dans la pensée freudienne mais une certaine continuité. En effet, le modèle de la stabilité psychophysique⁴⁹³, et non plus de l'équilibre chimique, révèle la tension de la *poïesis* psychanalytique vers le symbolique. D'ailleurs, les choses se complexifient dans ce sens, puisqu'en sortant de l'hégémonie du paradigme du principe de plaisir, Freud affirme que dans ce dernier il n'est plus seulement question d'opposition de forces mais aussi de conditions. Pour cette raison, il nous invite à « admettre ceci : il existe dans le psychisme une forte tendance au principe de plaisir mais certaines autres forces ou conditions s'y opposent⁴⁹⁴ ». Et ce mot de « tendance », lui vient de Fechner directement, qu'il cite immédiatement. Ce terme chez Fechner définit une direction non atteinte puisque ne pouvant l'être qu'approximativement. Ici, la construction de Freud est très subtile au niveau de la structure conceptuelle lui permettant d'agencer sa construction argumentative, puisqu'il va reprendre la notion de localisation cérébrale en attribuant au « système Pc-Cs une situation spatiale » qui se fonde sur la successivité. Pour constituer son modèle de la conscience, il reprend le

⁴⁹¹ Citation de Fechner par Sigmund Freud, in « Au-delà du principe de plaisir », *op. cit.*, p.45.

⁴⁹² *Ibid*, p.73.

⁴⁹³ *Ibid*, p.45.

⁴⁹⁴ *Ibid*, p.46.

modèle électrique de son *Esquisse d'une psychologie scientifique*, en faisant des barrières de contact la résistance. Elle est alors l'opposition des neurones ψ aux neurones ϕ . Le frayage trop important des premiers empêchent l'excitation des deuxièmes recevant les excitations exogènes. Ainsi, le modèle des portes logiques reste d'actualité conférant à la notion de temps une place centrale dans l'agencement conceptuel, en tant qu'anachronique. Caractéristique première de l'inconscient en raison de laquelle Freud dit confirmer empiriquement la conception kantienne *a priori* du temps, dans son « Au-delà du principe de plaisir ». Il conçoit la *a priori* du temps comme une chronologie qui devient un fonctionnement propre au système Pc-Cs. Pour autant, l'inconscient n'est pas uchronique mais, en quelque sorte, il nie la temporalité chronologique, les choses ne s'agençant pas selon une logique de l'avant et de l'après. Il est dans une autre temporalité renvoyant à l'inertie de l'inorganique. Pour cette raison, s'entrelacent dans les critères de distinction du conscient les notions de temporalité et d'organicité. Ceux-ci étant : la durabilité des traces dans le temps, la possibilité de modification du système, l'abandon de la structure du vivant (« devient dans une certaine mesure anorganique⁴⁹⁵ ») pour former le système pare-excitation, l'essence *a priori* du temps (selon le modèle de Kant) car venant du fonctionnement propre au système Pc-Cs (« C'est bien plutôt du mode de travail du système Pc-Cs que notre représentation abstraite du temps semble entièrement dériver ») et l'immédiateté des excitations internes. Cette dimension du temps anachronique et inorganique remettent en question la dimension biologique de la pulsion. En effet, jusqu'à présent la conception organique de Freud renvoyait à la notion aristotélicienne de *phusis*, soit d'un processus dynamique, or ici elle va renvoyer à l'inertie.

« Mais quelle est la nature de la relation entre le pulsionnel et la compulsion de répétition ? Nous ne pouvons ici échapper à l'idée que nous sommes sur la piste d'un caractère général des pulsions et peut-être de la vie organique

⁴⁹⁵ *Ibid*, p.69.

dans son ensemble, caractère qui n'a pas jusqu'à présent été clairement souligné : une pulsion serait une poussée inhérente à l'organisme vivant vers le rétablissement d'un état antérieur que cet être vivant a dû abandonner sous l'influence perturbatrice de forces extérieures ; elle serait une sorte d'élasticité organique ou, si l'on veut, l'expression de l'inertie dans la vie organique. »

Paradoxe de la pulsion que d'être une poussée, ce qui correspond en générale à la dynamique, à la *dynamis*, vers l'inertie, autrement dit vers le statique. Ici, le mouvement n'aurait pas pour but le mouvement mais le statique. En d'autres termes, le mouvement n'aurait pas pour principe le changement mais le repos. Freud en tire deux aphorismes « *le but de toute vie est la mort* » et « *le non-vivant était là avant le vivant*⁴⁹⁶ ». De là, il fait des processus vitaux une force extérieure, « des influences externes déterminantes⁴⁹⁷ ». La résistance a alors pour but de barrer les voies rétrogrades des pulsions destructrices, de façon à ce qu'il ne reste plus d'autre solution que de progresser dans l'autre direction du développement⁴⁹⁸. En d'autres termes, comme l'explique Lacan « le principe du plaisir, c'est que le plaisir cesse. ». Ainsi, comme il le dit, le principe de plaisir a à la fois une fonction restitutive de maintenir la tension à un degré zéro mais, en même temps, cette restitution est un retour à un état zéro, c'est une répétition. C'est une équation mettant en jeu restitution et répétition. Tout principe de plaisir dont le but est la réduction de la tension à un degré zéro est en soi, pour Lacan, un principe de mort, puisque le cadavre est le paroxysme de l'état de non tension, en ce sens « on en arrive alors à définir la fin du principe du plaisir par la dissolution concrète du cadavre⁴⁹⁹ ». L'homéostat permet à l'être vivant de persister, ou plus exactement dans les termes leibniziens qu'il reprend, d'avoir une certaine existence. Prenant note de l'analyse de Freud que le principe de réalité n'est pas opposé au principe de plaisir, puisqu'il permet le plaisir, Lacan affirme

⁴⁹⁶ *Ibid*, p.82.

⁴⁹⁷ *Ibid*, p.83.

⁴⁹⁸ *Ibid*, p.87.

⁴⁹⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.102.

qu'il est même le principe de plaisir, en ce sens qu'il permet la cessation : « Le principe de réalité consiste à nous ménager nos plaisirs, ces plaisirs dont la tendance est précisément d'arriver à la cessation.⁵⁰⁰ » Mettant fin au plaisir, il permet à celui-ci de se renouveler. Et c'est à ce niveau que se noue le problème de la répétition. Par ce rapport entre la répétition et la restitution, Freud développe un modèle machinique de l'organisme, déplaçant la répétition du corps au discours et correspondant à ce que Lacan va développer sous ce que nous appellerons la machine persistante. En effet, « la machine se maintient, dessine une certaine persistance. Et c'est par la voie de cette subsistance que quelque chose d'autre se manifeste, soutenu par cette existence qui est là et qui lui indique son passage.⁵⁰¹ » Cette persistance renvoie à deux principes de la physique : celui de la conservation de l'énergie de la thermo-dynamique et celui de l'entropie (perte d'énergie lors d'un travail).

D'où l'importance des notions lockiennes pour comprendre le déplacement opéré par Freud, puisqu'ici il s'agit de comprendre une autre forme de mémoire que celle fonctionnant par attribution-appropriation et permettant qu'il y ait remémoration. C'est la forme de la répétition de la résistance, de la *Wiederholungszwang*, faisant qu'il y ait mêmété mais que tout ipséité soit impossible. Ici, le jeu dialectique est direct entre le couple mêmété-ipséité et persistance-restitution, où la persistance n'est qu'une sorte de mêmété tandis que la restitution est une sorte d'ipséité. Comme s'il y avait deux modalités de la mêmété-ipséité que seraient l'attribution-appropriation (Locke), sur un plan conscient, et la persistance-restitution (Freud) sur un plan inconscient. Le modèle informatique de la mémoire des machines de stratégie fonctionnant par circularité, repris par Lacan dans le deuxième séminaire dialectisera ces différents plans d'opposition.

« Pour que les machines se souviennent à chaque question, ce qui est parfois nécessaire, des questions qu'ont leur a proposées précédemment, on a

⁵⁰⁰ *Ibid*, p.107.

⁵⁰¹ *Ibid*, p.103.

trouvé quelque chose de plus astucieux – la première expérience de la machine circule en elle à l'état de message.⁵⁰² »

Il reprend ici l'apport essentiel de consubstantialité entre le Contrôle de la machine de Turing et l'Information, de sorte qu'il est possible de modifier le contrôle, permettant qu'il y ait des retours et donc un message par ce phénomène de *feedback* qu'il permet. Nous retrouvons ici le principe de la boucle de la machine de Turing que nous avons abordé, permettant à Lacan d'affirmer que la répétition n'est pas compulsion mais une fonction logique booléenne. La répétition est ainsi déplacée de l'organique, la traduction par la « compulsion » (le modèle biologique de l'homéostasie), à une fonction logique (le modèle logique de Boole), par la traduction que Lacan propose de « persistance ». Cette circularité est une autorégulation, par répétition et restitution qui n'est autre qu'une certaine conception du *feedback*, et Lacan, en fin lecteur des textes de la cybernétique, le comparera directement à l'homéostat de la machine à vapeur. En effet, l'article préfigurant la cybernétique, de Wiener, Rosenblueth et Bigelow de 1943 intitulé « Comportement, but et téléologie », reposait sur le déplacement de la notion de *feedback* de la thermodynamique à l'information⁵⁰³.

« C'est drôle, ce machin qui revient sur lui-même. Ça rappelle le feed-back, et ça a rapport avec l'homéostat. Vous savez que c'est comme ça qu'on règle l'admission de la vapeur dans une machine à vapeur. Si ça barde trop vite, un tourniquet l'enregistre, deux choses s'écartent avec la force centrifuge, et l'admission de la vapeur est réglée. Voilà ce qui gouverne la marche homéostatique de la machine à vapeur. Il y a oscillation sur un point d'équilibre.

Ici c'est plus compliqué. On appelle ça un message. C'est très ambigu. Qu'est-ce qu'un message à l'intérieur d'une machine ? C'est quelque chose qui procède par ouverture ou non-ouverture, [...] C'est quelque chose d'articulé, du même ordre que les oppositions fondamentales du registre

⁵⁰² *Ibid*, p.111.

⁵⁰³ Comme le confirme la présentation d'Alain Tête qui affirme que « la notion de feedback reçoit une acceptation informationnelle dont elle était jusque-là dénuée, qui complète les interprétations thermodynamiques antérieures : la causalité circulaire n'affecte pas essentiellement l'énergie d'un système mais l'information qui régule la finalité de son comportement. » in Aline Pélissier, Alain Tête, (Dir.), *Sciences cognitives textes fondateurs (1943-1950)*, op. cit., pp.4-5.

symbolique. A un moment donné, ce quelque chose qui tourne doit, ou non, rentrer dans le jeu. C'est toujours prêt à apporter une réponse, et à se compléter dans cet acte même pour répondre, c'est-à-dire à cesser de fonctionner comme circuit isolé et tournant, à rentrer dans un jeu général.⁵⁰⁴ »

Ce qui se justifie de l'ouvrage fondateur de la cybernétique de Norbert Wiener *La cybernétique ou le contrôle et la communication chez l'animal et la machine* de 1948, dans lequel il va donner la définition suivante justifiant les dimensions de restitution et de répétition :

« Disons seulement ici que, quand nous désirons qu'un mouvement suive un pattern donné, la différence entre ce pattern et le mouvement réellement effectué est utilisée comme une nouvelle entrée pour que la partie régulée effectue un mouvement qui soit plus proche de celui donné par le pattern.⁵⁰⁵ »

Autrement dit, il y a répétition du mouvement jusqu'à restitution du pattern. Wiener reprend en fait l'entropie de Shannon. Claude Shannon avait proposé une fonction mathématique de l'entropie appliquée à l'information, selon laquelle pour le récepteur est proportionnellement croissante la quantité d'informations différentes émises par la source et l'entropie (incertitude). En d'autres termes, plus le récepteur reçoit d'informations concernant le message transmis et plus l'incertitude est faible. Le système d'information doit donc limiter la diversité des informations, pour diminuer l'incertitude⁵⁰⁶. Ce qui fournit un modèle de la compulsion de répétition, comme le dit Lacan. D'ailleurs juste à la suite de sa comparaison il ajoute : « Voilà qui se rapproche tout à fait de ce que nous pouvons concevoir comme la *Zwang*, la compulsion de répétition.⁵⁰⁷ »

⁵⁰⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.111-112.

⁵⁰⁵ Wiener Norbert, « Introduction », in *La cybernétique ou le contrôle et la communication chez l'animal et la machine*, in Aline Péliissier, Alain Tête, (Dir.), *Sciences cognitives textes fondateurs (1943-1950)*, op. cit., p.12.

⁵⁰⁶ Nous touchons ici à la notion d'attention développée par la psychologie cognitive, reposant sur la notion de filtre de *Perception et communication* de Broadbent. Contrairement à ce qui se développera sous le regroupement qu'est le terme de psychologie cognitive, et surtout à l'opposé des a priori, Lacan pour ce qui pourrait être de l'ordre de l'attention, en tant que traitement des informations, ne fait pas référence au filtre du modèle de Donald Broadbent mais à la notion de machine.

⁵⁰⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.112.

Ainsi, le *feedback* des machines de stratégie a pour modèle la machine à vapeur, qui « incarne l'activité symbolique la plus radicale chez l'homme⁵⁰⁸ ». D'où, si Freud se différencie de Hegel par la machine à vapeur, que le principe de cette dernière sera conceptualisé par la notion cybernéticienne de *feedback* alors il devient triviale d'affirmer la possibilité d'une lecture cybernéticienne de Freud. De plus, ce qui est alors à l'oeuvre dans cette répétition de la même chose n'est plus tant de l'ordre de l'organique que du symbolique. Subséquemment, la révolution freudienne réside dans la métaphore du corps humain comme machine n'en révélant que son au-delà symbolique⁵⁰⁹ :

« Si nous savons révéler le sens de ce mythe énergétique, nous voyons sortir ce qui était, dès l'origine et sans qu'on le comprenne, impliqué dans la métaphore du corps humain comme machine. Nous voyons là se manifester un certain au-delà de la référence interhumaine, qui est proprement l'au-delà symbolique. Voilà ce que nous allons étudier, et nous pourrions sûrement comprendre alors cette espèce d'aurore qu'est l'expérience freudienne.⁵¹⁰ »

Et c'est chez Kierkegaard, que Lacan analysera la détermination symbolique de cette répétition. La référence de Lacan à Turing, se justifie de la présence dans le travail de ce dernier d'une même problématique sur le temps, puisque la machine introduit une autre temporalité, comme le fait remarquer Leavitt :

« Normalement, ce nombre est écrit sous forme binaire, ce qui le rend plus facile à interpréter pour la machine mais plus difficile à lire pour les humains, ce qui complique encore les choses. Mais rien de tout cela n'a d'importance. Tout comme l'être humain qu'elle remplace, la machine de Turing n'est pas pressée. Bien au contraire, comme elle vit dans un univers hypothétique, à l'abri des préoccupations humaines de vitesse et d'efficacité, elle a tout son temps.⁵¹¹ »

Et Lacan saisira chez Freud la dimension de durée bergsonienne du *feedback*. Grâce à la lecture de Kierkegaard, notamment de la notion de « reprise », le lien entre le *feedback* et la temporalité qu'il sent à l'oeuvre

⁵⁰⁸ *Ibid*, p.95.

⁵⁰⁹ D'où la lecture de Lacan nous permet d'ouvrir un champ d'étude possible des apports de la pensée freudienne sur la cybernétique.

⁵¹⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.96.

⁵¹¹ Leavitt D., *Alan Turing, L'homme qui inventa l'informatique, op. cit.*, p. 77.

chez Freud se fera, ouvrant comme nous le verrons à une reprise du sujet du dessous d'Aristote *l'ὑποκείμενον* (« l'hyposujet »). En ce sens, c'est la *machine universelle* de Turing qui lui permet d'ouvrir sur la notion de sujet du dessous, qui n'est compréhensible que par l'allégorie de la résistance qu'est sa machine électronique. Et la notion de *caput mortuum* du signifiant lui permettra cette liaison, en donnant une analyse fine du rapport persistance-restitution.

B. Le caput mortuum de la machine électronique : pulsion de mort et persistance

Lacan va développer dans son article d'« Introduction au séminaire sur « La lettre volée » », une machine stratégique, soit une machine reposant sur un jeu, qui est ici celui du pair et impair, présent dans la nouvelle de Poe. La notion de machine n'intervient donc pas dans la définition même du signifiant, - elle est symbolique soit cette dimension qu'ouvre le signifiant, - mais dans celle de son déplacement. Elle ne conditionne pas l'être du signifiant mais est en rapport à son « déplacement ».

Car [...] le signifiant ne se maintient que dans un déplacement comparable à celui de nos bandes d'annonces lumineuses ou des mémoires rotatives de nos machines-à-penser comme-les-hommes, ceci en raison de son fonctionnement alternant en son principe, lequel exige qu'il quitte sa place quitte à y faire retour circulairement.⁵¹²

La machine intervient dans ce qui fonde le complexe intersubjectif, c'est-à-dire le fondement de l'être du sujet au moment où la chaîne signifiante le parcourt (cf. son article sur *Le temps logique*) et, d'après Lacan, c'est la grande découverte de Freud : c'est ce qui se passe dans « l'automatisme de répétition », la *Wiederholungszwang*. Puisque chez Freud le sujet suit la chaîne symbolique « ce n'est pas seulement le sujet, mais les sujets, pris dans leur intersubjectivité, qui [...] modèlent leur être

⁵¹² Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.30.

même sur le moment qui les parcourt de la chaîne signifiante.⁵¹³ » Autrement dit un langage formel détermine le sujet, mais ce programme ne sera rempli que si le sujet y met du sien, en ce sens qu'il mette quelque chose de lui en son sein.

De plus, en posant des symboles nous extrayons du réel plus que de simples contenants imaginaires, puisqu'ils vont apporter avec eux une syntaxe, c'est-à-dire des impossibilités d'agencements symboliques déterminés par le hasard même qu'est leur relation à un certain réel, impossibilités qui d'après Lacan constituent la machine. Et la répétition, ne sera que grâce à ce qui n'était pas et que ses symboles même font advenir, c'est-à-dire du sujet. S'ils déterminent une certaine syntaxe, dans le sens que leurs impossibilités d'agencement vont conditionner des relations possibles, soit des places possibles, alors se met en place directement une relation à la loi, sous-jacente à cette syntaxe. Conséquemment, la répétition est un certain rapport de la mémoire à la loi, puisqu'en mettant en place une série de (+) et de (-), une structure s'établit faisant que se détermine une loi de succession ; soit une détermination des places et de leurs possibilités. Celles-ci ne sont pas en tant que plénitude mais en tant qu'absence, un vide particulier. C'est le vide du lieu, qui est en tant que son être est celle de sa possibilité. C'est l'être du possible. Un processus d'advenu des places fonctionne dont la deuxième place est déterminante, puisqu'elle se donne en tant que place précise qui est par rapport à la première et à la troisième. Elle se donne comme étant celle de l'entre-deux, déterminant une place avant elle par rétroaction, qui devient par cette deuxième place la première, et une place, après elle, en tant qu'unité de l'ensemble des possibles. La rétroaction ici peut se résumer ainsi : une autre place vient déterminer l'impossible que lui accorde la place la précédant, en passant du « tous » au « un », cette autre place est une place unifiant les possibles dans un ensemble. Ainsi, ce qui devient la deuxième

⁵¹³ *Ibid*, p.30.

place, est ce qui en se faisant place, fait de ce qui était temporellement avant une autre place, la première place. Et c'est ce devenir-place de cette seconde, qui permet alors de déterminer un ordre. L'ordre relève alors de la loi, celle qui permet que tous les possibles de la seconde deviennent un ensemble des possibles, construisant alors une loi. Cette loi n'est rien d'autre que cette « enveloppe » particulière qui permet de passer du « tous » au « un ». C'est tout simplement parce qu'il ne peut pas y avoir n'importe quoi avant et après ce qui se détermine comme place, qu'il y a un rapport entre la mémoire et la loi car sans avant, sans retenu de ce qu'est l'avant, il n'y a pas de détermination des possibles et donc pas de loi, puisque avec la rétroaction la position antérieure n'est pas indifférente à la nouvelle. Cette mémoire, c'est l'impossibilité qui la restitue. En cela, la machine électronique exemplifie cette dimension symbolique de la mémoire. Comme nous l'explique Lacan.

Ainsi dès la première composition avec soi-même du symbole primordial – et nous indiquerons que ce n'est pas arbitrairement que nous l'avons proposée telle - , une structure, toute transparente qu'elle reste encore à ses données, fait apparaître la liaison essentielle de la mémoire à la loi.⁵¹⁴

D'où la possibilité d'une subjectivité primordiale, comme le montre le conte de la *Lettre volée*, qui n'est autre que la place possible que peut occuper un signifiant, c'est-à-dire une fonction au sens de Frege. C'est en cela que les personnes sont traversées par la chaîne signifiante à un moment donné. Ce moment donné n'est autre que le dépliage d'une temporalité, en tant que durée de la succession des places symboliques constituantes par le processus à deux sens (rétroaction et détermination⁵¹⁵), dans laquelle l'individu est amené à prendre une place. C'est ici que se comprend aussi la notion de la hâte, puisque se hâter s'est se placer au bon endroit, c'est-à-dire à la bonne place, cette place qui déterminera d'une certaine façon, qui est désirée, soit son être. On retrouve chez Lacan ce qui

⁵¹⁴ *Ibid*, p.48.

⁵¹⁵ Soit ce que Deleuze détermine comme étant l'événement, qui a pour caractéristique de se diriger dans deux sens opposés.

est chez Frege le passage d'une fonction à un élément déterminé, faisant que si cette place n'est pas saisie, l'être sera en patience à côté du défilement de la chaîne des signifiants, ou alors pris à la mauvaise place. Lacan se positionne donc en rupture totale à l'idéalisme thétique faisant de l'être ce qui serait dans une temporalité infinie et absolue. Ici l'être est talonné par le temps. C'est un ni trop tôt, ni trop tard⁵¹⁶. C'est ainsi que « la subjectivité à l'origine n'est d'aucun rapport au réel mais d'une syntaxe qu'y engendre la marque signifiante⁵¹⁷ ». D'où il est possible de lire le conte de Poe sous l'angle de la notion de la hâte ; puisque chaque personnage doit se hâter de prendre place dans la chaîne car cette place lui confèrera et sera son être⁵¹⁸. Pour comprendre cela, Lacan va construire une machine, qu'il appellera une machine électronique⁵¹⁹. Constituée de trois « étages », comme il les appelle, qu'elle va déployer dans une perspective spécifique de ceux-ci.

1. L'improfondeur de la surface de la chaîne : les étages

En effet, sa machine électronique montre que les étages ne se constituent pas à partir d'une hauteur. Pour comprendre ce qu'il entend par « étage » d'une machine, il nous faudra nous appuyer sur des analyses d'auteurs contemporains de Lacan permettant de saisir toute la portée de ses propos. Ces étages ne se construisent pas à la façon d'un bâtiment. Il n'y a pas un sol avec une prise de hauteur de plus en plus grande pour chaque étage. Un étage ce n'est pas un rapport de quantités verticalisantes⁵²⁰. Sinon

⁵¹⁶ Ainsi, le lapin d'*Alice au pays des merveilles* serait un excellent exemple du temps de l'être développé par Lacan.

⁵¹⁷ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.50.

⁵¹⁸ En effet, cela est une simple lecture littérale de l'aphorisme de Lacan que le signifiant représente un sujet pour un autre signifiant.

⁵¹⁹ Qui est la définition moderne de la machine, « comme quelque chose qui peut s'écrire sur le papier » in Lacan Jacques, *La logique du fantasme* (1966-1967), inédit, Séminaire du 30 novembre 1966. A la lecture de l'article d'Alan Turing, que l'on pose comme celui de la naissance de l'intelligence artificielle, nous peut voir que cela correspond tout à fait à la première conception de l'ordinateur, une machine qui permet d'écrire sur un ruban de papier infini.

⁵²⁰ Ici le terme exacte serait le pléonasma « hauteurisant », puisque ce n'est pas exactement le mot « verticalisant », en tant qu'une direction, mais plutôt une question

il est impossible de comprendre la notion d'interprétation en psychanalyse :

« Rien de commun donc entre votre procession, dite à partir de la surface, et la rectification subjective, mise en vedette plus haut de la méthode de Freud où aussi bien elle ne se motive d'aucune priorité topique.

C'est qu'aussi cette rectification chez Freud est dialectique, et part des dires du sujet, pour y revenir, ce qui veut dire qu'une interprétation ne saurait être exacte qu'à être ... une interprétation.

Prendre parti ici sur l'objectif, est un abus, ne serait-ce que pour ce que le plagiarisme est relatif aux mœurs en usage.

Mais l'idée que la surface est le niveau du superficiel est elle-même dangereuse.

Une autre topologie est nécessaire pour ne pas se tromper quant à la place du désir.

Effacer le désir de la carte quand déjà il est recouvert dans le paysage du patient, n'est pas la meilleure suite à donner à la leçon de Freud.

Ni le moyen d'en finir avec la profondeur, car c'est à la surface qu'elle se voit comme darter aux jours de fête fleurissant le visage.⁵²¹ »

Ainsi, seule la conception d'un étage comme un dépliage d'une surface, et non pas comme une hauteur comme l'est le rapport entre surface et profondeur, permet de comprendre la notion freudienne d'interprétation. Aucun étage n'est plus haut que l'autre, il est l'étage suivant sans être au-dessus, un étage étant ce qui nécessite un autre étage pour être. Nous retrouvons, comme le dit Michel Foucault, « cette verticalité si importante dans Zarathoustra » qui est « le renversement de la profondeur, la découverte que la profondeur n'était qu'un jeu, et un pli de la surface⁵²² ». Chacun est totalement dépendant du précédent à l'instar des bâtiments mais, surtout, chaque étage n'est pas une création *ex nihilo*, il ne fait que se déplier à partir des impossibilités du précédent faisant qu'il donne une consistance plus grande au tout premier étage, et en quelque sorte, agit

de rapport quantitatif dans la verticalité, alors que la verticalité n'implique pas en elle-même un rapport quantitatif.

⁵²¹ Lacan Jacques, « La direction de la cure et les principes de son pouvoir » », in *Ecrits*, t.2, *op. cit.*, pp.78-79.

⁵²² Foucault Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », in *Dits et Ecrits 1954-1988*, Paris, coll. Bibliothèque des sciences humaines, éd. Gallimard, 1994, p.568.

donc sur lui. Déplier les impossibilités dans des possibles ne consiste pas à les réaliser, à les effectuer, mais à progressivement faire advenir les possibilités engendrées par les impossibilités. Contrairement au bâtiment architectural, plus il y a d'étages plus le premier étage, la surface, est renforcée. Les escaliers de l'artiste Piranèse⁵²³ illustrent parfaitement cela. Il ne faut pas comprendre que ces escaliers sont sans fin, parce qu'ils auraient une hauteur incommensurable, mais simplement, parce que les étages ne sont pas un rapport de hauteur quantifiable. Si bien que l'escalier ne cesse de se déplier et la personne reste à la surface, elle ne monte ni ne descend. Ici, ce n'est pas un déploiement linéaire déductif de l'ordre du *partes extra partes*, ou plutôt un déploiement vertical cartésien, ici, un étage conditionne l'étage suivant mais ne devient en tant que tel qu'à partir de l'étage suivant. Nous retrouvons ici, les escaliers tels que les illustrent Maurits Cornelis Escher, dans sa lithographie de 1953 intitulée *Relativité*. Nous y voyons qu'il n'y a pas de hauteur car un escalier, par ces deux faces, est à la fois un monter-descendre et un descendre-monter, puisque les personnages montent sur une face de l'escalier, tout en descendant sur l'autre. Si bien qu'il y a toujours annulation de la hauteur, non seulement par cette double face, puisque plus on monte et plus on descend, mais aussi parce que le jeu des hauteurs, les différents escaliers, n'a pas de globalité. Le monter-descendre d'un escalier peut-être un sur place pour un autre escalier, un simple déplacement sur la longueur d'une marche. C'est pour cela qu'au cœur de la chose, lorsque Zarathoustra descend dans les profondeurs, finalement il est toujours à la surface car il n'y a pas de hauteur. Les escaliers se déplient les uns des autres. Et chaque hauteur est toujours un processus d'« hauteurisation », soit une tentative de se donner de la hauteur, de la différence par rapport à un autre élément. Mais c'est seulement une tentative. Nous trouvons ici la source même de la notion de structure en rapport au langage, telle que Lacan la mettra en place plus tard,

⁵²³ Les prisons de Piranèse, *Carceri d'Invenzione*.

lorsque le ruban de Möbius, deviendra l'illustration de celle-ci. Comme lorsque les marches deviennent une spirale, dans la lithographie *Spirale* de 1952 d'Escher, montrant comment ces escaliers peuvent passer pour des étages, lorsqu'ils s'entourent les uns autour des autres. Non seulement la ligne passe de l'intérieur à l'extérieur sur un même étage mais en plus, ce qui était intérieur sur le premier étage devient extérieur sur l'autre.

D'ailleurs, cette non verticalité, ce rapport particulier faisant par exemple chez Nietzsche de la profondeur un simple pli de la surface, pour Foucault, est révélateur de la notion de signe. Puisque

« Nietzsche montre comment elle implique la résignation, l'hypocrisie, le masque ; si bien que l'interprète doit lorsqu'il en parcourt les signes pour les dénoncer, descendre le long de la ligne verticale et montrer que cette profondeur de l'intériorité est en réalité autre chose que ce qu'elle dit. Il faut par conséquent que l'interprète descende...⁵²⁴ »

Cette descente n'est pas dans une verticalité « hauteurisante », mais une sorte de dépliage de la surface permettant d'aller au centre. Car pour Foucault, à partir de Freud, Marx et Nietzsche les signes se sont répartis dans cette spatialité qu'est cette profondeur, qui est une verticalité sans hauteur. Cette répartition est justement un étagement sans verticalité, ou plus exactement selon la verticalité sans hauteur qu'il trouve chez Nietzsche. Comme il l'affirme « à partir du XIX^e siècle, Freud, Marx et Nietzsche, les signes se sont étagés dans un espace beaucoup plus différencié, selon une dimension que l'on pourrait appeler celle de la profondeur⁵²⁵ » au sens nietzschéen. Et le mouvement de l'interprétation, n'est donc pas pour lui, comme Lacan a dit pour Freud qu'il n'existe pas de psychologie des profondeurs, une sorte d'archéologie qui ferait sortir des profondeurs de la terre des signes en l'attente de leur interprétation. Ces trois auteurs montrent d'après lui qu'il n'y a jamais

« u n *interpretandum* qui ne soit déjà *interpretans*, si bien que c'est un rapport tout autant de violence que d'élucidation qui s'établit dans l'interprétation. En effet, l'interprétation n'éclaire pas une matière, qui

⁵²⁴ Foucault Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », *op. cit.*, p.568.

⁵²⁵ *Ibid*, p.568.

s'offrirait à elle passivement ; elle ne peut que s'emparer, et violemment, d'une interprétation déjà là, qu'elle doit renverser, retourner, fracasser à coups de marteau.⁵²⁶ »

Le signe est lui-même une interprétation, et n'est pas en attente de son interprétation. Il ne répond pas à un signifié premier mais est interprétation. Non pas au sens qu'un signe correspondrait à une interprétation mais qu'il est interprétation d'un autre signe, en ce sens que chaque interprétation s'empare des autres interprétations, opérant une sorte de système de saisissement des interprétations. Pour cette raison, Saussure parle de diversité du signe, notamment lorsqu'il s'oppose à la croyance en une distinction grammaticale définie : le principe de la synonymie.

« Nulle part on ne sait où est le terrain ferme d'où partent les définitions : ici on réunit certains signes au nom d'une certaine idée (en supposant donc que le signe par lui-même n'est pas défini) : là on prend un signe comme étant au contraire la chose définie.⁵²⁷ »

Cette correspondance entre l'« oppositionnabilité » et l'interprétation, rompt avec la dichotomie paradigmatique du contenant et du contenu, comme l'explique Benveniste pour qui la dissociabilité du signe n'affirme pas une contenance mais une intégration. Puisque, pour lui

« la forme d'une unité linguistique se définit comme sa capacité de se dissocier en constituants de niveau inférieur. Le sens d'une unité linguistique se définit comme sa capacité d'intégrer une unité de niveau supérieur.

Forme et sens apparaissent ainsi comme des propriétés conjointes, données nécessairement et simultanément, inséparables dans le fonctionnement de la langue.⁵²⁸ »

La forme est un sens et réciproquement, comme l'affirme Saussure, « ce qui est faux, c'est de penser qu'il y ait quelque part des formes (existant par elles-mêmes hors de leur emploi) ou quelque part des idées (existant pour elles-mêmes hors de leur représentation)⁵²⁹ ». Pour cette

⁵²⁶ *Ibid*, p.571.

⁵²⁷ Saussure (de) Ferdinand, « De l'essence double du langage », *Ecrits de linguistique générale*, Paris, coll. Bibliothèque de Philosophie, éd. Gallimard, 2002, p.51.

⁵²⁸ Benveniste Emile, « Les niveaux de l'analyse linguistique », in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, coll. Tel gallimard, éd. Gallimard, 2001, pp.126-127.

⁵²⁹ Saussure (de) Ferdinand, « De l'essence double du langage », *op. cit.*, p.51.

raison

« Nietzsche s’empare des interprétations qui se sont déjà emparées les unes des autres. Il n’y a pas pour Nietzsche un signifié originel. Les mots eux-mêmes ne sont pas autre chose que des interprétations, tout au long de leur histoire ils interprètent avant d’être signes, et ils ne signifient finalement que parce qu’ils ne sont que des interprétations essentielles.⁵³⁰ »

Et c’est en cela que nous sommes condamnés à l’interprétation pour Foucault car il n’y a pas de signe premier. Nous serions face à un mouvement perpétuel d’interprétation, « il ne cesse d’y avoir au-dessous de tout ce qui parle le grand tissu des interprétations violentes⁵³¹ ». Saussure va même plus loin car l’« oppositionnabilité » des signes serait une signification, non pas en tant que simple possibilité de mettre en opposition mais en tant que le signe doit avoir une limite pour cela (pour cette raison nous utilisons ce néologisme d’ « oppositionnabilité »). La coupure est une signification⁵³² (nous retrouvons ici le principe de ce qui fera le trait unaire chez Lacan). Subséquemment, Foucault en disant « le signe est déjà une interprétation qui ne se donne pas pour telle », vient à une notion du signe chez Freud, Nietzsche et Marx que Lacan analysera plus proprement chez Freud. Ici nous pouvons nous demander si nous ne pourrions pas reconnaître une influence de Heidegger car, c’est en ce sens que, lorsqu’il descend, l’interprète risque plus ; puisque le poète « pensant à partir du temple de l’être, nous pouvons présumer ce que risquent ceux qui parfois risquent plus que l’être de l’étant. Ils risquent l’enceinte de l’être. Ils risquent la langue⁵³³ ». Ainsi le poète est celui qui risque le plus. Puisqu’il n’y a pas de point d’achoppement et l’« expérience de la folie serait la

⁵³⁰ Foucault Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », *op. cit.*, p.572.

⁵³¹ *Ibid*, p.572.

⁵³² « Lorsqu’on dit « signe », en s’imaginant très faussement que cela pourra être ensuite séparé à volonté de « signification » et que cela ne désigne que la « partie matérielle », on pourrait s’instruire rien qu’en considérant que le signe a une limite matérielle, comme sa loi absolue, et que déjà cette limite est en elle-même « un signe », une porteuse de signification. » in Saussure (de) Ferdinand, « Nouveaux Item », *Ecrits de linguistique générale*, *op. cit.*, p.96.

⁵³³ Heidegger Martin, « Pourquoi des poètes ? », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p.373.

sanction d'un mouvement de l'interprétation, qui s'approche à l'infini de son centre, et qui s'effondre, calcinée⁵³⁴ ». Car l'interprète s'approcherait

« d'une région absolument dangereuse, où non seulement l'interprétation va trouver son point de rebroussement, mais où elle va disparaître elle-même comme interprétation, entraînant peut-être la disparition de l'interprète lui-même.⁵³⁵ »

Pour Heidegger, ce point irréductible est le *dichtung*, auquel il n'est possible d'accéder que par une même opération de renversement⁵³⁶ que le dépliage nietzschéen, celui dont parle Foucault⁵³⁷. Ce point d'évanescence de l'interprétation est, pour Lacan, le *caput mortuum* du signifiant, puisque lorsqu'il dit que l'interprétation cesse lorsque l'on atteint ce point qui conditionne le mouvement circulaire de l'interprétation, nous arrivons à l'impossibilité même de l'interprétant car « l'existence toujours approchée du point absolu de l'interprétation serait en même temps celle d'un point de

⁵³⁴ Foucault Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », *op. cit.*, p.571.

⁵³⁵ *Ibid*, pp.569-572.

⁵³⁶ Pour lui, en revanche il n'est pas dit explicitement que la folie soit un risque, au contraire elle semble en être une condition. La diction, le *dichtung*, qui est l'ouverture de l'être, soit l'étant en entier, sa totalité mais non en tant que sommation, tourne notre être, dans les chants de ceux qui risquent plus, dans son ouverture, soit dans ce processus de l'être le constituant comme tel. Ce qui permet à la vérité d'installer son être, puisqu'elle ne s'institue que par l'ouverture (cf. « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part, op. cit.*, p.71). En ce sens qu'il ouvre au sein même de l'être, constituant ainsi d'autres ouvertures donc d'autres étants, puisque « la sphère de l'étant en son entier, c'est l'ouvert [« Pourquoi des poètes ? », *op. cit.*, p.363.] », celui qui risque plus est alors sans abris face au risque de ne pas avoir de retrait offrant une sûreté. Il « risque plus que le fond, s'aventure jusqu'où tout fondement fait défaut, dans le sans-fond [*Ibid*, p.356.] ». Il semble pour Heidegger, que risquer plus que le risque permet d'atteindre la sûreté du détachement au besoin d'un abris, puisque seule le « vrai sacrifice » permet à la vérité d'être (cf. « L'origine de l'œuvre d'art », *op. cit.*, p.69).

⁵³⁷ Pour Heidegger, il s'agit du « renversement recordant de la conscience », qu'opère ceux qui risquent le plus en s'approchant de ce centre du dire, qui est l'être dont la langue est la demeure et la parole le temple, qui est « cet être, pour lequel il n'y a presque plus de limites et de différences entre les différentes perceptions, c'est l'être qui gouverne et fait apparaître le centre inouï du plus vaste cercle. » D'ailleurs, ce rapprochement entre ce renversement rilkéen dont parle Heidegger et celui de Nietzsche est pour lui le même comme il l'explique tout de suite après ce passage : « Jusqu'à quel point, à l'intérieur de l'accomplissement de la Métaphysique moderne le rapport à un tel être [celui que nous évoquions précédemment, qui est chez Rilke l'Ange des Elégies] fait partie de l'être de l'étant ; jusqu'à quel point aussi l'essence de l'Ange rilkéen, en respectant toutes les différences de contenu, est *métaphysiquement le Même* que la figure nietzschéenne de Zarathoustra... » in Heidegger Martin, « Pourquoi des poètes ? », *op. cit.*, pp.374-375.

rupture⁵³⁸ ». Ce point nous renvoie à cette conception propre à Lacan de la structure, telle que la met en place le *caput mortuum* du signifiant ; c'est-à-dire cette impossibilité irréductible qui conditionne l'ensemble du possible et surtout cette persistance, que le sens commun entend comme une répétition, de ce mouvement de la chaîne signifiante. En sus, si le signe est en lui-même signification, nous pouvons d'autant mieux comprendre l'analyse de la phobie du petit Hans de Lacan. En effet, reprenant le fait que le signifiant du cheval vient pour Hans remplir le manque d'une signification qui ne signifie rien. Lacan renvoie ici aussi bien à ce fond du langage où l'on risque le plus, pour Heidegger, qui est un point de rupture, pour Foucault. Ici l'articulation entre l'improfondeur et l'impossibilité que nous retrouverons chez Lacan, l'inscrit dans une pensée allant de Nietzsche à Heidegger. Nous comprenons d'autant mieux que « le signifiant n'est pas là pour représenter la signification, bien plutôt est-il là pour compléter les béances d'une signification qui ne signifie rien⁵³⁹ ». Ainsi, le signifiant a ce pouvoir de compléter car il est en lui-même interprétation, permettant de donner une soutenance à ce qui n'a pas de signification. De là, se comprend l'autonomie partielle entre le signifiant et le signifié, en ce sens que ce premier n'est pas la conséquence de ce deuxième. D'ailleurs, Lacan montre que dans la phobie, il n'y a pas un signifié pour un signifiant mais une possibilité permanente de redistribution des signifiés par rapport à lui⁵⁴⁰. Ce que nous expliquerons à travers la notion de permutation mythique. Il y a donc répétition de l'impossibilité, car si le signifiant n'a pas de signification mais une interprétation venant combler le manque, alors nous comprenons qu'un mythe individuel se fondant sur cette interprétation puisse avoir « la fonction de solution dans une situation fermée en

⁵³⁸ Foucault Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », *op. cit.*, p.570.

⁵³⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet*, Paris, coll. Le champ freudien, éd. Seuil, 1994, p.330.

⁵⁴⁰ Nous renvoyons à son analyse de la phobie du petit Hans dans ce quatrième séminaire.

impasse⁵⁴¹ ». Si bien qu'« il consiste en somme à faire face à une situation impossible par l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilité de la solution⁵⁴² ». D'où cette possibilité d'une interprétation à l'infini, qui n'est qu'une permutation des agencements possibles autour de ce manque de signification.

Conséquemment, pour Lacan, la théorie de la machine explique la persistance résultant de cette conception de l'interprétation que Foucault voit chez Nietzsche, Freud et Marx comme le fait que « l'interprétation est devenue une tâche infinie⁵⁴³ », puisque

« si l'interprétation ne peut jamais s'achever, c'est tout simplement qu'il n'y a rien à interpréter. Il n'y a rien d'absolument premier à interpréter, car au fond, tout est déjà interprétation, chaque signe est en lui-même non pas la chose qui s'offre à l'interprétation, mais interprétation d'autres signes.⁵⁴⁴ »

En ce sens que chaque signe n'est signe qu'en ce qu'il est l'interprétation d'un autre signe, soit un mouvement régressif à l'infini de S1-S2. Surtout, ce que nous montre Foucault, c'est que cette conception des étages de la machine électronique de Lacan, qui pourrait passer pour anodine, ne l'est pas. Au contraire, elle affirme cette dimension que Foucault qualifie de l'herméneutique moderne, d'étagement sans verticalité et donc d'interdépendance des étages résultant de la *machine universelle*. Faisant que les étages ne sont pas, comme nous le disions, une construction de l'ordre de la verticalité mais d'un pliage-dépliage d'une même surface. Le pliage laissant penser qu'il y aurait une surface et une profondeur. C'est justement cela que la machine électronique va démontrer, les étages sont une certaine opération de pliage-dépliage où chaque étage est dépendant de l'autre et peut produire une série progressive infinie d'étages. Si bien que cette modalité de construction des étages est inhérente au signifiant pour Lacan et la machine stratégique lui permettra de donner forme à cela.

⁵⁴¹ *Ibid.*

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ Foucault Michel, « Nietzsche, Freud, Marx », *op. cit.*, p.569.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p.571.

Ainsi, le premier étage sera en quelque sorte celui de l'imaginaire, le deuxième celui du symbolique (apparition de la rétroaction) et le troisième celui du réel (apparition du *caput mortuum*). Le symbolique sera présent dans les deux autres, puisque cette construction permet de « suggérer comment se composent en trois étages le réel, l'imaginaire et le symbolique, quoique ne puisse y jouer intrinsèquement que le symbolique comme représentant les deux assises premières.⁵⁴⁵ » Le premier étage de la machine se construit en posant des unités distinctives, soit une opposition exclusive.

2. Premier étage de la machine

Lacan construisant ici une machine stratégique, c'est-à-dire renvoyant à la *théorie des jeux* de von Neumann et Morgenstern, nous nous permettons d'utiliser l'analyse de Deleuze de celle-ci pour analyser les propos de Lacan. La référence à la notion de jeu de hasard de Deleuze, que nous avons déjà exposée permettra de comprendre les rouages sous-jacents. Comme l'explique Deleuze, le jeu peut se diviser en quatre étapes, ou quatre ordre de choses :

1. **Règles catégoriques préexistantes** = soit un ensemble de règles préexistantes ;
2. **Hypothèses distribuantes** = les règles précédentes déterminent des hypothèses divisant le hasard, c'est le « ce qui se passe si... » ;
3. **Distributions fixes et numériquement distinctes** = hypothèses organisent l'exercice du jeu sur une pluralité de coups, chacun opérant une distribution fixe tombant sur un cas ;
4. **Résultats conséquents** = conséquences des coups se rangent dans une alternative, du type « victoire ou défaites », « réussi ou raté »⁵⁴⁶.

En fait, on retient le hasard en un certain point et laisse le « développement mécanique » des conséquences. Mais surtout le hasard n'est pas pris en lui-même, il est soumis à une règle qui lui est extérieure.

Ainsi, Lacan pose deux symboles, le (+) et le (-), en tant que le

⁵⁴⁵ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.50.

⁵⁴⁶ Deleuze Gilles, « dixième série du jeu idéal », in *Logique du sens*, *op. cit.*, pp.74-82.

premier n'est pas le deuxième vis et versa. L'exclusivité l'un de l'autre, sans qu'elle fasse référence à une réalité quelconque, est une règle catégorique préexistante, fonction première du « langage ». Cette règle va engendrer en elle-même, un deuxième ordre de choses que sont les hypothèses distribuantes, c'est-à-dire que la règle précédente détermine des hypothèses divisant ce que nous appellerons dans un premier temps le hasard. La première loi de distribution consécutive à la règle catégorique est que nous ne pouvons avoir (+) et (-) en même temps puisqu'ils sont exclusifs. Ils ne peuvent être que successivement. S'impose alors une distribution, qui est la notion de coups, soit le fait que deux choses étant exclusives l'une de l'autre. Leur existence ne peut se faire qu'à travers une succession, qui est une dialectique entre la présence de l'un et l'absence de l'autre. Un coup, c'est donc la possibilité d'être pour un tandis que l'autre ne peut pas être, c'est-à-dire une temporalisation de ces deux êtres, en tant qu'un temps donné correspond à l'effectivité de l'un des deux. La temporalité étant alors l'addition de ces unités de temps en tant qu'elle ordonne dans une direction donnée les possibilités d'effectuation ou de non-effectuation de l'un des deux. Ici, Lacan reprend les données de la phonologie à travers la notion de valeur du langage développée par Saussure, pour qui, il n'y a pas vraiment de différence entre la notion de valeur, de sens et de signification :

« Nous n'établissons aucune différence sérieuse entre les termes *valeurs*, *sens*, *signification*, *fonction* ou *emploi* d'une forme, ni même avec *l'idée* comme *contenu* d'une forme ; ces termes sont synonymes. Il faut reconnaître toutefois que *valeur* exprime mieux que tout autre mot l'essence du fait, qui est aussi l'essence de la langue, à savoir qu'une forme ne *signifie* pas, mais *vaut* : là est le point cardinal. Elle *vaut*, par conséquent elle implique l'existence d'autres *valeurs*.⁵⁴⁷ »

Tout n'étant qu'un système de relation entre différentes valeurs reposant sur, ce que nous pourrions appeler, un critère de différenciation. Rien ne prévaut dans la langue, ni le sens, ni la forme, qui ne sont que des

⁵⁴⁷ Saussure (de) Ferdinand, « De l'essence double du langage », *op. cit.*, p.28.

« ordres⁵⁴⁸ », d'où le fait que le travail du linguiste soit de définir les unités⁵⁴⁹. En ce sens, la langue pourrait être considérée comme un système d'agencement de principes différenciant :

« On ne saurait assez insister sur ce fait que les valeurs dont se compose primordialement un système de langue (un système morphologique), un système de signaux ne consistent ni dans les formes ni dans les sens, ni dans les signes ni dans les significations. Elles consistent dans la solution particulière d'un certain rapport général entre les signes et les significations, fondé sur la différence générale des signes plus la différence générale des significations à certains signes ou réciproquement.⁵⁵⁰ »

Lacan s'attèle à décrypter le système non hiérarchique de la langue, et non dominé par les signifiés, ou les concepts comme dirait Saussure, puisque « la langue n'est pas un mécanisme créé et agencé en vue des concepts à exprimer⁵⁵¹ ». Plutôt, elle engendre aux différents niveaux des conséquences sur les autres niveaux. Pour reprendre les termes de Saussure, chaque valeur a une influence sur une autre valeur, celle des signes sur celles des significations, etc., chacun produisant des effets dans le système de valeurs de l'autre, d'où la notion de rapport (ici nous introduisons cette notion de système pour chaque valeur signe et signification afin de faire saisir cet empiètement).

En posant comme premiers symboles le (+) et le (-), correspondant chacun à un type de coup déterminé, le (+) est le coup de la présence et le (-) celui de l'absence, de cette hypothèse distributive qu'est la succession reposant sur une disjonction exclusive, nous obtenons des distributions

⁵⁴⁸ En effet, pour Saussure le problème essentiel de la linguistique est une sorte de positivisme faisant que parler « d'un objet à un certain point de vue » ferait que nous serions « de ce fait, dans le dit point de vue » (cf. Saussure (de) Ferdinand, « De l'essence double du langage », *op. cit.*, p.23). Ainsi, ce que nous croyons être un objet n'est qu'une chose délimitée à l'intérieur d'un ordre donné, d'un point de vue déterminé, qui souvent n'existe pas dans un autre ordre. Nous pouvons comprendre que par le terme « ordre », il désigne une construction, à savoir un principe organisateur de l'existence des réalités qui déterminerait donc des délimitations possibles, permettant de désigner des objets.

⁵⁴⁹ Nous renvoyons au paragraphe « 3d [Domaine physiologico-acoustique de la figure vocale] », in Saussure (de) Ferdinand, « De l'essence double du langage », *op. cit.*, pp.26-27.

⁵⁵⁰ *Ibid*, pp.28-29.

⁵⁵¹ *Ibid*, p.122.

fixes distinctes. Il est donc possible de déterminer différentes classes de résultats des coups pour un nombre donné de coups. En d'autres termes, l'hypothèse distributive a organisé l'exercice de la règle catégorique sur une pluralité de coups, chacun opérant une distribution fixe tombant sur une possibilité donnée. Par exemple, en prenant trois coups, nous obtenons alors trois sortes de distributions fixes :

- La symétrie de la constance (+++ ou ---), correspondant au fait que le résultat d'un coup soit suivi d'un autre coup ayant le même résultat que le précédent, c'est-à-dire le deuxième coup a le même résultat que le premier et que le troisième, nous obtenons ainsi la règle suivante, le coup suivant est toujours le même que le précédent ;
- La symétrie de l'alternance (+-+ ou -+-), correspondant au fait que le résultat d'un coup soit suivi d'un autre coup ayant le résultat contraire au précédent, c'est-à-dire que le deuxième coup a un résultat contraire au premier et au deuxième coup, nous obtenons la règle suivante, le coup suivant est toujours différent du coup précédent ;
- La dissymétrie (+-- ou -++ ou ++- ou --+), correspondant au fait que le résultat d'un coup soit le même ou différent du précédent et que sur les trois coups nous ne pouvons pas poser une règle sur le passage d'un coup à un autre, ainsi les quatre distributions fixes données ici ne sont valables que pour une distribution de trois coups.

Conséquemment, nous pouvons déterminer que ces trois sortes de distributions répondent à une hypothèse de distribution, c'est-à-dire à un « ce qui se passe si » :

- La symétrie de la constance, répond à l'hypothèse du strictement identique, à savoir le coup suivant a le même résultat que le coup précédent, par exemple c'est « si le premier coup est (+) alors le

deuxième est (+), ... » ; nous la nommons hypothèse distributive (1) ;

- La symétrie d'alternance, répond à l'hypothèse du strictement différent, à savoir le coup suivant à le résultat inverse du coup précédent, par exemple c'est « si le premier coup est (+) alors le deuxième est (-), ... » ; nous la nommons hypothèse distributive (2) ;
- La dissymétrie, répond à l'hypothèse du différent ou identique (c'est le strictement non stricte), c'est-à-dire la distribution ne doit ni répondre au strictement identique, ni au strictement différent ; nous la nommons hypothèse distributive (3).

Subséquentement, à chaque coup peut être assignée une place, qui n'est pas seulement une succession temporelle, mais correspond à la place dans une structure déterminant trois types de groupes. Ainsi, une place ne fonctionne que par trois coups, une hypothèse distributive, c'est-à-dire que nous ne comptons pas d'un groupe à un autre. Nous comptons trois coups à partir du premier coup, puis trois coups après le premier coup du groupe précédent, il faut se décaler d'un coup pour chaque groupe à partir du coup du groupe précédent. Par exemple, si nous posons un premier groupe constitué du coup 1, 2 et 3, alors le deuxième groupe sera 2, 3 et 4, c'est-à-dire que nous incluons dans le groupe suivant les deux derniers coups précédents. Lacan nous donne l'exemple d'une série de dix coups « +++-+ +--+ »⁵⁵², chaque place pouvant être déterminée comme appartenant à un groupe selon les deux autres coups la précédent. Conséquemment, nous avons les trois premiers coups « +++ » qui correspondent à (1), la symétrie de la constance. Puis le deuxième, troisième et quatrième coups, « +-+ » qui correspondent à (2). Puis, le troisième, le quatrième et le cinquième coups, « +-+ » qui correspond à (3). Et ainsi de suite... Si bien que nous

⁵⁵² Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.47.

pouvons assigner à chaque coup une place, au sens de correspondre à une place donnée de la structure formée par l'hypothèse distribuante. Nous obtenons ainsi le tableau suivant :

		Premier étage										
		+	+	+	-	+	+	-	-	+	-	
Deuxième étage	1	+	+	+	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	
	2		+	+	-	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	
	3			+	-	+	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	
	2				-	+	+	⋮	⋮	⋮	⋮	
	2					+	+	-	⋮	⋮	⋮	
	2						+	-	-	⋮	⋮	
	2							-	-	+	⋮	
	2								-	+	⋮	
	3									-	+	-

3. L'étage du paradoxe de Robinson : le plan imaginaire et l'apparition de la loi

De là, se déduisent un certain nombre de règles, entre les impossibilités de succession des trois hypothèses de distribution, en ce sens qu'il y a des distributions fixes des trois hypothèses de distribution nommées (1), (2) et (3). Des impossibilités de successions vont se mettre en place. Tout ne sera pas possible. Le plan imaginaire est limité par un certain nombre de lois de successions possibles⁵⁵³.

⁵⁵³ Ici nous retrouvons l'intégration au sens de Piaget, lorsque l'évolution de l'intelligence de l'enfant passe au rôle de limitation du possible par le réel. Passage dit

Après un (1), nous ne pouvons pas avoir un (3), nous pouvons seulement avoir un (1) ou un (2). De plus, nous remarquerons qu'une série de (2) commençant par un (1) ne pourra pas se rompre n'importe comment. En effet, pour se rompre en passant à un (1), la série de (2) devra être paire, alors qu'elle devra être impaire pour se rompre par un (3). Si bien que de ces impossibilités s'induit une organisation de la distribution des hypothèses de distributions en distributions fixes⁵⁵⁴. Une catégorie d'hypothèse n'étant qu'une loi de distribution fixe des hypothèses de distribution, ce ne sont pas seulement des hypothèses de distribution des hypothèses de distribution puisqu'elles n'envisagent pas les possibilités, elles sont la détermination engendrée par les hypothèses de distribution. Elles révèlent une loi. Les hypothèses de distributions déterminent donc des lois, caractérisant des distributions fixes. Ce n'est pas un regroupement des possibles à travers une hypothèse mais la détermination du réel possible d'après les distributions fixes que permettent ces hypothèses de distributions. Ainsi, en analysant la distribution des catégories par les successions possibles deux à deux, pour l'exemple donné nous obtenons par exemple le groupe (12), (23), (32), (22), (22), (22) et (23).

Nous obtenons alors quatre distributions fixes :

- La succession des hypothèses distribuantes symétriques, soit (1) ou (3), nous avons alors [1-3 ou 3-3 ou 1-3 ou 3-1], nous la nommons α ;
- La succession de l'hypothèse distribuante dissymétrique, soit (2), nous avons alors [2-2], nous la nommons γ ;
- La succession d'une hypothèse distribuante symétrique après une hypothèse distribuante dissymétrique, nous avons alors [1-2 ou 3-2], nous la nommons β ;
- La succession d'une hypothèse distribuante dissymétrique à une

des opérations formelles, où ce n'est plus le réel qui conditionne le possible, mais où le réel serait un prolongement du possible, il n'en est qu'un processus de limitation. Une sorte de filtre de réification du possible.

⁵⁵⁴ C'est ce que Deleuze nomme les « distributions fixes numériquement distinctes ».

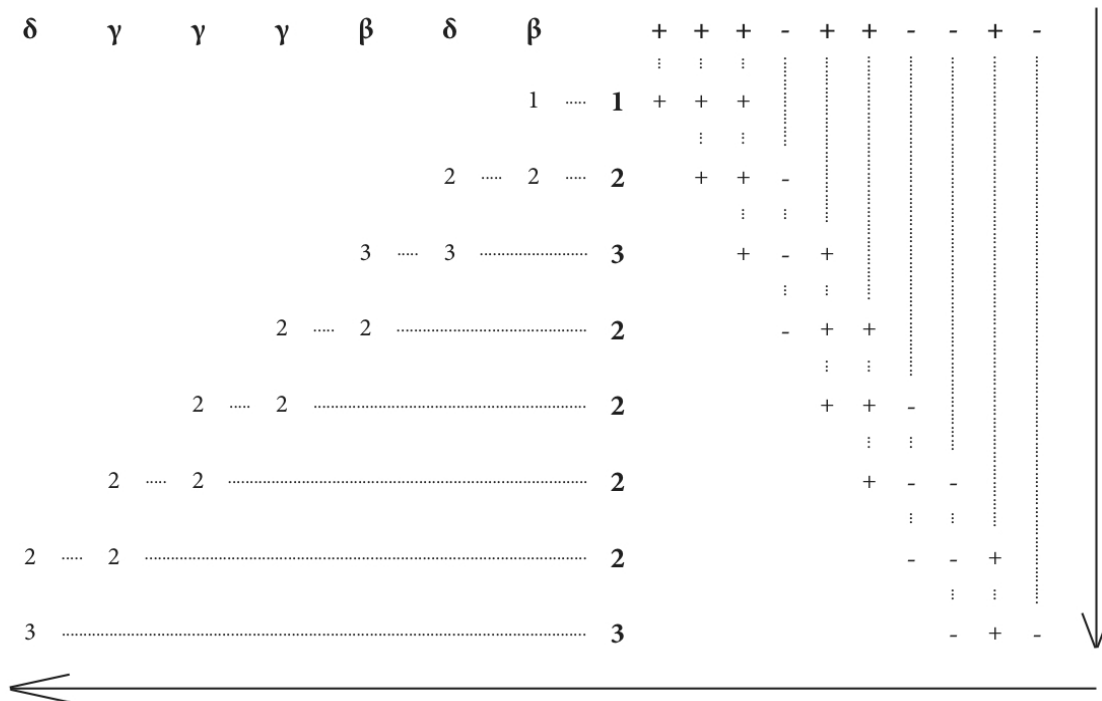
hypothèse distribuante symétrique, nous avons alors [2-1 ou 2-3], nous la nommons δ .

Pour notre exemple, nous obtenons le tableau suivant :

		Troisième étage								
δ	γ	γ	γ	β	δ	β				
							1	...	1	
						2	...	2	...	2
				3	...	3		3	
			2	...	2			2	
		2	...	2				2	
	2	...	2					2	
2	...	2						2	
3								3	

Deuxième étage

Depuis le premier étage, nous obtenons donc les trois étages suivants pour notre exemple :



Conséquemment, nous obtenons qu'après un α , il ne peut y avoir qu'un α ou un β , puisque comme nous l'avons vu α désigne les successions [1-3 ou 3-3 ou 1-3 ou 3-1], donc le dernier terme est soit un (1) soit un (3), et il est impossible d'avoir un γ ou un δ , puisqu'il faudrait que le dernier terme de l' α soit un (2).

Nous obtenons les règles de possibilité de successions suivantes :

1. $\alpha - \alpha/\beta$
2. $\delta - \alpha/\beta$
3. $\beta - \gamma/\delta$
4. $\gamma - \gamma/\delta$

Comme nous pouvons le remarquer il y a une répartition, puisque il y a deux groupes, en ce sens que quelque soit l'élément premier les possibilités de successions sont identiques. Il y a le groupe pour lequel l'élément suivant sera obligatoirement α/β , que le premier élément soit α ou δ , les

possibles sont les mêmes. Puis il y a le groupe pour lequel l'élément suivant sera obligatoirement γ/δ , ainsi que le premier élément soit β ou γ les possibles sont les mêmes. Contrairement au niveau précédent, ici les possibilités d'agencements du symbole ne lui sont pas immanentes mais proviennent d'une transcendance, celle des possibilités que conditionne le premier niveau. Ainsi, si les possibilités d'agencement des symboles leur sont transcendantes, en revanche cette transcendance est immanente au symbolique. D'où le fait que le signifiant primordial introduise en lui-même la dimension symbolique (cf. le « paradoxe de Robinson »).

Ici, Lacan utilise la notion de temps pour définir les différentes places de possibilité des événements dans une chronologie, c'est-à-dire dans un temps de l'ordre du *chronos*, un temps rectiligne uniforme, celui de la succession, plus exactement de la distribution linéaire sur quatre temps, soit ce qui définit la liaison entre deux coups, le temps étant ce qui désigne le fait qu'entre deux coups il y a un rapport de distribution, permettant de définir une distribution fixe. Quatre temps de la série des $(\alpha, \delta, \beta, \gamma)$ correspond à l'effectuation de cinq hypothèses de distribution, soit la série des (1,2,3), qui est l'effectuation de 7 coups, soit les (+, -). Le premier temps est celui entre le troisième et le quatrième coups, le deuxième temps celui entre le quatrième et le cinquième coup. C'est en temps et non en coups car ce n'est pas à proprement parler un coup ; ce n'est pas une effectuation. C'est quelque chose entre deux effectuations. Cette série possède une certaine indépendance par rapport à celle des (+, -) de par les groupements réalisés des distributions, ainsi un coup (+) ou (-) ne change pas obligatoirement la distribution fixe. Même dans le cas où elle change l'hypothèse de distribution. La constitution d'ensemble, quand bien même le critère est le plus restrictif qui soit, engendre, par un phénomène que certain nommeraient d'approximation, une certaine autonomie croissante des différentes séries.

Conséquemment, le premier temps est celui où les symboles $(\alpha, \delta, \beta, \gamma)$

en eux-mêmes posent des impossibilités d'agencements, c'est-à-dire de relations les uns entre les autres. C'est le fait qu'il y ait deux groupes : celui de (α, δ) et celui de (β, γ) . Si tout paraît possible au premier temps ce n'est qu'illusion car déjà le premier temps avant même d'être, est divisé, conditionnant le deuxième temps tout en étant conditionné par lui. Le deuxième temps est celui consistant en ce que d'autres symboles soient en jeu. Il forme un groupe des impossibles, à savoir celui de ceux qui ne peuvent pas succéder au premier. Le suivant devra être dans l'ensemble des symboles $(\alpha, \delta, \beta, \gamma)$. En théorie tous les symboles sont possibles au deuxième temps, puisque c'est lui qui détermine une division du premier temps, mais en même temps chronologiquement, il est conditionné puisqu'il est divisé en deux possibilités de distributions fixes en fonction du premier temps, que paradoxalement il a lui-même divisé. Sorte d'épée de Damoclès au-dessus de la première distribution fixe, puisque de fait, son destin d'être divisé est scellé avant même qu'elle ait tout être. C'est en cela que le premier temps est en réalité une place. Le second temps est celui de la loi, c'est-à-dire que le symbole du deuxième temps ne pourra prendre place à côté du premier symbole qu'en le prenant en compte. Il y a donc une rétroaction du deuxième symbole sur le premier, bien qu'ici le deuxième symbole ne soit pas encore un symbole déterminé. Il est seulement une ouverture vers la mise en place du symbole⁵⁵⁵. Le symbole en tant que symbole à venir va exercer une rétroaction sur le premier afin de le déterminer comme faisant partie d'un des deux groupes possibles $[(\alpha, \delta)$ ou $(\beta, \gamma)]$. C'est en le déterminant comme tel que s'établit alors un troisième temps. Ici, le temps chronologique n'est plus totalement opérant puisqu'en quelque sorte le deuxième temps est primordial au premier ; il y a bien une sorte de division du temps en différentes temporalités : une chronologique et une achronologique⁵⁵⁶. Le troisième temps est la

⁵⁵⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, La logique du fantasme*, inédit.

⁵⁵⁶ Pour reprendre la différence entre les termes achronique et uchronique, nous pourrions dire plus exactement que ce temps est « uchronologique », c'est-à-dire qu'il

répartition des agencements impossibles du deuxième symbole en fonction du premier. C'est l'exercice de la loi de répartition mais non encore son effectivité, il est « le temps constituant du binaire ». D'après le deuxième temps, le troisième pourrait être considéré comme la place où tout symbole est possible, or ce n'est pas le cas car corrélativement au premier, il est déterminé par un quatrième qui a déjà une certaine existence. Ainsi, chronologiquement, le premier temps, où tout est possible, détermine le deuxième temps, qui lui-même détermine le troisième temps comme la place où tout est possible, puis le quatrième, comme déterminé par le troisième. Tandis que achronologiquement, le deuxième détermine le premier temps en le divisant en ensemble de possible, et le troisième temps est déterminé par le quatrième temps le divisant, par conséquent, agit sur la série des lois de temporalités différentes. En d'autres termes deux temporalités s'exercent, avec ce résultat particulier que le lieu où tout est possible pour une temporalité donnée, par opposition c'est là où s'exerce la détermination de l'autre temporalité. Ainsi, lorsque Deleuze affirme dans la *logique du sens* que l'événement est en soi tiré dans deux sens, Lacan, quant à lui, affirme en sus que chaque sens est dans une tension détermination/indétermination par rapport aux deux temporalités. Non seulement l'événement s'étire en deux sens mais chacun d'eux se divise en son sens contraire, venant en quelque sorte faire retour comme opposition au sens opposé. Finalement, ce deuxième étage montre le fonctionnement du paradoxe de Robinson. Par l'obvie de l'apparition corrélatrice du signifiant et de la loi, qui se démontre simultanée aux deux séries (celle du premier et du deuxième) qui en elles-mêmes joue des rapports renvoyant à celui entre signifiants et signifiés : « dès le surgissement le plus élémentaire du signifiant, la loi surgit, indépendamment de tout élément réel. Cela ne veut pas du tout dire que le hasard soit commandé, mais que

est en dehors de la chronologie, ce qui implique qu'il n'est pas impossible qu'existe en lui une certaine chronologie, mais celle-ci sera toujours prise dans une « uchronologie ».

la loi sort avec le signifiant, de façon interne, indépendante de toute expérience.⁵⁵⁷ » Nous voyons que la série des simultanées, comme nous l'avions dit n'est pas en soi mais une mise en rapport d'une série à une autre, celle du premier et du deuxième étage.

4. Troisième étage de la machine : le *caput mortuum*

Par déduction, les possibilités d'être en jeu dans les différentes places pour un symbole permet de discerner une nouvelle distribution, qui pourrait être une hyper-distribution, définissant les possibilités d'être en jeu dans les différents temps. Lacan envisage alors une autre logique consistant à étudier les possibilités entre le 1^{er} et le 4^e terme d'une série, afin de comprendre le fonctionnement d'une combinatoire⁵⁵⁸ dans son processus de passage d'un terme à un autre. Ici, comme nous l'avons défini précédemment, il va analyser l'anachronisme de la série, c'est-à-dire ce que nous pouvons comprendre dans un premier temps comme simple sens inverse de la chronologie⁵⁵⁹. Il remarque que lorsque l'on fixe le quatrième et le premier terme, il y a une lettre qui sera toujours exclue des deux termes intermédiaires. Nous pouvons démontrer qu'à fixer le 1^{er} et le 4^e terme d'une série, il y aura toujours une lettre dont la possibilité sera exclue des deux termes intermédiaires et qu'il y a deux autres lettres dont l'une sera toujours exclue du premier, l'autre du second, de ces termes intermédiaires. Si bien qu'il met en place les deux tableaux de ces exclusions, ce sont les tableaux Ω et o que l'on retrouve dans son texte.

Le premier est celui du passage de α à γ et de γ à α , ces deux lettres occupant soit le premier ou le quatrième terme. Dans ce cas, δ sera toujours exclu du deuxième et du troisième terme, tandis que α sera toujours exclu

⁵⁵⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*, pp.236-237.

⁵⁵⁸ C'est le principe de la permutation mythique développée dans *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*

⁵⁵⁹ Comme nous l'avons déjà affirmé, et cela se développera dans nos propos suivants, il est ici question d'une chronologie particulière, celle de la rétroaction, notion développée à partir du *Feedback*.

du deuxième terme et γ du troisième terme, lorsque α est le premier terme et γ le quatrième. De plus, lorsque γ est le premier terme et α le quatrième terme, α le premier et β le quatrième, mais aussi β le premier et β le quatrième, ainsi que β le premier et γ le quatrième, β sera exclu du deuxième et du troisième terme, alors que γ sera exclu du deuxième terme et α du troisième. Le premier terme ne pourra jamais être aussi le deuxième et parallèlement le quatrième ne pourra jamais être aussi le troisième. Il y a alors une rotation circulaire des exclusions le long de la série, dans un ordre fixe qui est $\alpha, \delta, \gamma, \beta$.⁵⁶⁰

Le deuxième est celui du passage de δ à β et de β à δ . Dans ce cas γ sera toujours exclu du deuxième et du troisième terme, tandis que β sera toujours exclu du deuxième terme et δ du troisième, lorsque δ est le premier terme et β le quatrième, δ le premier et α le quatrième, α le premier et α le quatrième, α le premier et γ le dernier. De plus, lorsque β est le premier terme et δ le quatrième, mais aussi le premier β et γ le quatrième, ainsi que γ le premier et δ quatrième, α sera exclu du deuxième et du troisième terme, alors que δ sera exclu du deuxième terme et β du troisième. Ainsi, le premier terme ne pourra jamais être aussi le troisième terme, et parallèlement le quatrième ne pourra jamais être aussi le deuxième. Il y a alors une rotation circulaire des exclusions le long de la série, dans un ordre fixe qui est $\alpha, \beta, \gamma, \delta$.⁵⁶¹ En plus, de ces exclusions, il faut comprendre que le tableau donne les possibilités en dehors de leur probabilité d'effectuation. Or, comme le remarque Lacan, à ces exclusions constitutives des symboles même, s'adjoint une probabilité des possibilités. Puisque le tableau pourrait laisser croire qu'il est possible, par exemple d'avoir une chaîne infinie de β , puisque lorsqu'il est au premier et au quatrième terme, il n'y a pas exclusion des β au premier et deuxième terme. Or, après un β , nous ne pouvons pas avoir un nouveau β sans

⁵⁶⁰ Darmon Marc, *Essais sur la topologie lacanienne*, Ussel, coll. Le Discours Psychanalytique, éd. de l'Association Freudienne, 1990, p.124.

⁵⁶¹ *Ibid.*

qu'intervienne un δ . En effet, comme nous l'avons précédemment défini, β est la succession d'une hypothèse distribuante symétrique après une hypothèse distribuante dissymétrique, soit [1-2 ou 3-2]. Il est évident qu'il n'est pas possible d'avoir [1-2 ou 3-2] après [1-2 ou 3-2]. Ainsi, il y a une probabilité d'apparition des différentes lettres aux différents temps, celle-ci n'étant pas symétrique. Il y a « dissymétrie [...] dans la probabilité d'apparition des différents symboles de la chaîne.⁵⁶² » Ce deuxième type d'exclusions représente ce que Lacan détermine comme étant le *caput mortuum* du signifiant, puisqu'il y a seize possibilités dont seulement un nombre limité d'effectuables. En effet, si nous déterminons le premier et le quatrième terme, en soi, comme nous avons quatre symboles possibles, il devrait y avoir seize possibilités, pourtant certaines combinaisons ne sont pas possibles. Par exemple, celle du passage de α à β , si nous avons α en premier alors, comme nous l'avons vu précédemment, après un α nous pouvons seulement avoir un α ou un β , or d'après le tableau Ω nous ne pouvons pas avoir un α au deuxième terme, donc nous pouvons seulement avoir un β . Or, après un β , il est possible d'avoir seulement un δ ou un γ , cela rendant impossible cette combinaison, puisque d'après le tableau Ω , nous ne pouvons avoir un δ ou un γ en troisième terme. Donc, cette combinaison est impossible. Sur les seize combinaisons que recensent les deux tableaux, seules 9 des combinaisons sont possibles. Ainsi, le *caput mortuum* est de 7 combinaisons sur 16. Le *caput mortuum*, ce n'est pas exactement les signifiants qui sont exclus de la chaîne signifiante mais les impossibilités propres aux symboles même, c'est-à-dire de leurs conditions de possibilité d'agencement, qui est ici leur possibilité d'être à une telle place. Leur actualité est conditionnée.

S'établissent alors des probabilités et des impossibilités. L'impossibilité des combinaisons est non seulement que seul un certain nombre de combinaisons sont possibles, mais qu'en plus il y a des

⁵⁶² Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.51.

probabilités différentes d'effectuation de ces combinaisons. Cela indépendamment de toute réalité, montrant bien que le symbolique en lui-même conditionne une impossibilité, c'est la détermination symbolique. Le hasard des coups est soumis à des probabilités d'après le symbolique même et « on voit donc se détacher du réel une détermination symbolique qui, pour ferme qu'elle soit à enregistrer toute partialité du réel, n'en produit que mieux les disparités qu'elle apporte avec elle⁵⁶³ ». D'où une certaine autonomie du symbolique avec ses conséquences. Ce n'est pas seulement que le symbolique se détacherait de la réalité, mais qu'il aurait une action créatrice, comme le notait déjà Leibniz en parlant de la pensée aveugle :

« Le plus souvent, surtout dans une analyse un peu longue, nous ne saisissons pas l'objet de la pensée, d'un seul coup, dans toute sa nature, mais à sa place, nous utilisons des signes, et nous omettons d'habitude par abréviation de préciser dans notre conscience présente leur conception explicite, sachant, ou croyant que nous l'avons en notre pouvoir [...] Cette pensée, j'ai coutume de l'appeler *aveugle*, ou encore symbolique, c'est celle dont nous usons en algèbre et en arithmétique, et même presque en toute chose.⁵⁶⁴ »

Avec la pensée aveugle il avoue la puissance créatrice et cognitive des signes, et enclenche le premier pas vers la démonstration de l'autonomie du symbolique de Lacan. Lacan comme il le dit, illustre la pensée de Frege. Pour ce dernier, reprenant dans *Concept et fonction*, la notion de fonction dans le cas d'une égalité de deux fonctions, par exemple $\varepsilon (\varepsilon^2 - 4\varepsilon) = \alpha (\alpha(\alpha - 4))$, explique que ce n'est pas une identité de la valeur qui signifie l'identité entre les deux. Les deux fonctions ne sont pas égales. C'est seulement qu'elles sont vraies pour un argument leur permettant d'avoir la même valeur. Ainsi, la valeur de la fonction $\varepsilon (\varepsilon^2 - 4\varepsilon) = \alpha (\alpha(\alpha - 4))$ devient l'identité, c'est-à-dire qu'il faut un argument tel que les deux fonctions aient la même valeur. La dénotation de chaque fonction (expression), $\varepsilon (\varepsilon^2 - 4\varepsilon)$ et $\alpha (\alpha(\alpha - 4))$, n'est pas la même que la dénotation de l'identité (proposition), $\varepsilon (\varepsilon^2 - 4\varepsilon) = \alpha (\alpha(\alpha - 4))$. La dénotation de la

⁵⁶³ *Ibid*, p.51.

⁵⁶⁴ Cité par Popelard Marie-Dominique, Vernant Denis, *Éléments de logique*, Paris, coll. Mémo, éd. du Seuil, 1998, p.24.

proposition est vraie ou fausse. La valeur de la fonction qu'est l'identité, $\varepsilon^2 - 4\varepsilon = \dot{\alpha} (\alpha.(\alpha-4))$, est la valeur de vérité : vraie ou faux. Ici, se divisent alors deux plans. Il y a une séparation entre le sens et la dénotation. Sens et dénotation comme l'expliquera Frege pourront se recouper⁵⁶⁵. Ce joue ici, le principe de l'autonomie du signifiant que Lacan démontre avec sa machine électronique, dont seule une référence au logicien Frege permet d'en comprendre toutes les conséquences. Comme Lacan le dit lui-même lors du Séminaire, il exemplifiait avec sa machine électronique la pensée de Frege⁵⁶⁶. En effet, dans *Les fondements de l'arithmétique*, commençant par interroger la signification du signe « 1 », Frege propose une vision de la mathématique dépassant une simple application mécanique de symbole. S'opposant à désigner cela comme de la pensée, pour lui, « tout au plus pourrait-on admettre que la pensée effective a constitué le langage symbolique des mathématiques en sorte que, comme on dit, il pense à notre place⁵⁶⁷ ». C'est la pensée effective qui aurait constituée le symbolique de telle manière qu'il puisse en quelque sorte penser. Même si Lacan n'y voit pas la même origine, comme nous avons pu le voir, Frege confère aussi au symbolique une certaine autonomie de production à du semblable de la pensée, *Gedanke*⁵⁶⁸. Dans ses « Recherches logiques », Frege explique que « penser ce n'est pas produire les pensées mais les saisir [*fassen*]⁵⁶⁹ ». La

⁵⁶⁵ Frege développe cela dans son article de 1892, où il donne l'exemple de la citation au style direct des paroles de la personne, cf. Frege Gottlob, « Sens et dénotation », in *Écrits logiques et philosophiques*, op. cit.

⁵⁶⁶ Il dit à propos de son exemple : « Ces choses semblent entraîner de très grande résistances pour quelques esprits. Il m'a néanmoins semblé que pour vous faire sentir une certaine dimension, c'était une voie plus simple que de vous conseiller par exemple la lecture de M. Frege... » in Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV*, op. cit., p.237.

⁵⁶⁷ Frege Gottlob, *Les fondements de l'arithmétique : recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, Paris, coll. « L'ordre philosophique », aux Editions du Seuil, 1969, trad. Claude Imbert, p.117.

⁵⁶⁸ Ce terme est aussi traduit par celui de *proposition* par A. A. Church [comme nous l'indique Claude Imbert dans son « Introduction » aux *Écrits logiques et philosophiques*, op. cit., p.14.] pour définir le contenu abstrait de la *sentence*. Voir la définition qu'il en donne dans ses « Recherches logiques » : « j'appelle pensée ce dont on peut demander s'il est vrai ou faux [...] : la pensée est le sens d'une proposition, sans affirmer pour autant que le sens de toute proposition soit une pensée. [*Ibid*, p.173] »

⁵⁶⁹ Frege, « Recherches logiques », in *Écrits logiques et philosophiques*, op. cit., p.191.

pensée n'est pas une représentation et chaque homme n'en est pas porteur, sinon l'homme n'aurait aucune réalité, son « je » se réduirait à la pure représentation qu'est son énoncé. Dans la confusion du sujet à l'énoncé, l'instance énonciante est une non distinction du sens, de la référence et de la pensée. Dans son article *Sens et dénotation*, il distingue au sein de la signification le sens de la référence. Le sens, agissant sur la référence et cette dernière sur ce premier, permet au signe de composer avec les autres signes pour former une unité. C'est le lien entre la représentation, subjective du porteur – il est commun et peut se transmettre contrairement à la représentation, – et la dénotation. La dénotation est en rapport à la vérité⁵⁷⁰ alors que le sens est en rapport à la pensée⁵⁷¹ sans pour autant en être⁵⁷². Comme il nous en donne l'exemple avec l'expression « étoile du soir », qui lorsque nous apprenons que c'est Vénus, en change l'expression. En effet,

« la pensée ne détermine pas d'elle-même ce qu'il faut prendre pour sujet. Quand on dit : « le sujet de ce jugement », on désigne un élément précis dans le seul cas où l'on indique en même temps un mode précis de l'analyse. Dans la plupart des cas, on parle du sujet en se référant à une certaine formulation de la pensée. Mais il ne faut pas oublier que des propositions différentes peuvent exprimer la même pensée. [...] Le langage a moyen de donner la fonction de sujet à telle ou telle partie de la pensée.⁵⁷³ »

Le sujet n'est pas ce qui est grammaticalement désigné comme tel. Par anachronisme, le fonctionnalisme linguistique lirait cette différence comme celle entre la catégorie et la fonction. Comme le montre d'ailleurs la possibilité de passer d'une forme active à une forme passive. Pour cette raison Lacan affirme, et démontre par cette machine électronique que le signifiant détermine le sujet : « il nous fallait illustrer d'une façon concrète

⁵⁷⁰ Frege, « Sens et dénotation », in *Ecrits logiques et philosophiques*, op. cit., p.110.

⁵⁷¹ *Ibid*, p.106.

⁵⁷² Nous voyons que dans la troisième période de sa pensée, comme la définit Imbert, il précisera le rapport entre le sens et la pensée, car la proposition exprimera une pensée. Cette dernière devient inaccessible au sens (cf. Frege, « Recherches logiques », op. cit., p.173).

⁵⁷³ Frege, « Concept et objet », in *Ecrits logiques et philosophiques*, op. cit., pp.134-135.

la dominance que nous affirmions du signifiant sur le sujet.⁵⁷⁴ » Pour Frege, puisqu'elle peut être saisie, une pensée n'est autre que « ce dont on peut demander s'il est vrai ou faux⁵⁷⁵ », contrairement à une représentation qui ne renvoie qu'à son porteur. Ainsi,

« la pensée est le sens d'une proposition sans affirmer pour autant que le sens de toute proposition soit une pensée. La pensée, en elle-même inaccessible au sens, revêt l'habit sensible de la proposition et devient ainsi plus saisissable. Nous disons que la proposition exprime une pensée.

La pensée échappe aux sens, et tout ce qui est l'objet d'une perception sensible est à exclure du domaine de ce dont on peut examiner la vérité. La vérité n'est pas une propriété qui corresponde à un genre particulier d'impressions sensibles.⁵⁷⁶ »

Frege affirme ici que la pensée est seulement de l'ordre de la vérité, autrement dit c'est un jugement et en cela seulement, elle est objective au sens que tout à chacun peut opiner sur sa véracité. Le sujet peut la saisir seulement en ce qu'elle le traverse car elle n'appartient « pas au contenu de conscience⁵⁷⁷ », n'étant ni du monde intérieur ni du monde extérieur et par cette action se dote d'un pouvoir de coercition sur les représentations du porteur. C'est l'autonomie du signifiant qu'exemplifie la machine électronique de Lacan. Et la phrase de Frege, buttant contre le paradoxe de la relativité des impressions sensibles et de l'universalité du monde extérieur, – affirmant alors que doit s'adjoindre à une impression sensible « un élément non sensible⁵⁷⁸ », – en est patente : « S'il est vrai que l'élément non sensible est ici déterminant, il se pourrait qu'un élément non sensible, même là où ne collabore aucune impression sensible nous conduise hors du monde intérieur et nous fasse saisir des pensées.⁵⁷⁹ » En ce sens, la *machine universelle*, pour Lacan, c'est la *Gedanke* fregéenne, pouvoir de coercition et de détermination des représentations du porteur, de l'individu, qui est

⁵⁷⁴ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.60.

⁵⁷⁵ Frege, « Recherches logiques », *op. cit.*, p.173.

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Ibid*, p.191.

⁵⁷⁸ *Ibid*, p.192.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

traversé par elle en déterminant leurs agencements possibles par son impossibilité.

5. *Caput mortuum* et conséquences

Conséquemment, la détermination des possibles à partir du *caput mortuum* permet à Lacan de penser la *Gedanke*, c'est-à-dire que le symbolique va déterminer des états possibles, déterminer des représentations du porteur et des agencements possibles. En fait, le *caput mortuum* de la machine électronique de Lacan va faire le lien entre Frege et Turing, puisqu'en reprenant la *Gedanke* il y adjoint la notion de configuration de Turing. Pour ce dernier,

« la machine est alimentée avec une bande (analogue au papier qu'utilise l'homme), divisée en sections (appelées *cases*), dans chacune desquelles peut être inscrit un *symbole*. Dans la case *r* est inscrit le symbole $S(r)$. A chaque instant, il n'y a qu'une seule case dans la machine : c'est la *case inspectée*, dans laquelle est inscrit le *symbole inspecté*, le seul dont la machine est pour ainsi dire « directement consciente ». Cependant la machine peut garder trace de certains symboles qu'elle aura vus (*inspectés*) précédemment en modifiant sa *m*-configuration. A chaque instant, la liste des comportements possibles de la machine est entièrement déterminée par sa *m*-configuration q_n et le symbole inspecté $S(r)$. Le couple $(q_n, S(r))$ est appelé la *configuration* de la machine, et c'est donc cette configuration qui détermine l'évolution possible de la machine...⁵⁸⁰ »

Si Lacan ne donne pas la notion de case, celle-ci est obvie dans la séquence des symboles, dans la chaîne des signifiants. Dans la machine qu'il propose, les possibilités d'évolution ne sont pas tant déterminées par le symbole inspecté, noté $S(r)$ par Turing, que par le reste des symboles ne pouvant pas entrer dans la combinaison. Pour Lacan, la *bande*, ici appelée chaîne des signifiants, n'est pas prédéfinie par des places dans l'absolu mais selon une successivité qui n'est pas chronologique. C'est ce qu'il nomme la rétroaction. Ce n'est pas seulement que les symboles précédents déterminent les suivants, comme dans la machine de Turing, mais aussi que ces derniers vont déterminer ces premiers, leur donner sens par des impossibilités. L'importance des impossibilités, Turing ne la théorise pas.

⁵⁸⁰ Turing Alan, « Théorie des nombres calculables, suivie d'une application au problème de la décision », *op. cit.*, p.51.

Elles sont les causes dans les ordinateurs de ce que nous nommons à présent le « bug ». Si la machine de Lacan fonctionne sur la configuration, en revanche, elle n'est pas tant déterminée par le $S(r)$ que par le *caput mortuum*. Autrement dit, si à un moment donné existe un état donné, qui est condition des possibilités, c'est ce que Turing nomme la configuration, celle-ci ne se réduit pas aux deux éléments ($q_n, S(r)$) chez Lacan, mais en appelle un troisième qu'est l'impossibilité. Nous pourrions formaliser la configuration de la machine de Lacan par le ternaire ($q_n, CM, S(r)$), avec CM pour *Caput Mortuum*, ce dernier lui permettant de revisiter la notion de structure à l'aune de celle de la configuration de Turing. Ainsi, ce *caput mortuum* fait le lien entre cet artefact de sujet chez Frege, que Lacan reprendra plus tard par la notion d'*ὑποκείμενον* (*hupokeimenon*) d'Aristote, lui permettant ici de différencier le « je » de l'énoncé du moi, et la répétition advenant par la persistance. Cette notion de *caput mortuum* permet de déplier plusieurs axes problématiques sur le plan épistémologique, que nous pouvons regrouper premièrement par l'apport de la notion de la machine à la conception de la structure, deuxièmement par le divorce entre le *bios* et l'inconscient.

a) *Caput mortuum* : l'apport de la notion de machine à la conception de la structure

La machine électronique de Lacan nous a montré que toute répétition n'est en fait que la persistance d'une impossibilité. C'est le fait qu'il y ait un *caput mortuum* du signifiant. La répétition n'est pas le retour de l'identique mais la persistance d'une impossibilité. L'affaire de persistance du *Caput mortuum* qu'est la répétition, comme impossibilité d'un certain nombre de combinaisons⁵⁸¹, ne sera autre que la carence du signifiant comme Lacan le nommera postérieurement :

« la présence du signifiant dans l'Autre, est en effet une présence fermée au sujet pour l'ordinaire, puisque ordinairement c'est à l'état de refoulé (*verdrängt*) qu'elle y persiste, que de là elle insiste pour se représenter dans

⁵⁸¹ Sans tenir compte de l'ordre des lettres, il y a 7 combinaisons sur les 16 qui sont exclues, par les termes exclus à la fois au deuxième et au troisième temps.

le signifié, par son automatisme de répétition (*Wiederholungszwang*).⁵⁸² »

Le *caput mortuum* persiste. Si

« à poser la formalisation du discours et, à l'intérieur de cette formalisation, à s'accorder à soi-même quelques règles destinées à la mettre à l'épreuve, se rencontre un élément d'impossibilité. Voilà ce qui est proprement à la base, à la racine, de ce qui est fait structure⁵⁸³ »

et le *Caput mortuum* par qui tout n'est pas possible ne peut être que cette racine. La structure ne s'offre que dans l'épuisement de l'exercice de ses possibilités combinatoires, ce qui revient à dire dans l'advenu de son impossibilité, réduisant à une coquecigrue toute tentative de parler de désignation d'une structure avant l'analyse même pour la psychopathologie. Le transfert épuisant la sémiologie psychiatrique dans ses modèles psychopathologiques d'obsession, d'angoisse, de phobie, d'hystérie, de psychose, etc., en faisant tourner le matériel⁵⁸⁴ jusqu'à l'advenu de cette irréductible impossibilité qui fait structure. À la manière dont le mécanisme permutatoire du mythe révèle sa structure par épuisement de l'exercice symbolique, quand bien même le mythe se montrerait dans un caractère inépuisable. C'est seulement la succession des permutations, mettant à jour les mécanismes permutatoires laissant à jour la structure, soit ce qui est continue et conditionne les possibilités de permutations par une impossibilité, qui permettra un progrès de l'analysant, tel que c'est le cas avec le petit Hans de Freud.

« Tout le progrès opéré par Hans au cours de l'observation tient dans le détail de cette structuration mythique, c'est-à-dire dans l'utilisation des éléments imaginaires pour l'épuisement d'un certain exercice de l'échange symbolique. C'est ce qui finira par rendre inutile cet élément de seuil, c'est-à-dire de première structuration symbolique de la réalité, qu'était sa phobie.⁵⁸⁵ »

En dit de même Freud dans son *Introduction à la psychanalyse*

⁵⁸² Lacan Jacques, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Ecrits*, t.II, *op. cit.*, pp.35-36.

⁵⁸³ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, éd. Seuil, 1991, p.50.

⁵⁸⁴ Comme Lacan le dit lors de son séminaire, « c'est toujours le même matériel qui tourne. », in Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre IV, op. cit.*, p.335.

⁵⁸⁵ *Ibid*, p.284.

puisque la névrose, qui peut être prise pour diffuse, informe, se structure dans une « névrose artificielle⁵⁸⁶ ». C'est la névrose de transfert. Par sa lecture, Lacan montre que ce dont il est question dans le changement noté par Freud qu'apporte le transfert, c'est de l'exercice des combinatoires. Si bien que quel qu'en soient les objets, quelque chose est toujours présent laissant choir une impossible combinaison, autrement dit un réel. « La structure, c'est donc du réel. Ça se détermine en général par convergence vers une impossibilité. C'est par ça que c'est réel.⁵⁸⁷ » La structure n'est pas une ossature figée mais tension, convergence vers un point. Qu'importe les éléments, il y aura toujours un même « répartitoire » de distributions spécifiques et identiques, d'où résultent des places, non pas en tant que *locus* mais comme relations au sens connexionniste du terme. Les connectivités, parce que les conditions de possibilités de connectivité sont semblables, restent inchangées. C'est la permutation mythique. Pourtant ces éléments virevoltent à l'intérieur de « ce dans quoi ça tourne », tournoiement qui définit la machine pour le Lacan du second séminaire. D'ailleurs, la topologie du deuxième Lacan, celui des mathèmes, ne contredira jamais cette dimension de distribution fixe, mais précisera la question en des termes de topologie, notamment avec les nœuds borroméens, permettant à Vappereau, de préciser dans le vingt-sixième séminaire⁵⁸⁸ que la machine de Lacan serait une machine de Turing qui prendrait en compte la tridimensionnalité par la topologie. Comme le dit Lacan il n'a fait qu'« imaginer une machine⁵⁸⁹ », que nous qualifierions de machine de Turing tridimensionnelle. Sauf qu'elle est sur le plan de l'inconscient et non du conscient.

⁵⁸⁶ Freud Sigmund, « 27. Le transfert », in *Introduction à la psychanalyse*, Paris, coll. « Petite bibliothèque Payot », éd. PUF, 1961, trad. (Allemand) Jankélévitch Samuel, p.422.

⁵⁸⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*, p.30.

⁵⁸⁸ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Le temps et la topologie*, inédit, séance du 12 décembre 1978.

⁵⁸⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, La logique du fantasme*, inédit, séance du 30 novembre 1966.

« C'est à partir d'un jeu hypothétique avec ce qui n'était pas encore peut-être déjà en état de fonctionner alors à ce niveau, mais qui quand même existait comme tel, comme machine électronique, [...] qu'il y a quinze ans, j'ai construit un premier modèle à l'usage propre des psychanalystes, dans la fin de produire en leur *mens, mind*, cette sorte de décollement nécessaire de l'idée que le fonctionnement du signifiant est forcément la fleur de la conscience, ce qui était alors à introduire d'un pas absolument sans précédent.⁵⁹⁰ »

La machine est la part inconsciente du fonctionnement du signifiant qu'est le *Caput mortuum* et ses conséquences. Parce que l'impossibilité ne s'épuise pas dans le possible, restant en suspend en raison des exigences de la chaîne même, il persiste. Autre verbe donné à ce caractère de continuité de la pulsion de mort, ne pouvant être que d'un ordre transbiologique ou prévitale comme le définit Freud, qui n'en est pas moins sans matière. Bien au contraire,

« la matière qu'elle déplace en ses effets, dépasse de beaucoup en étendue celle de l'organisation cérébrale, aux vicissitudes de laquelle certains d'entre eux sont confiés, mais les autres ne restent pas moins actifs et structurés comme symboliques, de se matérialiser autrement.⁵⁹¹ »

La matérialisation, dont il s'agit ici, est une rupture dans son deuxième séminaire avec l'homéostasie et le principe de répétition comme une énergie destructrice car, comme le dit Nathalie Charraud,

« le savoir dont il est question est également à distinguer du savoir constitué et de la tendance à retrouver l'habitude, et le retour à l'équilibre. Le savoir qui intéresse Lacan est celui qui est en train d'émerger, c'est le savoir à l'état naissant, c'est le symbolique dans sa dimension créatrice, qui rompt l'homéostasie de l'inconscient et sa rigidité pathologique.

Le symbolique, dans son automaticité quasi cybernétique, est le moteur de la répétition, mais aussi de la restitution de ce qui fait stase dans le passé, restitution par la remémoration qui, dans la théorie freudienne, aura un effet libérateur.⁵⁹² »

b) Le divorce de la vie et de l'inconscient

La deuxième conséquence du *caput mortuum* est que la régulation qu'opère le symbolique par mise à mort du référent, constitue la pulsion de

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.53.

⁵⁹² Charraud Nathalie, « Les trames du savoir », in *Les enjeux du savoir. Psychanalyse et recherches universitaires*, Rennes, éd. Presses Universitaires de Rennes, 2001.

mort. Cette dernière n'a rien de biologique au sens de l'énergétisme mais renvoie à la notion de *feedback* de la cybernétique. En effet, la rétroaction, traduction de *feedback*, a pour conséquence l'advenu d'un point irréductible d'impossibilité nommé *caput mortuum*. En même temps, l'autonomie du symbolique engendrerait une défaillance de ce dernier, comme si Lacan nous montrait, dans des termes cybernéticiens, qu'il n'y avait pas d'instance de contrôle de l'instance de contrôle. La régulation pouvant devenir une sorte de dérégulation. Comme nous l'explique Marc Darmon, en reprenant les quatre types de boucle du linguiste Roman Jakobson⁵⁹³, la forclusion du Nom-du-père engendre la dissociation du circuit des messages, ce sont les messages autonymes, de celui du code, ce sont les *shifters*. Le « ne pas » pour lui, renvoie au code de Jakobson, à la possibilité d'un passage entre le circuit des antonymes et des *shifters*. C'est donc le codage en lui-même qui possède sa propre possibilité de régulation⁵⁹⁴. C'est le point d'impossibilité, *analogon* de la soupape de la machine à vapeur, qui régulerait la mortification. L'instinct de mort, vaste opération de réduction à la machine, serait un ordre symbolique en train de venir, principe même de la répétition, comme cela sera dit dans le séminaire sur *L'envers de la psychanalyse*.

« Ce qui nécessite la répétition, c'est la jouissance, terme désigné en propre. C'est pour autant qu'il y a recherche de la jouissance en tant que répétition, que se produit ceci, qui est en jeu dans le pas du franchissement freudien – ce qui nous intéresse en tant que répétition, et qui s'inscrit d'une dialectique de la jouissance, est proprement ce qui va contre la vie. C'est au niveau de la répétition que Freud se voit, en quelque sorte, contraint, et ce de par la structure même du discours d'articuler l'instinct de mort.⁵⁹⁵ »

Propre de l'inconscient, dont la mécanique repose sur la différence et la répétition⁵⁹⁶, que cette machine soit une césure avec la notion de vie en

⁵⁹³ Il s'agit des boucle fondées sur la circularité (message renvoyant au message et code renvoyant au code) et sur le chevauchement (message renvoyant au code et code renvoyant au message), voir Darmon Marc, *Essais sur la topologie lacanienne, op. cit.*, p.161.

⁵⁹⁴ *Ibid*, pp.163-164.

⁵⁹⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVII, op. cit.*, p.51.

⁵⁹⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*, p. 196.

tant que *bios*. En effet, l'homéostasie est conceptualisée par Claude Bernard, médecin et physiologiste français du XIX^e siècle, qui parle alors de « milieu intérieur ». Il désigne par cette notion l'ensemble des processus permettant, malgré les variations du milieu physique (atmosphériques, etc.), dans lequel elle vit, qu'une entité maintienne son fonctionnement physiologique. La comparaison de l'inconscient non plus à l'équilibre homéostatique, renvoyant au vivant, mais à la machine, renvoyant à un calcul, à du symbolique, est une rupture avec le *bios*. Si l'inconscient appartient toujours à l'organique, il n'est pourtant plus compris dans le concept de vie et ne se confond plus avec les instincts.

« C'est à savoir ceci, que la répétition n'est pas seulement fonction des cycles que comporte la vie, cycles du besoin et de la satisfaction, mais de quelque chose d'autre, d'un cycle qui emporte la disparition de cette vie comme telle, et qui est le retour à l'inanimé.⁵⁹⁷ »

En tant qu'il est ce point vers lequel tend le psychisme, afin de faire avec ce surplus, ce trop, ce toujours en excès qu'est la jouissance. Comme le dit Lacan, lors du deuxième séminaire, le principe de plaisir n'est pas un principe de pousse au plaisir, mais de mise à mort immanente au plaisir même. La jouissance n'est plaisir qu'en ce qu'elle possède en elle-même ses conditions de fin, soit son propre point d'achoppement.

« L'inanimé. Point d'horizon, point idéal, point hors de l'épure, mais dont le sens à l'analyse structurale s'indique. Il s'indique parfaitement de ce qu'il en est de la jouissance.

Il suffit de partir du principe du plaisir, qui n'est rien que le principe de moindre tension, de la tension minimale à maintenir pour que la vie subsiste. Cela démontre qu'en soi-même, la jouissance le déborde, et que ce que le principe du plaisir maintient, c'est la limite quant à la jouissance.⁵⁹⁸ »

Ainsi, la machine intervient en ce qu'elle a un plus de matière signifiante, le *caput mortuum*, par arrêt de la jouissance en plaisir, si bien que la pulsion de mort est le propre du principe de plaisir, à savoir la limitation de la jouissance grâce à une impossibilité engendrée par le

⁵⁹⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVII, op. cit.*, p.51.

⁵⁹⁸ *Ibid*, p.51.

fonctionnement même de la chaîne signifiante. Principe de plaisir et pulsion de mort ne s'opposant pas mais s'engendrant l'un l'autre, la machine c'est le processus de mortification de la jouissance. Toute pulsion de vie est un processus de mortification. Cette ignorance de la prise mortifère sur le corps du symbolique, la pulsion de mort, porte les psychanalystes à croire que la répétition se justifierait théoriquement par la notion d'énergie, renvoyant à un élément primitif, archaïque que Lacan rejette : le *Stoff*. Ici, les deux sens de la chaîne s'écartent jusqu'à sa déhiscence, laissant apparaître en son centre un trou, nommément le « *caput mortuum* du signifiant », le reste de matière improductive du signifiant. C'est la particularité de la matière d'avoir un reste matériel improductif, une matière qui n'a plus ses caractéristiques plastiques. Ces signifiants sont ceux exclus par l'effectuation du répartitoire, les restes matériels improductifs pour la chaîne signifiante. C'est en cela que les signifiants de la chaîne porte la marque signifiante, puisque « la subjectivité à l'origine n'est d'aucun rapport au réel mais d'une syntaxe qu'y engendre la marque signifiante⁵⁹⁹ ». Nous pouvons comprendre que ce vide, qui s'ouvre par le symbole même, n'est pas de l'ordre imaginaire pour lequel il y a seize possibilités, mais engendre l'impossibilité. La répétition vise à ce que l'impossible soit possible car cet impossible n'est que sur un certain niveau, comme nous le voyons bien avec les tableaux dans le texte de Lacan sur *La lettre volée*. En se situant au niveau des combinaisons en elles-mêmes, du passage du premier au quatrième terme, il n'y a pas d'impossibilité, mais si nous nous plaçons au niveau de la possibilité de succession des symboles cela est impossible. Il est toujours possible de prendre en compte les possibilités d'agencement du symbole au niveau précédent. Il est alors pris comme une pure lettre. Pourtant, au niveau suivant ce sont d'autres conditions d'agencements qui le déterminent, et à ces conditions vont s'ajouter les conditions d'agencement du niveau après

⁵⁹⁹ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.50

le suivant, sous la modalité de l'impossibilité. En fait, Lacan reprend la caractéristique de la *machine universelle* de Turing de simuler une simulation, d'être une machine M' simulant une machine M. Puisque, comme le dit Turing, la machine universelle est « une machine M', qui inscrit dans les C-cases la suite des configurations complètes de M⁶⁰⁰ ». En fait chaque ligne produit un « étage » pour Lacan ou une « machine » pour Turing, soit un ensemble de lois d'agencements pour Lacan ou un ensemble de configurations pour Turing. Et pour Turing la structure de la machine, c'est le « ND⁶⁰¹ », le « nombre descriptif⁶⁰² », obtenu, comme Lacan avec les étages, par des transcriptions de symboles ou séquences de symboles par d'autres symboles. Dans son article, Turing passe d'une séquence binaire (0010...) à des symboles désignant la configuration de la machine (q₁S₀S₁Dq₂...), à des lettres désignant la ligne d'un état de la machine (CACCBDCAA...), il appelle cela la « description standard », puis à une transcription numérique de la *description standard* (313325311...), c'est le « nombre descriptif »⁶⁰³. Nous pouvons donc dire que chez Lacan le *nombre descriptif* c'est le *caput mortuum*. Ce n'est pas l'ensemble des états possibles mais l'état impossible. En cela la répétition est une persistance, une tentative de restituer dans la chaîne, d'actualiser le *caput mortuum*. Ainsi, il y a encore. La machine persiste car elle est « encore, en corps à corps et en corps incarné⁶⁰⁴ ». D'où la nécessité pour Lacan d'expliquer le lien entre le corps et le symbolique par le rôle de la machine, renvoyant à ce processus permanent de division des étages, dans la genèse de l'objet *a* dans le dixième séminaire, comme nous le verrons. Car si la machine est une rupture de l'inconscient avec le *bios*, elle n'est en rien une rupture avec le corps. D'ailleurs, cette possibilité de division en étages du symbolique autorise différents plans, c'est-à-dire des conditions d'agencement d'un

⁶⁰⁰ Turing Alan, Girard Jean-Yves, *La machine de Turing, op. cit.*, p.66.

⁶⁰¹ *Ibid*, p.64.

⁶⁰² *Ibid*.

⁶⁰³ *Ibid*, pp.63-65.

⁶⁰⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XX, op. cit.*, p.60.

niveau à un autre. Faisant que dans sa pseudo-linéarité, la suite binaire de la machine de Turing donne les étages du *schéma L*, dont les distributions fixes vont définir les places (on peut faire l'analogie suivante : la suite de 0 désignent le S, la suite des 1 le A et l'alternance 01 le couple imaginaire aa') et les parenthèses la structure rigide de la chaîne, parce que « seule reste constante la suite ordonnée des guillemets⁶⁰⁵ », qui découpent. Les possibilités d'agencement renvoie donc à une fonction au sens de Frege, c'est-à-dire quel qu'en soit le x entrant dans la machine, il ne pourra pas en sortir n'importe quel y. S'explique alors l'importance de la temporalité qui ne va pas agir sur la valeur des x de la fonction, mais sur les parenthèses même définissant la place de ce x, soit sur la fonction elle-même en reprenant Frege. La machine donne ainsi la temporalité des quatre termes du *schéma L*, comme Lacan l'affirme en parlant de parenté entre les quatre temps de la chaîne signifiante et les quatre termes du schéma. Comparaison introduisant le rôle de la barrière de la relation imaginaire, puisque l'entrée dans la structure de la détermination comme sujet se fait par la béance propre à la relation imaginaire à son semblable, à savoir l'axe a-a', dans la dialectique de l'intersubjectivité dans laquelle l'Autre est ce qui peut l'annuler lui-même. La béance introduite par la relation imaginaire fait entrer le sujet en tant que tel dans la structure de détermination. Comme le montre la fin du deuxième séminaire, la machine électronique ici constituée est prise dans la relation intersubjective. C'est une machine stratégique, c'est-à-dire une chaîne signifiante sur le plan de l'imaginaire. Et cette machine de l'analysant est prise dans le plan imaginaire de l'analyste, en voilà, toute l'utilité pour l'analyste. Comme cela se précise lorsque Lacan argue que dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, particulièrement dans l'analyse du déterminisme de Freud, celui qui analyse la machine c'est l'analyste pris dans la relation intersubjective, comme l'enfant l'a fait pour le joueur :

⁶⁰⁵ Darmon Marc, *Essais sur la topologie lacanienne*, op. cit., p.133.

« Réaction [d'angoisse des analystes face à la détermination par le symbolique du sujet] sur laquelle on peut ironiser, venant d'analystes dont toute la technique repose sur la détermination inconsciente que l'on y accorde à l'association dite libre, - et qui peuvent lire en toutes lettres, dans l'ouvrage de Freud que nous venons de citer, qu'un chiffre n'est jamais choisi au hasard.

Mais réaction fondée si l'on songe que rien ne leur a appris à se détacher de l'opinion commune en distinguant ce qu'elle ignore : à savoir la nature de la surdétermination freudienne, c'est-à-dire de la détermination symbolique telle que nous la promouvons ici.⁶⁰⁶ »

Tous les joueurs, que ce soit l'analysant ou l'analyste tous deux machines stratégiques, sont dans le jeu comme des sujets pris dans la logique des signifiants et pour cette raison, une machine pourrait être fabriquée de telle façon qu'elle puisse imiter totalement l'être humain. Elle n'aurait qu'à imiter la logique du signifiant, en cela elle passerait pour une « machine-à-penser⁶⁰⁷ » alors qu'elle serait simplement le résultat de cette logique, puisqu'il y a une autonomie du signifiant par rapport à l'homme. Cette logique pouvant en quelque sorte s'auto-produire, dans le sens qu'elle produit des conséquences, des incidences de par elle-même, comme nous l'avons vu avec Lévi-Strauss. S'éclaire l'inhumanité de l'homme, faisant qu'il n'est pas plus humain que la machine pour Lacan, en ce sens qu'il est pris par le signifiant. Comme nous l'explique Lacan, à propos de la construction d'une machine qui pourrait battre un être humain à un jeu :

« Pur paradoxe sans doute, mais où s'exprime que ce n'est pas pour le défaut d'une vertu qui serait celle de la conscience humaine, que nous refusons de qualifier de machine-à-penser celle à qui nous accorderions de si mirifiques performances, mais simplement parce qu'elle ne penserait pas plus que ne le fait l'homme en son statut commun sans en être pour autant moins en proie aux appels du signifiant.⁶⁰⁸ »

La particularité de la machine n'est pas de reproduire le comportement de l'homme, mais d'établir la phrase qui agit sur le sujet à son insu, puisqu'« il n'est pas impensable qu'une moderne machine à calculer, en dégageant la phrase qui module à son insu et à long terme les

⁶⁰⁶ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.60.

⁶⁰⁷ *Ibid*, p.59.

⁶⁰⁸ *Ibid*, p.59.

choix d'un sujet⁶⁰⁹ » gagne au jeu. Ainsi, ce qui agit sur le sujet à son insu est une phrase, un *quod*⁶¹⁰. Cependant la confusion entre le mécanisme de la machine et ses calculs fait trop souvent prendre pour réelle cette surdétermination alors qu'elle est symbolique. La machine n'est donc pas la logique des signifiants, ses mécanismes ne sont pas ses calculs⁶¹¹. Elle n'est pas abstraite mais de l'ordre de la matière subtile des signifiants. Il s'agira alors pour nous de déterminer cette matière, son rapport au corps. Où se situe la machine entre le corps et la chaîne signifiante ? Peut-elle d'ailleurs être située ? De plus, en temporalisant les quatre termes du schéma L, la machine temporelle montre comment les lois du symbolique agissent sur le sujet à son insu, et surtout comment elles conditionnent sa place de sujet même. Pour cette raison, en montrant l'agencement temporelle de l'efficacité symbolique sur le sujet, la machine, qui est un temps nouveau, « pourrait figurer un rudiment du parcours subjectif » d'après Lacan. Quel est alors ce temps nouveau de la machine permettant de figurer un rudiment du parcours subjectif ?

Par conséquent, nous devons nous demander comment Lacan va penser ce lien entre une structure reposant sur le *caput mortuum*, un sujet de l'énonciation déterminant le porteur, le signifiant comme source d'une jouissance mortifère et le signifiant comme matière. Sur quelles auteurs et conceptions va-t-il prendre appui pour élaborer ces liens, ces notions ? Sa machine électronique révèle, par le *caput mortuum*, une conception lacanienne de la structure ayant une position à part dans le structuralisme et

⁶⁰⁹ *Ibid*, p.59.

⁶¹⁰ Comme nous l'avons dit précédemment, seulement ici il passe d'une parole à une phrase. Cela impliquerait qu'il y a quelque chose en commun entre les deux, ou alors il y a eu un changement de perspective dans sa conceptualisation.

⁶¹¹ En cela il y a alors confusion de la surdétermination comme réelle, et non pas de l'ordre du symbolique, c'est seulement lorsque que nous définissons la machine comme son mécanisme et non comme ses calculs et résultats de calculs qu'apparaît cette détermination symbolique : « Si cette surdétermination devait être prise pour réelle comme le leur suggérait mon exemple pour ce qu'ils confondent comme tout un chacun les calculs de la machine avec son mécanisme... » in Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.60.

une rupture avec la conception de l'inconscient comme de l'ordre des instincts. Conception et rupture inhérente à la machine qui ouvrent pour Lacan à une articulation critique des conceptions philosophiques de la temporalité et du corps par la machine dans la psychanalyse.

Chapitre III

Wiener, Kierkegaard et Aristote : *la rétroaction*

*« Le « présent » modèle des temps messianiques, ramassant, tel un raccourci formidable, en soi l'histoire de l'humanité entière correspond très exactement à la place qu'occupe cette histoire au sein de l'univers. »
Walter Benjamin, Sur le concept d'histoire, 1940.*

III. La rétroaction comme *Deus ex machina*

Ici Lacan va ouvrir une troisième voie dans une opposition, qui se fera après lui entre les machines organisées en série et en parallèle, renvoyant comme l'expliquent Papert et Voyat⁶¹² à l'opposition au sein des sciences cognitives entre le symbolisme et le connexionnisme⁶¹³, puisque l'exégèse

⁶¹² Dans leur article, ils opposent alors le travail en série, qui relèverait d'un fonctionnement global, renvoyant aux notions contemporaines de symbolisme, et celui en parallèle, qui relèverait d'un fonctionnement local, renvoyant aux notions contemporaines de connexionnisme. Papert Seymour, Voyat Samuel, « A propos du perceptron « Qui a besoin de l'épistémologie ? » », in *Cybernétique et épistémologie*, Paris, coll. Etudes d'épistémologie génétique, éd. P.U.F., 1968.

⁶¹³ Gaëtane Chapelle utilise l'image des poupées gigognes, pour le symbolisme et celle du filet de pêche pour le connexionnisme, dans son article « Poupées russes ou filet de pêche : quels modèles pour la pensée ? », in *Violence état des lieux*, revue Sciences humaines, n°89, décembre 1998. Le symbolisme renvoie à un modèle de traitement linéaire alors que le connexionnisme lui propose un modèle de traitement parallèle, voire parallèle distribué comme le disent James McClelland et David Rumelhart. Modèle qu'ils ont proposé pendant les années quatre-vingt comme alternative à la théorie computationnelle proposée par le fonctionnalisme de Jerry Alan Fodor

de la conception temporelle de la machine permet à Lacan de ne pas concevoir la machine de Turing comme une machine sérielle. Si elle reste une machine au fonctionnement global, au sens de Papert et Voyat, puisqu'elle « ne fait qu'une opération à la fois de sorte que chacune d'entre elles dépend essentiellement du résultat des précédentes⁶¹⁴ », en revanche la notion de « rétroaction » de Lacan permettra de comprendre que ce fonctionnement global engendre en lui-même une série de traitements, comme les machines en parallèle. En ce sens que dans un traitement en série, il y a toujours un troisième terme, ce n'est jamais la simple confrontation de deux symboles.

Comme nous l'avions dit, Lacan dans ses *Ecrits* affirme que la dimension temporelle de l'angoisse chez Freud est « le rapport que soutient avec la dimension de l'espace une tension subjective ». Cette phrase devient plus claire grâce aux théories de Bergson et de Kierkegaard. La relecture de Bergson se fait par la *théorie des jeux* qui permet à Lacan d'introduire le structuralisme lévi-straussien dans sa lecture de Freud, en déployant les conceptions cybernétiques de machine, pour interroger le fondement du rapport entre sens et non-sens dans la résistance pour la psychanalyse freudienne. Ce que note Eric Laurent : « A partir de la conception structuraliste héritière de l'apport cybernétique, Lacan interroge les rapports du sens et du non-sens en subvertissant la catégorie herméneutique reçue par le fonctionnement du circuit machinique⁶¹⁵ ». Pour autant l'apport de la cybernétique ne se réduit pas à la notion de machine. Dès le premier séminaire Lacan parla de cybernétique et citera Wiener, notamment en abordant la notion freudienne d'histoire du sujet. Freud désignait cette dernière par le terme obscur de *zeitlich-Entwicklungsgeschichte*. *Zeitlich* signifiant « temporel », et *Entwicklungsgeschichte* renvoyant à « l'histoire du développement », il y

notamment.

⁶¹⁴ Papert Seymour, Voyat Samuel, *op. cit.*, p. 112.

⁶¹⁵ Laurent Eric, « Ce que sert (serre) la psychanalyse », *op. cit.*, p.41.

a donc des contradictions internes entre les deux termes, affirmant que le langage nous assure de ce que nous sommes, « c'est une nécessité vitale qui fait que le milieu de l'homme est un milieu symbolique⁶¹⁶ ». Pour Lacan, la connexion entre la dimension imaginaire et symbolique se fait quand l'histoire du sujet s'inscrit dans la *Geschichte*, « soit ce dans quoi le sujet se reconnaît corrélativement dans le passé et dans l'avenir⁶¹⁷ » et non pas dans sa *Entwicklung*, son « développement ». Pour lui, par cette formule Freud indique que, contrairement à l'*a priori* posant le passé comme déterminisme de l'individu, dans l'expérience analytique la chose est plus complexe, et le sens ne se réduit pas à celui allant du passé vers l'avenir. Il ajoute alors :

« Le passé et l'avenir précisément se correspondent. Et pas dans n'importe quel sens – pas dans le sens que vous pourriez croire que l'analyse indique, à savoir du passé à l'avenir. Au contraire, dans l'analyse justement, parce que la technique est efficace, ça va dans le bon ordre – de l'avenir au passé.⁶¹⁸ »

Ici il évoque déjà le principe de la rétroaction, et l'exemple de Wiener qu'il donnera en est une preuve. De plus, s'affirme d'ores et déjà l'importance de ce principe pour sa théorie de la machine puisqu'avant cet exemple, il synthétise ce qu'il développera sous la notion de *machine universelle* dans le second séminaire, soit l'autonomie du signifiant sur le sujet et la dimension temporelle régressive (de l'avenir vers le passé) propre à cette autonomie :

« C'est en fonction des symboles, de la constitution symbolique de son histoire, que se produisent ces variations où le sujet est susceptible de prendre des images variables, brisées, morcelées, voire à l'occasion inconstituées, régressives de lui-même. »

Il développera cela comme une machine, ce qui lui permettra de faire

⁶¹⁶Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre I, op. cit.*, p.249.

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ *Ibid.*

se correspondre la rétroaction et l'autonomie des signifiants comme conception de l'inconscient. Se comprend alors après-coup, une de ses premières définitions de l'inconscient dans laquelle nous retrouvons ces deux notions :

« D'une part, l'inconscient est, comme je viens de le définir, quelque chose de négatif, d'idéalement inaccessible. D'autre part, c'est quelque chose de quasi réel. Enfin c'est quelque chose qui sera réalisé dans le symbolique ou, plus exactement, qui, grâce au progrès symbolique dans l'analyse, *aura été*.⁶¹⁹ »

C'est le principe de la rétroaction, et de ce qu'il analysera comme l'histoire dans le deuxième séminaire, de faire qu'une chose ait toujours été une fois apparue. Et ici, c'est le troisième terme de *Geschichte* qu'il va traduire et analyser sous la coupe de la notion de *feedback*. En effet, le retour du refoulé ne vient pas du passé, mais de l'avenir, c'est pour cela que la *Verdrängung* est toujours une *Nachdrängung*. Il avoue alors clairement qu'il reprend cela à la cybernétique :

« Pour vous faire une idée juste de ce qu'est le retour du refoulé dans un symptôme, il faut reprendre la métaphore que j'ai glanée chez les cybernéticiens – ça m'évite de l'inventer moi-même, car il ne faut pas inventer trop de choses.⁶²⁰ »

Il synthétise la métaphore de Wiener ainsi :

« Wiener suppose deux personnages dont la dimension temporelle irait en sens inverse l'une de l'autre. Bien entendu, ça ne veut rien dire, et c'est ainsi que les choses qui ne veulent rien dire signifient tout d'un coup quelque chose, mais dans un tout autre domaine. Si l'un envoie un message à l'autre, par exemple un carré, le personnage qui va en sens contraire verra d'abord le carré s'effaçant, avant de voir le carré.⁶²¹ »

Et en donne l'analyse suivante :

« C'est ce que, nous aussi, nous voyons. Le symptôme se présente d'abord à nous comme une trace, qui ne sera jamais qu'une trace, et qui restera toujours incomprise jusqu'à ce que l'analyse ait procédé assez loin, et que nous en ayons réalisé le sens. Aussi peut-on dire que, de même que la *Verdrängung* n'est jamais qu'une *Nachdrängung*, ce que nous voyons sous le retour du refoulé est le signal effacé de quelque chose qui ne prendra sa valeur que dans le futur, par sa réalisation symbolique, son intégration à l'histoire du sujet. Littéralement, ce ne sera jamais qu'une chose qui, à un

⁶¹⁹ *Ibid*, p.250.

⁶²⁰ *Ibid*, p.251.

⁶²¹ *Ibid*.

moment donné d'accomplissement, *aura été*.⁶²²»

Nous voyons alors que sa machine, notamment avec le répartitoire, va permettre de démontrer que cette temporalité résulte de l'autonomie du signifiant. D'ailleurs, il précise que nous le verrons mieux grâce à son « petit appareil⁶²³. » L'appareil optique qu'il construit ensuite, comme nous l'avons vu, permet d'analyser la notion d'efficacité symbolique de Lévi-Strauss, tout en révélant la dimension de machine et non plus d'appareil du psychisme, dans le but d'expliquer cette temporalité particulière à l'oeuvre dans l'analyse qu'il conceptualise déjà en s'appuyant sur la cybernétique et plus particulièrement sur un exemple donné par Wiener de la rétroaction. Si le coup de théâtre de Freud est de faire une machine temporelle, cette dernière ne renvoie pas à une temporalité telle que définit par Kant ou Bergson, bien que Lacan s'en inspire, mais sur la notion de *feedback*. Et pareillement à la *machine universelle* qui fut lue à travers Bergson et Kant, ici le *feedback* sera lu à travers la notion de « reprise » de Kierkegaard, pour donner la notion de rétroaction. Et c'est tout d'abord la notion d'« instant » qui permet à Lacan de poser la notion d'instant du regard dans sa conceptualisation du temps logique, qui permettra de conjoindre son questionnement sur la temporalité particulière de la répétition à celle sur l'autonomie du signifiant. Notamment par la notion de mémoire de la machine, qui par la lecture kierkegaardienne qu'elle autorise, permettra de repenser la résistance comme persistance à travers un *anologon* de la machine. Cette grille de lecture kierkegaardienne va venir complexifier le travail d'élaboration de Lacan. S'il relit Freud à travers la cybernétique, en même temps sa lecture de la cybernétique passe, en plus de Kant et Bergson, par Kierkegaard. Si bien que sa machine n'est pas une simple application *stricto sensu* de la machine telle que conceptualisée par Turing, mais résulte d'une lecture épistémologique critique.

⁶²² *Ibid.*

⁶²³ *Ibid.*

A. Kierkegaard et Wiener

1. Kierkegaard : de l'instant à la reprise

Pour Kierkegaard l'instant n'est pas une partie du tout que serait le temps. Il s'agit comme le montre André Clair⁶²⁴ de définir une temporalité existentielle, soit un temps en rapport avec le sujet qui est en rupture avec le temps hégélien. Ainsi, nous retrouvons deux conceptions de l'instant chez lui, une immanente où il est une multiplicité dans la succession temporelle et, une comme transcendance. Cette deuxième il la nomme en danois *Oieblikket*, qui signifie mot à mot, comme nous l'explique Rodolphe Adam, « coup d'oeil », « clin d'oeil », ou « traduit la vitesse du regard que rien n'égale⁶²⁵ ». Kierkegaard en donne la définition suivante :

« Un regard est donc une catégorie du temps, mais bien entendu du temps dans ce conflit fatal où il est en intersection avec l'éternité. Ce que nous appelons l'instant, quelle qu'en soit la clé étymologique, il est toujours en rapport avec la catégorie de l'invisible parce que le temps et l'éternité sont conçus de façon abstraite. Ainsi entendu, l'instant n'est pas au fond un atome de temps mais d'éternité, c'est le premier reflet de l'éternité dans le temps.⁶²⁶ »

Cet instant c'est la manifestation de l'éternité dans le temps, mais non pas au sens grec d'un tout préétabli. En effet, en analysant la notion de temps dans le *Parménide* de Platon, dans *Le concept d'angoisse*, Kierkegaard se rend compte qu'elle est, pour les grecs de l'antiquité, une réalité abstraite renvoyant à du temps comme non-être. C'est « la catégorie du passage⁶²⁷ » réduite à une « muette abstraction atomique⁶²⁸ ». C'est celle du monde des Idées, à savoir une totalité déjà donnée. Il va alors tenter de penser une hétérogénéité entre temps et éternité « dont l'union paradoxale révèle l'instant comme synthèse réelle et concrète⁶²⁹ ». Cette synthèse est la

⁶²⁴ Clair André, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, éd. Vrin, 1976.

⁶²⁵ Adam Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard*, Paris, coll. Philosophie d'aujourd'hui, éd. P.U.F., 2005, p.68.

⁶²⁶ Kierkegaard Søren, *Le concept d'angoisse*, Paris, coll. Idées, éd. Gallimard, 1979, pp.91-92.

⁶²⁷ Cité par Adam Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard*, *op. cit.*, p.65.

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Ibid.*

caractéristique de l'existence car la décision subjective est un acte, qui vient couper le temps de l'enchaînement des causes et des effets. Si bien que l'instant est « au regard de l'existence ce point à partir duquel quelque chose se fixe pour toujours, ce point de fracture où l'irréversibilité du nouveau advient.⁶³⁰ » Comme le note Adam le lien avec la notion d'« instant du regard », telle que Lacan la développe dans son texte sur « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », est évidente. Pour Adam, c'est « cette instance du temps où le sujet objective par une intuition quelque chose de plus que les données de fait (donc quelque chose qui manque à l'énoncé) dont l'aspect lui est donné instantanément par la vue⁶³¹ ». C'est pareillement à l'*Oieblikket*, un temps de possibilités qui ne se limite pas à celui de la réception des données, ce n'est pas un temps inerte. D'où le fait qu'il y ait certitude anticipée. Adam propose ainsi de faire de l'instant au sens de Kierkegaard « une catégorie lacanienne ». Ce serait une des modulations du temps dans le procès logique, qui ouvrirait sur un ensemble de possibles où s'objective un excès par rapport à l'énoncé, en fixant du nouveau dans l'existence par rupture du temps. L'instant, dans l'instant du regard, vient délimiter un avant et un après. La tension dans cet instant motive pour Lacan une précipitation, une motivation à conclure, qui est un lien, c'est le modèle de l'angoisse : l'urgence concurrentielle pendant laquelle l'autre ne fait rien, c'est la hâte, soit le rapport entre « le temps de la décision subjective qui engage réellement un sujet, et l'angoisse qui surgit face au désir de l'Autre⁶³² ». Adam en conclut que « la coupure produite par l'acte d'interruption de l'analysant en un point particulier de sa parole, révèle son produit : créer rétroactivement de l'instant, l'instant du dernier dit⁶³³ ». Cette fixation chez Kierkegaard de l'instant permet alors de penser la différence entre ressouvenir et reprise, puisque nous comprenons

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ *Ibid*, p.67.

⁶³² *Ibid*, p.69.

⁶³³ *Ibid*, p.70.

que pour Lacan c'est la reprise qui va fonder l'instant et réciproquement.

Pour Lacan, « l'analyse ne peut avoir pour but que l'avènement d'une parole vraie et la réalisation par le sujet de son histoire dans sa relation à un futur⁶³⁴ ». Ici, il affirme la rupture avec la conception de l'analyse comme une opération de réminiscence du passé, inconscient, dans le présent, la conscience. La notion de reprise de Kierkegaard va lui permettre lors du premier séminaire, comme le montre Adam, de penser la notion freudienne de *zeitlich-Entwicklungsgeschichte*, en reprenant l'opposition établie par Kierkegaard entre « ressouvenir » et « reprise ». La réminiscence est lue à travers la notion de « ressouvenir » et celle de répétition à travers celle de « reprise ». Dans le « Rapport de Rome », Lacan affirmera clairement que le concept kierkegaardien de « reprise » permet de faire le pas de côté nécessaire à la compréhension de la notion de répétition chez Freud :

« Que si Hegel vient d'autre part fort à point pour donner un sens qui ne soit pas de stupeur à notre dite neutralité, ce n'est pas que n'ayons rien à prendre de l'élasticité de la maïeutique de Socrate, voire du procédé fascinant de la technique où Platon nous la présente, - ne serait-ce qu'à éprouver en Socrate et son désir l'énigme intacte du psychanalyste, et à situer par rapport à la scopie platonicienne notre rapport à la vérité : dans ce cas d'une façon qui respecte la distance qu'il y a de la réminiscence que Platon est amené à supposer à tout avènement de l'idée, à l'exhaustion de l'être qui se consomme dans la répétition de Kierkegaard.⁶³⁵ »

D'ailleurs, Žižek montre la limite interne à toute tentative de concevoir la cure psychanalytique sur le modèle du mouvement de réflexion hégélien⁶³⁶. Le réel de l'analyste fait qu'il n'y a pas prise de conscience de son propre contenu substantiel. La réminiscence étant sur le plan imaginaire, c'est un énoncé sans énonciation. Kierkegaard lui-même, en pointant les grecs, critique la réminiscence lorsque qu'il conceptualise la notion de « reprise ». Lacan va préciser l'adresse de cette critique par la voie de Platon. De plus, l'intérêt de Lacan pour la « reprise » de Kierkegaard, dans sa traduction de la notion freudienne, se comprend

⁶³⁴ Lacan Jacques, *Écrits*, t.I, *op. cit.*, p.300.

⁶³⁵ *Ibid*, p.291.

⁶³⁶ Žižek Slavoj, *L'introuvable*, Paris, éd. Anthropos, 1993.

d'autant plus dans une missive au Pr Heiberg où Kierkegaard tente de corriger l'erreur d'interprétation de la notion de reprise de ce dernier, en disant qu'il n'arrive pas à comprendre qu'il n'y a pas seulement « l'histoire du monde » mais aussi « une histoire, qu'on appelle histoire de l'individu⁶³⁷ ». Kierkegaard s'intéresse concrètement au sujet pris dans des situations existentielles et soumis au temps⁶³⁸. Et il donne la différence suivante : « Reprise et ressouvenir sont un même mouvement, mais en direction opposée ; car, ce dont on a ressouvenir a été : c'est une reprise en arrière ; alors que la reprise proprement dite est un ressouvenir en avant.⁶³⁹ » De plus, « le ressouvenir en avant suppose donc l'accomplissement de l'existant, d'avoir à faire exister ce qui *a été*⁶⁴⁰ », alors que le ressouvenir est la nostalgie « d'un passé qui se reprend par l'ouverture du présent vers l'avenir ».

Pour Lacan la notion de reprise va permettre un écart dans l'histoire philosophique de la notion de soi de Platon à Hegel permettant de donner « son identité épistémologique à la psychanalyse⁶⁴¹ ». Une maïeutique platonicienne ne serait possible non pas en tant que ressouvenir kierkegaardien, c'est la réminiscence, mais en tant que reprise. D'ailleurs, Freud, avec Emmy von N., la laisse parler comme Socrate affirme à Glaucon dans *Le banquet*, que la vérité viendra de sa propre parole et non de celle d'un autre (de ce que Lacan appellera un « sujet supposé savoir »). Pourtant la découverte freudienne fait objection à la répétition dans la réminiscence⁶⁴², puisque cette dernière suppose « une harmonie entre l'homme et le monde de ses objets⁶⁴³ », entre du connaissant et du connu. Une harmonie de l'homme et de son objet, alors que le ressouvenir de

⁶³⁷ Cité par Adam Rodolphe, in *Lacan et Kierkegaard*, op. cit., p.77.

⁶³⁸ « La question concerne ici la reprise à l'intérieur des frontières de sa vie, la reprise dans sa vie. [Kierkegaard Søren, *La reprise* (1843), Paris, éd. Garnier-Flammarion, 1990, trad. N. Viallaneix, p.229.] »

⁶³⁹ *Ibid*, p.91-92.

⁶⁴⁰ Adam Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard*, op. cit., p.72.

⁶⁴¹ *Ibid*, p.79.

⁶⁴² Voir Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II*, op. cit., p.124.

⁶⁴³ *Ibid*.

Kierkegaard montre qu'elle fait manquer l'objet car elle interpose le souvenir de l'objet comme objet. De ce fait au lieu de viser l'objet par le ressouvenir, c'est le sujet lui-même qui est visé par l'intermédiaire de sa mémoire. Elle n'est pas retrouvailles mais perte de l'objet, renvoyant non pas au statique de l'harmonie mais à un effort, puisque la « reprise » de Kierkegaard montre que la répétition est une « structuration du monde dans un effort de travail⁶⁴⁴ ». En Danois, existence se traduit par *Tilvaerelse*, l'existence simple, et *Existents* qui est une tâche, un mouvement vers l'existence⁶⁴⁵. Il y a une discordance fondamentale entre le sujet et l'objet pour Kierkegaard, ce qui se retrouve dans *L'Esquisse d'une psychologie scientifique* de Freud, où il situait la répétition dans le système Ψ comme visant un objet perdu. Et Lacan en affirme la parenté :

« J'en ai ici, en son temps, pointé la parenté avec les énoncés de Kierkegaard. Au titre même de ceci qu'il est expressément et comme tel répété, qu'il est marqué de la répétition, ce qui se répète ne saurait être autre chose, par rapport à ce que cela répète, qu'en perte.⁶⁴⁶ » Lacan analysant le dialogue entre Ménon et Socrate, montre qu'il y a une faille entre l'élément intuitif et l'élément symbolique (racine carré de 2) et il est nécessaire que le maître pointe à Ménon la bonne forme, montrant la nécessité du plan imaginaire. Lacan pose alors cet effet de l'histoire que le symbolique une fois apparu engendre son propre passé, le fait d'avoir toujours été. Comme dans le « ressouvenir » de Kierkegaard il « a été ». Pour Lacan c'est parce qu'il y a un échec que le sujet se souvient mieux d'une tâche. Pareillement, nous pourrions dire en des termes lacanniens que dans *Le concept de l'angoisse* Kierkegaard montre que poser le péché sur Adam c'est se situer sur le plan imaginaire. Si on fait d'Adam celui qui introduit le péché, le concept est annulé : pour que le premier péché prenne sa consistance de concept il doit être réintroduit dans chaque homme. Ce

⁶⁴⁴ *Ibid*, p.124.

⁶⁴⁵ Adam Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard*, op. cit., p.72.

⁶⁴⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVII*, op. cit., p.51.

premier péché fonde alors un avant et un après, cet avant qu'est l'innocence, ce n'est qu'après coup qu'elle apparaît (nous retrouvons ici le principe de rétroaction du S2 qui pose le S1). L'acte du péché permet qu'il y ait innocence. L'innocence est ignorance, à partir du moment où elle le sait alors elle n'est plus. Elle est perdue. La parole divine qui fonde l'interdiction met fin *ipso facto* à l'innocence en lui désignant son ignorance⁶⁴⁷. Pour Kierkegaard le péché originel est au présent « pendant que se déroule l'histoire de l'humanité, l'individu commence toujours *da capo*, parce qu'il est lui-même et le genre humain, et par là l'histoire du genre humain⁶⁴⁸ ». Cette temporalité particulière de la reprise de fonder rétroactivement un temps précédent, en en faisant un instant, Lacan la verra dans la machine cybernétique. En effet, dans son « Introduction au Séminaire sur La « Lettre volée » », il pose Freud dans cette opposition entre réminiscence (Platon) et répétition (Kierkegaard). Cette notion de reprise permet alors la conception temporelle de la machine. Nous pouvons remarquer que la problématique de la temporalité de la « reprise » travaillait déjà Lacan, puisqu'il réussit à la conceptualiser dans *Le temps logique...* en tant qu'instant du regard dans le dilemme des prisonniers, grâce à la cybernétique. Il avait alors repris la notion bergsonienne de durée, sans se fourvoyer dans le naturalisme de cette dernière. Cependant c'est seulement dans ce texte sur la « Lettre volée », qu'il va pouvoir intégrer cette temporalité particulière. Il la nomme alors « rétroaction », et l'institue par une lecture kierkegaardienne de la notion cybernéticienne de *feedback*. Comme le note Adam, à propos du texte « Introduction au Séminaire sur La « Lettre volée » », « la compulsion de répétition va donc se trouver à cette date éclairée non par les exigences de la pulsion mais par la logique de l'ordre symbolique⁶⁴⁹ ». Il ajoute :

⁶⁴⁷ Gaufey (Le) Guy, « L'angoisse du temps zéro », in *Confrontation*, Cahier 15, printemps 1986, p.18-36.

⁶⁴⁸ Cité par Adam Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard*, op. cit., p.98.

⁶⁴⁹ *Ibid*, p.111.

« en clair, la vérité de la mémoire freudienne est donc à l'opposé de toute explication naturaliste ou psychologisante. Ce recours absolument précurseur à la cybernétique naissante que Lacan opère dès le début des années 1950 est légitimé par cette nécessité de rendre compte d'une sorte d'autonomie des représentations que Freud voit surgir chez ces patients et qui s'imposent sans aucune intentionnalité. C'est en cela que la réminiscence est inadéquate pour rendre compte de la structure de la mémoire après Freud. Le souvenir ne peut pas surgir seul dans son rapport à une idée éternelle mais est, tout au contraire, déterminé par les effets de position de ce souvenir dans la chaîne.⁶⁵⁰ »

Dans *L'au-delà du principe de plaisir*, Freud appelait à un « au-delà de l'humain », Lacan déterminera cet au-delà comme une conséquence du symbolique, en critiquant la transcendance chez Lévi-Strauss par la notion cybernéticienne de machine, permettant de comprendre cette persistance particulière qu'est la répétition de la résistance, ce que Jacques-Alain Miller appelle un « effet de mémoire⁶⁵¹ ». Cela sera entériné dans « L'instance de la lettre » :

« C'est aussi pourquoi la psychanalyse seule permet de différencier, dans la mémoire, la fonction de la remémoration. Enracinée dans le signifiant, elle résout, par l'ascendant de l'histoire dans l'homme, les apories platoniciennes de la réminiscence.⁶⁵² »

Autrement dit la *machine universelle* de Turing lui permettra de conjointre l'autonomie du symbolique et la « reprise » dans une répétition affranchie du biologisme :

« Cet automatisme de la répétition déloge radicalement le siège supposé de cette opération ou la cause de son effectuation, à savoir la conscience. C'est pourquoi Lacan introduit ici un point de coupe irréfragable entre Kierkegaard et Freud puisque la répétition devient un effet automatique de la structure. Alors que dans sa mise en scène, Kierkegaard la provoque, la foment et découvre l'impossible retour du même, Freud la découvre comme s'imposant seule à faire revenir des symboles, des représentations. Cette moderne machine à calculer qu'est l'inconscient en produit la nécessité.⁶⁵³ »

Dans la lecture de Lacan, la reprise est alors délogée du conscient par l'intermédiaire de la notion de *feedback*.

⁶⁵⁰ *Ibid*, p.113.

⁶⁵¹ Miller Jacques-Alain, Le Séminaire, « Des effets du réel », *op. cit.*

⁶⁵² Lacan Jacques, *Ecrits*, t.I, *op. cit.*, p.516.

⁶⁵³ Adam Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard*, *op. cit.*, p.113.

2. Le *feedback* de Wiener

La résistance n'est plus une force énergétique physiologique, mais subit un tour de force identique à celui que le paradigme de l'information impose à la science. Reposant sur l'introduction de la notion de *feedback* dans la mathématique statistique, il modifie la conception de l'information. Cette notion sera reprise par Wiener qui en fera le pilier conceptuel de la cybernétique. Originellement de l'ingénierie du contrôle, ce terme de *feedback* sera repris par Wiener dans un versant informationnel pour décrire un processus au carrefour de la théorie et de la pratique. Ce processus est le lieu d'une interaction possible entre le symbolique et le réel suite au calquage du premier sur le deuxième. Wiener en donne la définition suivante :

« Disons seulement ici que, quand nous désirons qu'un mouvement suive un pattern donné, la différence entre ce pattern et le mouvement réellement effectué est utilisée comme une nouvelle entrée pour que la partie régulée effectue un mouvement qui soit plus proche de celui donné par le pattern.⁶⁵⁴ »

Cette définition établie dans l'ouvrage fondateur de la cybernétique qu'est *La cybernétique ou le contrôle et la communication chez l'animal et la machine* de 1948, prit une acceptation informationnelle dans un article de 1943⁶⁵⁵ ouvrant à une relecture informationnelle de la science. Comme l'analyse très justement Alain Tête,

« la notion de *feedback* reçoit une acceptation informationnelle dont elle était jusque-là dénuée, qui complète les interprétations thermodynamiques antérieures : la causalité circulaire n'affecte pas essentiellement l'énergie d'un système mais l'information qui régule la finalité de son

⁶⁵⁴ Wiener Robert, « La cybernétique ou le contrôle et la communication chez l'animal et la machine. (1948) », in *Sciences cognitives textes fondateurs (1943-1950)*, *op. cit.*, p.12.

⁶⁵⁵ Article de Wiener N., Rosenblueth A. et Bigelow J., « Comportement, but et téléologie » (1943), in *Philosophy of science*, n°10, University of Chicago Press, Chicago (Etats-Unis d'Amérique), pp.18-24, traduit en français par Aline Péliissier et Alain Tête, in *Sciences cognitives textes fondateurs (1943-1950)*, *op. cit.*, pp.44-52. La version anglaise est accessible à l'adresse http://courses.media.mit.edu/2004spring/mas966/rosenblueth_1943.pdf (URL stable <http://www.jstor.org/discover/10.2307/184878?uid=3738016&uid=2&uid=4&sid=21104273373227>).

comportement.⁶⁵⁶ »

Ce déplacement téléologique fonde une conception temporelle de la machine, opérant une translation de la problématique âme-corps de l'homme-machine à celui de la prévisibilité d'un événement, par le passage de l'information de l'ingénierie du contrôle aux mathématiques statistiques. Comme l'explique Tête, les ingénieurs se focalisaient sur « les processus de communication », soit sur la transmission du message. Wiener va enrichir leurs analyses par celle du contenu de la communication. La notion de message, « séquence discrète ou continue d'événements mesurables distribués dans le temps », permet de traiter l'information « comme une série temporelle ». Comme l'ajoute, à juste titre, Alain Tête elle « relève alors des mathématiques statistiques et autorise la prévision.⁶⁵⁷ » Comme nous le verrons ce passage à une science de la prévision, dû à l'introduction du concept de *feedback*, n'échappera pas à Lacan qui parlera d'une science des places. En tout cas cette refonte de l'analyse de l'information permet alors d'envisager les problématiques de l'homme-machine non plus du point de vue spatial (chez Descartes, La Mettrie, Spinoza, etc., il était toujours question d'un agencement spatial des structures matérielles déterminant les conditions de possibilité du rapport corps-esprit) mais temporel. La rupture que Lacan annonce avec le mécanisme classique, montre qu'il est conscient de l'importance du paradigme informationnel sur lequel ouvre la conceptualisation du *feedback*. Il réalise qu'à « partir de la mise en place du paradigme du feed-back, c'est en termes d'information, de message et de rétroaction que les équilibres furent conçus, et non plus à partir de la mécanique.⁶⁵⁸ » D'après Laurent, Lacan « suit là la reprise du modèle du feed-back cybernétique, transmis par Roman Jakobson via Claude Lévi-Strauss⁶⁵⁹ » qui, comme il le fait remarquer, rompt avec « la

⁶⁵⁶ Tête Alain, « Présentation du texte », in *Sciences cognitives textes fondateurs (1943-1950)*, *op. cit.*, pp.4-5.

⁶⁵⁷ *Ibid*, p.5.

⁶⁵⁸ Laurent Eric, « Ce que sert (serre) la psychanalyse », *op. cit.*, p.39.

⁶⁵⁹ *Ibid*, p.40.

causalité mécanique⁶⁶⁰ ».

Comme nous l'avons fait remarquer pour la machine à vapeur, marquant le passage chez Freud à une machine logique. Lacan va opérer une analyse épistémologique révélant la filiation conceptuelle entre Turing et Wiener par le terme de « machine cybernétique », qui n'est autre que l'exhumation du *feedback* de Wiener dans la *machine universelle* de Turing. Le *feedback*, en déplaçant la modélisation du fonctionnement de l'énergie à celui de l'information, va permettre une temporalité qui ne répond plus aux lois qu'on assigne à la physique, notamment à la chronologie, en permettant une actualité. C'est d'ailleurs toute l'entreprise de l'ouvrage de Wiener de montrer que les machines modélisées à partir du *feedback*, ne sont plus réduites à cette chronologie. Comme il l'explique, « Bergson a souligné la différence entre le temps réversible de la physique, où rien de nouveau n'apparaît, et le temps irréversible de l'évolution et de la biologie, dans lequel apparaît toujours de de la nouveauté.⁶⁶¹ » Il propose ainsi une lecture de Bergson opposant le vitalisme au mécanisme, en tant que ce premier aurait pour objet l'organique, dont, par opposition à la matière, le temps serait réversible et où seulement du nouveau apparaîtrait. Pour lui Bergson, ne prend pas acte d'une nouvelle conception de la matière, en effet « la matière de la physique actuelle n'est pas celle de Newton, elle en est tout aussi éloignée que le désir d'humanisation des vitalistes.⁶⁶² » Ainsi, il pose différents modèles de la science variant selon les siècles. Tout d'abord il y eu la manufacture, puis l'horloge et enfin la navigation : « To the merchant succeeded the manufacturer, and to the chronometer, the steam engine.⁶⁶³ » C'est la thermodynamique qui va

⁶⁶⁰ Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp.102-103.

⁶⁶¹ « Bergson emphasized the difference between the reversible time of physics, in wich nothing new happens, and the irreversible time of evolution and biology, in wich there is always something new. » Wiener Norbert, « Chap. I : Newtonian and bergsonian time », in *Cybernetic : or control and communication in the animal and machine, op. cit.*, p.38.

⁶⁶²« the matter of the newer physics is not the matter of Newton, but it is something quite as remote from the anthropomorphizing desires of the vitalists. » *Ibid*, p.38.

⁶⁶³ *Ibid*.

remettre en question l'irréversibilité du temps :

« Thermodynamics makes it appearance, a science in which time is eminently irreversible ; and although the earlier stages of this science seem to represent a region of thought almost without contact with the Newtonian dynamics, the theory of the conservation of energy and the later statistical explanation of the Carnot principle or second law of thermodynamics or principle of the degradation of energy – that principle which makes the maximum efficiency obtainable by a steam engine depend on the working temperatures of the boiler and the condenser – all these have fused thermodynamics and the Newtonian dynamics into the statistical and the non-statistical aspects of the same science.⁶⁶⁴ »

Il en conclut que les automates modernes existants, bien que non-organiques, correspondent à la durée bergsonienne. Le vitalisme ne s'oppose donc pas au mécanisme.

« Whether we should call the new point of view materialistic is largely a question of words : the ascendancy of matter characterizes a phase of nineteenth-century physics far more than the present age, and « materialism » has come to be but little more than a loose synonym for « mechanism ». In fact, the whole mechanist-vitalist controversy has been relegated to the limbo of badly posed questions.⁶⁶⁵ »

En d'autres termes, la notion de *feedback* permettrait de mettre fin à l'opposition entre le mécanisme newtonien et le vitalisme bergsonien. Elle propose un autre modèle de la temporalité, comme le soulignera Lacan avec ses sciences des places vides. De plus, nous voyons que ce n'était pas sans fondement qu'il avait repéré dans la machine de la *théorie des jeux* une durée⁶⁶⁶, puisque le *feedback* est pour Wiener une mathématisation possible de cette dernière⁶⁶⁷. En effet, sur le plan réel des mécanismes physiques la temporalité est chronologique mais ce n'est pas le cas du plan symbolique qui, lui, permet une rétroaction, soit une actualité similaire du précédent et

⁶⁶⁴ *Ibid*, pp.38-39.

⁶⁶⁵ « Que l'on doive appeler ce nouveau point de vue comme étant matérialiste est en grande partie une question de mots: la montée en puissance de la notion de matière caractérise bien plus une phase de la physique du dix-neuvième siècle que l'époque actuelle, et le « matérialisme » est apparu comme un synonyme plus large pour «mécanisme». En fait, l'ensemble de la controverse mécanisme-vitalisme a été progressivement reléguée dans les limbes des questions mal posées. » *Ibid*, p.44.

⁶⁶⁶ Nous renvoyons à l'analyse de son article « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme » dans note premier chapitre.

⁶⁶⁷ Il n'est alors pas étonnant de retrouver l'influence bergsonienne dans la conceptualisation du temps logique de Lacan.

du suivant. Le *feedback* serait ainsi, en plus d'être au carrefour de la pratique et de la théorie comme nous le rappelait Wiener, au carrefour de la matière et de l'organique, remettant en cause la réduction du mécanisme au matérialisme du XIX^e siècle. Elle entraîne une rupture dans l'histoire de la conception de la régulation depuis Claude Bernard et Walter Cannon, en faisant émerger la dimension symbolique de cette dernière. Lacan, qui lui aussi tentait dans la psychanalyse de lutter contre cette réduction du matérialisme à ce mécanisme, trouvera dans le *feedback* un moyen de remettre en question le mécanisme sans sombrer dans le monisme du vitalisme bergsonien. Il insistera sur le fait qu'il permet une communication à l'intérieur même du système, communication propre au fonctionnement symbolique. Ici, il ne fait que traduire tout le développement mathématique de Wiener, dans les chapitres II à IV de *Cybernétique*. Comme le montre la définition qu'il donne du *feedback* lorsqu'il se questionne sur la communication.

« Disons nous qu'il y a communication à partir du moment où la réponse s'enregistre ? Mais qu'est-ce qu'une réponse ? Il n'y a qu'une façon de la définir, c'est de dire qu'il revient quelque chose au point de départ. C'est le schéma du feed-back. Tout retour de quelque chose qui, enregistré quelque part, déclenche de ce fait une opération de régulation, constitue une réponse. Et la communication commence là, avec l'autorégulation.⁶⁶⁸ »

Le phénomène de *feedback* répond à un schéma, celui de l'enregistrement de quelque chose venant faire retour. En reprenant ce que Jacques-Alain Miller nomme un « effet de mémoire⁶⁶⁹ », soit le modèle de la mémoire de la machine cybernétique, nous comprenons alors que le *feedback* est le schéma auquel cet effet répond. Quelque chose persiste et vient faire retour. La communication ne nécessite alors pas forcément deux individus, ni même deux instances. Les effets de mémoire sont alors de l'ordre de la communication, même si cette communication ne suffit pas pour autant à faire usage du signifiant.

« Mais pour autant, sommes-nous déjà au niveau de la fonction du

⁶⁶⁸ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre III, op. cit.*, p.312.

⁶⁶⁹ Miller Jacques-Alain, *Le Séminaire*, « Des effets du réel », *op. cit.*

signifiant ? Je dirai – non. Dans une machine thermo-électrique soutenue par un feed-back, il n'y a pas usage du signifiant. Pourquoi ? L'isolement du signifiant comme tel nécessite autre chose, qui se présente d'abord de façon paradoxale, comme toute distinction dialectique. Il y a usage du signifiant à partir du moment où, au niveau du récepteur, ce qui importe n'est pas l'effet du contenu du message, n'est le déclenchement dans l'organe de telle réaction du fait que l'hormone survient, mais ceci – qu'au point d'arrivée du message, on prend acte du message. [...] La distinction du signifiant est là. Je prends acte du signe comme tel. C'est l'accusé de réception qui est l'essentiel de la communication en tant qu'elle est, non pas significative, mais signifiante.⁶⁷⁰»

Ce n'est pas le contenu du message mais bel et bien les possibilités d'agencement qu'il permet qui sont de l'ordre du signifiant, c'est-à-dire le fait d'être pris comme signe et non comme signification. La différence n'est donc pas au niveau du schéma du *feedback*, mais de la nature de ce qui est reçu. Nous verrons d'ailleurs que se fomenté déjà la différence qu'établira Lacan entre information et savoir, s'opposant malgré toutes ses reprises de la cybernétique à la notion d'information de celle-ci⁶⁷¹. Lacan souligne l'anticipation de Freud sur la cybernétique de l'effet de rétroaction du message sur son code. C'est ici qu'il se sépare déjà de la cybernétique, en tant qu'elle serait une science de l'information, car

« dans la communication parlée, même quand il s'agit de transmission « objective », l'entérinement dans le discours domine l'effet de signal, de même que la mise à l'épreuve du code rétrofléchit l'action de message.[...] Structure méconnue dans les prémisses des théories modernes de l'information où devrait pourtant être marquée l'antériorité du récepteur par rapport à toute émission.⁶⁷² »

La conséquence en est la déhiscence entre le sujet de la pensée et le sujet de la parole :

« Ici encore Freud devance ces travaux [ceux des théories modernes de

⁶⁷⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre III, op. cit.*, pp.212-213.

⁶⁷¹ D'ailleurs, il y a des éléments annonciateurs de cette opposition dès le premier Séminaire où Lacan affirmait déjà que la parole ne pouvait pas se réduire à de l'information : « Il s'agit de la différence qu'il y a entre la communication par signaux et l'échange de la parole inter-humaine. [...] Aucun échange n'est possible, sinon à travers l'identification réciproque de deux univers complets du langage. C'est pourquoi toute parole est déjà, comme telle, un enseigner. Elle n'est pas un jeu des signes, elle se situe, non pas au niveau de l'information, mais à celui de la vérité. [Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre I, op. cit.*, pp.380-381]»

⁶⁷² Lacan Jacques, « Discours de Rome », in *Autres écrits*, coll. Le champ freudien, éd. du Seuil, Paris, 2001, p.167.

l'information] en permettant de distinguer le sujet comme strictement constitué par les *symboles-indices*, indiquant dans le discours sa place comme émetteur du message, du sujet en tant qu'il entre dans le message, non, comme on le croit, comme objet qui s'y représente, mais comme signifiant qui s'y donne : ce qui est possible pour ce que les images qui conduisent ses fonctions, deviennent par l'opération de la demande, *symboles-images* du discours.⁶⁷³ »

Pour paraphraser Lacan, le sujet est capturé par l'imaginaire dans le discours de l'Autre et si la machine cybernétique inaugure quelque chose d'un lieu proche de la notion de l'Autre, c'est Freud qui a saisi l'importance de cette rétroaction sur ce lieu de la parole du sujet. Ce que ne saisit pas la cybernétique. Si le *feedback* permet une auto-régulation en faisant retour, pour autant il ne vient pas modifier le code, mais seulement ce qui est codé, alors que pour Lacan, en reprenant un terme informatique contemporain, la rétroaction vient agir sur l'encodage lui-même. Contrairement à la théorie de Jakobson qui, en posant l'émetteur du message comme antérieur, ne permettait pas que le message viennent instituer le code. Pour cette raison, quand bien même l'inconscient serait affaire de machine il ne sera jamais affaire d'information. Nous voyons alors que pour Lacan le *feedback*, et donc la communication, ne sont pas entre deux instances mais renvoient à cette possibilité du fonctionnement symbolique que quelque chose persiste, c'est le *Caput mortuum*, et viennent, sur un plan chronologique, définir par la suite l'élément précédent en pouvant agir sur le code même. Nous retrouvons ici le lien que fait Lacan avec la structure formelle de la reprise de Kierkegaard définissant l'instant. Cette dernière lui permettra de concevoir le *feedback* comme une rétroaction.

⁶⁷³Lacan Jacques, « Discours de Rome », *op. cit.*, p.167.

B. La rétroaction : lecture kierkegaardienne du *feedback*

Cette lecture kierkegaardienne de la notion de *feedback* est possible pour Lacan, seulement parce qu'il a compris la filiation épistémologique allant de Pascal à la cybernétique. Il la désigne par le terme de sciences conjecturales. Terme qui traduit chez Lacan la compréhension de ce bouleversement de la conception scientifique que relève Alain Tête. À partir du *feedback* la science s'ouvre à la prévision. Sauf que Lacan ne s'arrêtera pas à cette notion cybernéticienne et en cherchera les arcanes dans l'évolution des conceptions de la machine.

1. Le fondement pascalien des sciences conjecturales : une science des places vides

Lacan avoue que la genèse de la machine est propre à l'arrivée de l'électricité. Cette dernière permet de mettre en avant l'origine logique de la machine, dont la porte est la parfaite exemplification, et permet de comprendre le passage à la cybernétique. Si la schématisation de l'appareil psychique de *l'Esquisse d'une psychologie scientifique*, comme nous l'avons vu, n'était pas sans lien avec la notion de porte logique, en plus, la porte serait le paradigme de la logique propre à la machine. Pour Lacan, « une porte n'est pas quelque chose [...] de tout à fait réel.⁶⁷⁴ ». Comme le *Littré* l'indique, il faut qu'elle soit ouverte ou fermée. Mais surtout « on dit d'une porte qu'elle donne sur quelque part », d'après l'expression usitée à propos d'une porte condamnée.

« La porte est, par nature, de l'ordre symbolique, et elle ouvre sur quelque chose dont nous ne savons pas trop si c'est sur le réel ou l'imaginaire [principe de la porte condamnée], mais c'est sur l'un des deux. Il y a une dissymétrie entre l'ouverture et la fermeture – si l'ouverture de la porte⁶⁷⁵ règle l'accès, close, elle ferme le circuit. La porte est un vrai symbole, le symbole par excellence, celui auquel on reconnaîtra toujours le passage de l'homme quelque part, par la croix qu'elle dessine, entrecroisant l'accès et la clôture.⁶⁷⁶ »

⁶⁷⁴ *Ibid*, p.346.

⁶⁷⁵ *Ibid*, p.344.

⁶⁷⁶ *Ibid*, p.347.

Elle est cette possibilité du symbolique de couper le circuit, de faire un arrêt, à la manière du moment de conclure. C'est par cette fonction de porte que la fonction temporelle du symbolique s'intrique. Les machines cybernétiques, qui ne fonctionnent que par des portes, permettent par ce fait même de reconnaître le passage de l'homme⁶⁷⁷. La porte, au fondement des sciences conjecturales, ouvre à la cybernétique. Cela en permettant l'émergence des machines

« qui calculent toutes seules, additionnent, totalisent, font toutes les merveilles que l'homme avait crues jusque-là être le propre de sa pensée, c'est parce que la fée électricité, comme on dit, nous permet d'établir des circuits, des circuits qui s'ouvrent ou se ferment, qui s'interrompent ou se rétablissent, en fonction de l'existence de portes cybernétisées. »

La cybernétique n'est pas autre chose qu'une pratique réflexive et poïétique des portes. La machine qui est ce dont l'appareil est le support, est alors éminemment symbolique puisque « par la cybernétique, le symbole s'incarne dans un appareil – avec lequel il ne se confond pas, l'appareil n'étant que son support. Et il s'y incarne d'une façon littéralement transsubjective.⁶⁷⁸ » Puisque « la machine, c'est uniquement la succession des petits 0 et des petits 1⁶⁷⁹ », l'appareil est donc ce dans quoi s'incarne la machine, ce qui peut recevoir le symbole, il en constitue un réel. Le symbole s'y incarne seulement transsubjectivement, à savoir dans la transcendance de ce message qui passe. Cet appareillage faisant advenir ce court-circuitage, cette rencontre des temporalités permettant de dire si le résultat de la machine est exacte ou non. L'exactitude, comme le montre la machine, est la confrontation de la temporalité de ce qui devrait venir avec celle de ce qui vient. Leur rencontre, en terme d'identique ou non, permet de prévoir quelque chose, le moment de leur rencontre et sa possible répétition⁶⁸⁰. L'exactitude devient donc « la rencontre de deux temps dans la

⁶⁷⁷ Lacan fait sans doute référence aussi à toutes les métaphores de Freud de la porte fermée pour parler du refoulement. Ce dernier serait alors une fonction logique.

⁶⁷⁸ *Ibid*, p.350.

⁶⁷⁹ *Ibid*, p.367.

⁶⁸⁰ Ici Lacan ouvre à toute la problématique de la mécanique quantique. Pour comprendre ce lien nous renvoyons à l'introduction aux problématiques philosophiques

nature. » Ici, Lacan fait implicitement référence aux machines d'éphémérides telles que la machine d'Anticythère, permettant par des rouages l'opposition entre symboles qui donnent des places⁶⁸¹. La temporalité de la porte, par le jeu de place qu'elle permet, désavouant l'arithmétique, qui est alors avant tout une science de la combinaison des places, ouvre à une « science des places vides⁶⁸² ». C'est l'appareil qui va permettre de conjoindre une certaine réalité, celle de l'imaginaire, à ce jeu de symboles dont advient un réel. Conséquemment la machine électronique, permet à Lacan d'ouvrir sur une nouvelle conception de la science, à laquelle il va donner le nom de « sciences conjecturales », regroupant, ainsi, ce qui se forme à son époque sous le nom des sciences humaines. Lors de sa conférence « Cybernétique et psychanalyse », Lacan, afin d'en saisir le point d'origine, délimite la cybernétique de la manière suivante :

« La cybernétique est un domaine aux frontières extrêmement indéterminées. Trouver son unité nous force à parcourir du regard des sphères de rationalisation dispersées, qui vont de la politique, de la théorie des jeux, aux théories de la communication, voire à certaines définitions de l'information.

La cybernétique, nous dit-on, est née précisément de travaux d'ingénieurs concernant l'économie de l'information à travers des conducteurs, la façon de réduire à ses éléments essentiels le mode sous lequel est transmis un message. A ce titre, elle daterait à peu près d'une dizaine d'années. Son nom a été trouvé par M. Norbert Wiener, ingénieur des plus éminents. Je crois que c'est là en limiter la portée, et que sa naissance est à chercher plus haut.

Pour comprendre ce dont il s'agit dans la cybernétique, il faut en chercher l'origine autour du thème, si brûlant pour nous, de la signification du

de la mécanique quantique de Bitbol Michel, *Mécanique quantique, Une introduction philosophique*, Paris, coll. Champs sciences, éd. Flammarion, 1996.

⁶⁸¹ Pratique antique que l'on retrouve dans cette machine d'Anticythère, mais qui se retrouve aussi dans d'autres civilisations tel que dans le calendrier Nahuatl, où une date, une place, est donnée par la correspondance entre une temporalité linéaire et une circulaire.

⁶⁸² Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.345.

hasard. Le passé de la cybernétique ne consiste en rien d'autre que dans la formation rationalisée de ce que nous appellerons, pour les opposer aux sciences exactes, les sciences conjecturales. Sciences conjecturales, c'est là, je crois, le véritable nom qu'il faudrait désormais donner à un certain groupe de sciences qu'on désigne d'ordinaire par le terme de sciences humaines. Non pas que ce terme soit impropre, puisque, à la vérité, dans la conjoncture, c'est de l'action humaine qu'il s'agit, mais je le crois trop vague, trop noyauté par toutes sortes d'échos confus de sciences pseudo-initiatiques qui ne peuvent qu'en abaisser la tension et le niveau. On gagnerait à la définition plus rigoureuse et plus orientée de sciences de la conjoncture.

Si c'est ainsi que nous situons la cybernétique, nous lui trouverons volontiers des ancêtres, Condorcet par exemple, avec sa théorie des votes et des coalitions, des parties, comme il dit, et plus haut Pascal, qui en serait le père, et véritablement le point d'origine.⁶⁸³ »

Pascal est pour Lacan le père fondateur de la science conjecturale qu'est la cybernétique. Ce qui ne serait pas sans déplaire à Wiener. Même si pour lui le père fondateur serait Leibniz, en même temps, il reconnaît Pascal comme étant son prédécesseur. Comme il le dit :

« Si je devais choisir un saint patron à la cybernétique dans l'histoire de la science, je choisirais Leibniz. La philosophie de Leibniz est axée sur deux concepts très fortement liés – celui d'un symbolisme universel et celui d'un calcul de raisonnement. De là sont issues la notation mathématique et la logique symbolique d'aujourd'hui. Maintenant, tout comme le calcul arithmétique se prête à une mécanisation qui a progressé de l'abaque et la machine à calculer vers les machines à calculer ultra-rapides actuelles, le *calculus ratiocinator* de Leibniz contient les germes de la *machina ratiocinatrix*, la machine qui raisonne. Bien sûr, Leibniz lui-même, comme son prédécesseur Pascal, s'intéressait à la construction de machines à calculer en métal. Il n'est par conséquent pas du tout surprenant que le même ressort intellectuel qui a conduit au développement de la logique mathématique ait en même temps conduit à la mécanisation idéale ou réelle des processus de la pensée.⁶⁸⁴ »

Si pour Wiener la mathématisation est le lien entre Leibniz et Pascal,

⁶⁸³ *Ibid*, p.341.

⁶⁸⁴ Wiener Robert, « La cybernétique ou le contrôle et la communication chez l'animal et la machine. (1948) », in *Sciences cognitives textes fondateurs (1943-1950)*, *op. cit.*, pp.17-18.

pour Lacan, fin lecteur de Pascal, ça ne peut pas être le cas. Ce serait ne pas saisir le geste particulier de Pascal, qui n'est pas de mathématiser un phénomène, mais bel et bien de conceptualiser la conjoncture. En effet, une conjoncture est une liaison d'événements se produisant synchroniquement et définissant une situation particulière. C'est pour Lacan la rencontre de deux temporalités, celle du symbolique et de l'imaginaire. Par sa distribution, une place définit le moment de liaison d'événements. La science des places consiste alors en l'étude des rencontres des temporalités, construisant des places vides sur une temporalité qui attend en quelque sorte l'autre temporalité. C'est en ce sens que ce sont des places vides. C'est l'attente dans le dilemme des prisonniers de la temporalité des autres joueurs qui permet le raisonnement. Tant que la temporalité d'un joueur ne rencontre pas celle d'un autre, il y a une place vide.

Nous pouvons reconnaître dans la science des places une lecture de la notion fregéenne de fonction. Comme l'explique Claude Imbert⁶⁸⁵ dans la première période de la pensée fregéenne, caractérisée par la confrontation du symbolisme booléen à l'idéographie, la fonction est pour Frege la partie stable d'une expression. C'est dans la deuxième période, celle de la deuxième idéographie, que la notion de concept sera clairement différenciée de celle de fonction. La définition de cette dernière sera d'être « une loi de correspondance entre un ensemble d'arguments et un ensemble de valeurs.⁶⁸⁶ » Dans son article de 1891 intitulé « Fonction et concept », Frege partira de la définition mathématique de la fonction en disant que « par fonction de x , » il « entendait une expression de calcul qui contient x , une formule où figure la lettre x ⁶⁸⁷ ». Il en déduit que l'argument, « x », n'appartient pas à la fonction car, si « la fonction n'était rien d'autre que la dénotation d'une expression de calcul, elle serait un nombre et n'apporterait

⁶⁸⁵ Imbert Claude, « Introduction », in Frege Gottlob, *Ecrits logiques et philosophiques*, *op. cit.*

⁶⁸⁶ *Ibid*, p.29.

⁶⁸⁷ Cité par lui-même, Frege Gottlob, « Fonction et concept », in *Ecrits logiques et philosophiques*, *op. cit.*

rien de nouveau à l'arithmétique⁶⁸⁸ ». L'argument désigne toujours un nombre indéterminé permettant une interprétation correcte de la fonction, et nous pourrions remplacer « x » par d'autres arguments comme 1, 4 ou 5. Ici réside tout le génie de Frege sur lequel Lacan prendra ouvrage.

« D'où il appert que l'essence propre de la fonction réside dans l'élément commun à ces expressions, c'est-à-dire dans ce qui demeure de

$$\ll 2x^3+x \gg$$

quand on supprime la lettre « x », ce que l'on pourrait écrire ainsi :

$$\ll 2.()^3+ () \gg. \text{ }^{689}$$

En définissant ainsi la « fonction insaturée », c'est-à-dire prise séparément des arguments, il posera que la fonction définit des places. Comme il l'explique :

« Si je dis par exemple « la fonction $2x^3 + x$ », x ne doit pas être considéré comme appartenant à la fonction, cette lettre ne sert qu'à indiquer la nature du complément demandé par la fonction, en montrant les places où l'on doit introduire l'argument.⁶⁹⁰ »

De plus, il ajoute que ces places peuvent être remplies car « l'expression de la fonction doit toujours mettre en évidence une ou plusieurs places destinées à être remplies par le signe de l'argument⁶⁹¹ ». Autrement dit la fonction pour Frege définit des places vides, puisque « destinées à être remplies ». Ce n'est donc pas un hasard, si nous retrouvons dans les tentatives d'écriture de la machine électronique de Lacan, une reprise de la formulation par des parenthèses vides.

« Nous placerons ici notre perplexité qu'aucune des personnes qui s'attachèrent à déchiffrer l'ordination à quoi notre chaîne prêtait, n'ait songé à écrire sous forme de parenthèse la structure que nous en avons pourtant clairement énoncée. Une parenthèse enfermant une ou plusieurs autres parenthèses, soit (()) ou (() () ... ()), tel est ce qui équivaut à la répartition plus haut analysée des β et des δ , où il est facile de voir que la parenthèse redoublée est fondamentale. »

⁶⁸⁸ *Ibid*, p.83.

⁶⁸⁹ *Ibid*, p.84.

⁶⁹⁰ *Ibid*, p.85.

⁶⁹¹ *Ibid*.

Et fidèle à Frege, il en définit le fonctionnement suivant :

« Entre les parenthèses intérieures, une alternance $\gamma\alpha\gamma\alpha\dots$ γ en nombre de signes nul ou impair. Par contre à l'intérieur des parenthèses, autant de γ que l'on voudra, à partir d'aucun. Hors guillemets, nous trouvons au contraire une suite quelconque d' α , laquelle inclut aucune, une ou plusieurs parenthèses bourrées de $\alpha\gamma\alpha\gamma\dots$ α en nombre de signes, nul ou impair. »

Ainsi, sa machine électronique renvoie à une fonction au sens de Frege, elle en illustre le propos. En ce sens la machine de Lacan n'a pas seulement une valeur descriptive, mais épistémologique puisqu'elle permet d'analyser le principe à l'oeuvre dans les sciences conjecturales, les sciences des places vides.

Ce n'est pas tout car Frege en vient, dans la suite de son article, à poser des termes pour désigner le parcours de valeurs d'une fonction⁶⁹². Se pose alors la question de l'identité, soit ce qui fait qu'un argument désigné par la même lettre des deux côtés de l'égalité ouvre à la généralité, c'est-à-dire à l'égalité des parcours de valeurs. Ainsi l'identité réside dans sa dénotation en fonction de la valeur, et non, dans la valeur de chaque fonction. Frege nous dit que si la valeur est une valeur de vérité alors pourra être donné l'identité entre des fonctions qui n'ont pas de valeurs numériques communes. « On voit par là que l'identité des dénotations n'a pas pour conséquence l'identité des contenus des pensées.⁶⁹³ » De là, il sursume que tout en dénotant une même chose le contenu de pensée peut-être différent. D'où le fait qu'il faille distinguer le sens de la dénotation car, si deux fonctions ont la même dénotation, elles n'ont pas obligatoirement le même sens. Généralisant, il propose de décomposer toute proposition affirmative en une partie qui « est fermée sur soi » et une autre qui « réclame un complément ». Frege donne l'exemple suivant « César conquiert les Gaules » séparable en « César » et « conquiert par les Gaules ».

« La seconde partie est insaturée, elle traîne une place vide avec elle, et ce n'est qu'après avoir rempli cette place par un nom propre ou une expression qui représente un nom propre qu'on voit naître un sens fermé sur lui-même.

⁶⁹² *Ibid*, pp.86-87.

⁶⁹³ *Ibid*, p.89.

J'appelle ici encore fonction la dénotation de la partie insaturée. Dans ce cas l'argument est César.⁶⁹⁴ »

La partie insaturée, qui est une fonction, se définit d'avoir une place vide, nous comprenons alors que la science des places vides est la compréhension par Lacan de la lecture frégéenne d'une science fondée sur les fonctions. De plus, dans l'exemple donné ici par Frege, la dénotation de l'expression est l'argument qui permet que la dénotation de la proposition soit le vrai. Dans ce cas c'est César. Ici, la dénotation de l'expression n'est pas celle de la proposition, comme nous l'avions vu, pour la proposition $\varepsilon (\varepsilon^2 - 4\varepsilon) = \alpha (\alpha - 4)$. La question est alors de savoir ce que cette notion de *feedback* apporte à cette science des places vides. Qu'apporte-t-elle à la lecture de la notion de fonction de Frege par Lacan ?

2. Le *feedback* dans la science des places vides

En reprenant sa machine électronique, nous comprenons alors que c'est la logique propre au symbolique qui permet une science des places vides, c'est-à-dire, de ce qui devrait advenir d'après le déploiement propre du symbolique, déterminé par ce qui ne peut pas advenir. C'est dans cette conception de la cybernétique comme science des places vides, que la notion de *feedback* comprise comme reprise kierkegaardienne sous le terme de rétroaction, permettra de remettre en cause la règle qui ferait que de la place vide une place déterminée par ce qui la précède. Ce n'est pas seulement l'antécédent qui détermine le précédent. En effet, d'après Lacan, cette machine

« pourrait figurer un rudiment du parcours subjectif en montrant qu'il se fonde dans l'actualité qui a dans son présent le futur antérieur. Que dans l'intervalle de ce passé qu'il est déjà à ce qu'il projette, un trou s'ouvre que constitue un certain *caput mortuum* du signifiant (qui ici se taxe des trois quarts des combinaisons possibles où il a à se placer), voilà qui suffit à le suspendre à de l'absence, à l'obliger à répéter son contour.⁶⁹⁵ »

Le parcours subjectif, « actualité qui a dans son présent le futur

⁶⁹⁴ *Ibid*, p.91.

⁶⁹⁵ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.50.

antérieur », convoque la question de l'émergence de l'ordre dans la dialectique successivité-simultanéité, comme possibilité de relation, à la manière dont le faisait la « reprise ». Comme l'explique Russel à propos des nombres, ils n'ont pas un ordre pré-établi, défini, l'ordre n'est qu'une attention portée sur certains types de relations possibles entre eux. Si bien qu'il y aurait un ensemble des possibles des relations, et ce que nous appelons ordre n'est que la relation qui nous est la plus familière. Pour lui, lorsque nous mettons les nombres en ordre « nous portons seulement notre attention sur certaines relations entre les nombres, relations qui engendrent tel arrangement, puis tel autre⁶⁹⁶ ». Et il en est de même pour le temps, puisque « ce qui est vrai des nombres est également vrai des points de la droite et des moments du temps : tel ordre est plus familier, mais les autres sont non moins réels⁶⁹⁷ ». Ce que nous nommons le temps à un ordre, qui se définit d'après une relation, engendrant elle-même un ordre, en ce qu'elle instaure une distribution de l'ordre de la succession du type, si x précède y alors y ne précède pas x . Or, Lacan, fort de la lecture de Russel et Kierkegaard, en élargissant l'extension de la notion de *feedback* en parlant de rétroaction, montre que l'ordre de la temporalité qu'est la succession n'est pas une distribution de moments successifs. L'ordre de la temporalité ne répond pas à l'ordre de la succession, par conséquent si x précède y dans la série, dans l'arrangement en revanche il ne précède pas y temporellement. Par le futur antérieur advient, chez Lacan, la non-successivité de l'ordre du temps qui par ses deux sens révèle les deux faces de la rétroaction.

La première est celle d'un présent contenant son futur antérieur en ce sens que l'élément ne détermine pas ce qui sera son futur antérieur, mais qu'il est déjà en lui-même celui-ci.

« L a rétroaction qui dans une phrase assure la signification après un

⁶⁹⁶ Russel Bertrand, « La notion d'ordre », in *Introduction à la philosophie mathématique*, Paris, éd. Payot, trad. (Anglais) François Rivene, p.84.

⁶⁹⁷ *Ibid*, p.85.

bouclage sur le dernier terme, jusqu'au futur antérieur matérialisé par ce trou que les signifiants auront contourné quand le quatrième terme adviendra.⁶⁹⁸ »

La rétroaction consiste alors en la détermination des exclusions au premier temps par le choix du troisième, sans qu'il y ait pour autant possibilité d'inverser le sens de la progression du temps du répartitoire. C'est un futur antérieur au sens propre, un fait futur antérieur à un autre au futur simple, à savoir un futur entraînant sa propre division en un futur ayant une certaine actualité et un futur n'en ayant pas.

La deuxième, c'est celle de la déhiscence creusant un intervalle entre son passé, c'est-à-dire le passé que l'actualité est déjà, et ce qu'il projette, c'est-à-dire l'au-delà de son futur antérieur. Comme le montre les tableaux Ω et O de la machine électronique, à chaque moment il y a une configuration des possibilités faisant que deux lettres sont toujours exclues, affirmant une relation particulière de l'élément non exclu aux autres faisant qu'eux le sont. Leur exclusion n'en détermine pas pour autant leur inefficience puisque par leur position d'absence par rapport aux présences, ils gardent une certaine place dans la chaîne, une certaine efficacité. Relation de connectivité⁶⁹⁹ qui est la potentialité de la dimension métaphorique de la chaîne. Ce que les surréalistes nomment l'étincelle, dans la théorie du court-circuit⁷⁰⁰ - notion d'ailleurs, que Lacan reprend -, laquelle « jaillit entre deux signifiants dont l'un s'est substitué à l'autre en prenant sa place dans la chaîne signifiante, le signifiant occulté restant

⁶⁹⁸ Darmon Jacques, *Essais sur la Topologie lacanienne*, op. cit., p.125.

⁶⁹⁹ Il nous donne l'exemple de cette connectivité particulière des signifiants à travers la notion de métonymie, dans l'exemple du signifiant « voile » pour désigner le « bateau ». Pour lui, la relation entre les deux n'est pas dans la réalité qu'est le bateau et sa voile, mais dans la connexion spécifique au deux signifiants : « A quoi se voit que la connexion du navire et de la voile n'est pas ailleurs que dans le signifiant, et que c'est dans le mot à mot de cette connexion que s'appuie la métonymie. » in Lacan Jacques, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », in *Ecrits*, t.I, op. cit., 1966, p.503.

⁷⁰⁰ Dans le deuxième manifeste du surréalisme André Breton, en utilisant la métaphore de l'électricité (lors du rapprochement des deux pôles d'une résistance se crée une étincelle afférente à un court-circuit), explique que la concomitance de deux réalités distinctes ouvre sur la vraie réalité, la surréalité. C'est la théorie du court-circuit.

présent dans sa connexion (métonymique) au reste de la chaîne.⁷⁰¹ » En ce sens, il y a deux sortes de connectivité, en fonction de l'immédiateté ou de la médiatisation de la prise du signifiant dans la chaîne. La première confère l'actualité au symbole, contrairement à l'autre qui est dans une modalité pré-sentuelle différente. La notion même de métaphore, définie par cette citation, avoue la complexité des temporalités de la chaîne. Si la métaphore réside dans le jeu, au sens de la béance, qu'il y a entre les temporalités. En ce sens où elle est l'effet de court-circuit résiduel de la présence d'un autre à une place définie, soit la présence d'un autre signifiant à une place qui ne devrait pas être sienne, et cela en raison des effets de futur antérieur des signifiants le précédent, c'est-à-dire l'exclusion hors de la chaîne par la loi combinatoire de ce signifiant. Alors, c'est la présence de l'exclu à l'endroit même du rayonnement du potentiel exclusif de son exclusion qui créerait cette étincelle. Dans la métaphore, les modalités de présence affectées aux deux signifiants sont inversées. Ceci devant être entendu dans la science des places vides, puisque cette place n'est qu'une question de temporalité. Un jeu entre les divisions infinies du présent, dans ce futur antérieur de l'autre signifiant, qui lui assigne sa possibilité d'actualité dans un ordre de succession chronologique, et le passé qu'est déjà le présent du signifiant, en tant qu'il rétroagit sur ce signifiant chronologiquement premier dans son actualité. Ce passé en est particulier en ce qu'il existe dans le futur antérieur. C'est le passé du futur qui n'est pas le présent, mais le présent dans son avenir, c'est-à-dire dans son effort d'être dans l'avenir, soit ce qui n'est pas le futur mais la projection du présent dans le futur⁷⁰². De plus, le futur antérieur c'est aussi un accomplissement, un futur dans son aspect accompli comme l'explique

⁷⁰¹ Lacan Jacques, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *op. cit.*, p.504.

⁷⁰² Ce lieu de la métaphore est donc celui où se produit le sens en tant qu'il procède du non-sens : « On voit que la métaphore se place au point précis où le sens se produit dans le non-sens... » c'est-à-dire dans le passage qui lorsqu'il est franchi à rebours donne le mot d'esprit, in Lacan Jacques, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », *op. cit.*, p.505.

Riegel : « Comme forme composée, le futur antérieur exprime l'aspect accompli ou l'antériorité par rapport au futur simple correspondant.⁷⁰³ » Le futur antérieur du présent c'est aussi l'aspect accompli de l'avenir du présent, modifiant totalement la notion d'avenir, en ce sens que ce qui est à venir est déjà là. C'est seulement que l'actualité de la chose n'est pas dans une modalité présente, mais pourtant elle a déjà une efficacité à la manière dont nous avons déterminé précédemment que le premier temps avant d'en être un, est déjà déterminé comme divisé par un deuxième qui n'est pas encore effectif, mais qui pourtant détermine l'autre comme premier. Ce n'est pas la présence qui détermine l'actualité. Si bien que le futur est déjà accompli, puisque la place est déjà occupée par l'élément quand bien même il n'y est pas présent. Autrement dit, ce que nous choisirons à la quatrième place du répartitoire engendrera un passé, puisqu'il déterminera des éliminations pour le deuxième et le troisième temps. C'est exactement « ce qui se précise dans un futur immédiat, à partir du moment où il devient le futur antérieur par rapport à un but, à un projet déterminé⁷⁰⁴ ». En ce sens, le futur passe d'un immédiat à un antérieur seulement par l'actualité que confère un projet déterminé, puisque c'est seulement parce que nous avons le projet d'avoir un symbole spécifique au quatrième temps, que le futur immédiat devient un futur antérieur, puisqu'il devient antérieur à un autre futur. Processus primordial de division de ce temps que nous nommons futur, en futur propre, futur accompli, futur postérieur à l'accompli ou à l'antérieur, avenir comme tension du présent dans le futur, déterminé par le projet à la façon dont nous avons vu que la vérité ne pourra advenir que par sa certitude anticipée dans une assertion.

De ce fait, le quatrième temps n'agit pas en inversant le sens, ce n'est pas un *feedback* au sens strict de la cybernétique, puisque ce processus engendrerait un dédoublement de la chaîne comme une sorte de deuxième

⁷⁰³ Riegel Martin, Pellat Jean-Christophe, René Rioul, *Grammaire méthodique du français*, Paris, coll. « Quadrige Manuels », éd. PUF, 1994, p.315.

⁷⁰⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*, p.235.

réalisation de celle-ci. Le *feedback* ne peut jamais agir sur le passé, il prend en compte le passé pour agir sur un présent qui tend à être identique au passé en le modifiant, il agit illusoirement sur le passé. Tout *feedback* a pour axiome la possibilité d'une répétition. C'est ce que nous avons vu dans les propos de Wiener, disant que le *feedback* est entre le temps de la matérialité et celui de l'organique. Or, ce n'est pas ce qui a lieu ici, puisque, comme l'explique Lacan, cet effet de rétroaction n'agit pas sur tous les instants, mais seulement sur ceux qui tendent en fait à être fixés, à devenir des « instants » kierkegaardien. Le quatrième temps va fixer un deuxième et un troisième temps qui sont dans le passé, même s'il est possible d'avoir n'importe quel symbole à sa place

« puisque le quatrième temps a la même fonction qu'un second temps. Si vous choisissez à cette place l'un des quatre symboles, il en résultera certaines éliminations au deuxième et au troisième temps...⁷⁰⁵ »

Ce quatrième temps n'est pas actuel, puisqu'il n'est pas encore mais va être, c'est un présent qui contient en lui un futur antérieur, celui du fait que le troisième temps devient une sorte de passé par rapport à ce futur qu'est le présent non encore actuel du quatrième temps. Autrement dit le premier temps contient en lui le quatrième et réciproquement. Le présent actualiserait le passé en le faisant être présentement en tant qu'un passé. La chaîne signifiante passe dans le lieu de l'énonciation comme étant une ligne, c'est-à-dire une temporalité de l'ordre du *chronos*, mais en réalité, et c'est ce que Lacan tente de mettre en avant, elle n'est pas une chronologie, ce n'est pas seulement une ligne, une autre temporalité a lieu. Et c'est ce présent, particulier en tant qu'il est un présent cristallisant certains points de ce passé dans ce présent, qui peut constituer un après de cet instant n'étant pas encore par la confusion du présent et du passé. Le passé serait alors à la fois une restauration et un inachevé. Il serait toujours ouvert puisqu'il pourrait devenir. Dimension toujours ouverte propre au devenir,

⁷⁰⁵ *Ibid*, p.235.

qui est le « en train de naître » du devenir.⁷⁰⁶

3. Ce qui fait retour dans le *feedback* : machine et triangulation

Comment le *Caput mortuum* fait-il retour ? S'il y a un retour c'est qu'il serait en attente. Le *Caput mortuum* semble être, pour pouvoir persister, quelque chose en attente, en attente d'advenir, comme une sorte de legs. Ce ne serait donc pas une trace de ce qui a été, mais une ouverture permettant par la rétroaction d'être un « a été », un instant kierkegaardien. En tout cas, c'est cette actualité qui a dans son présent un futur antérieur, troisième terme ouvrant à la rétroaction du deuxième sur le premier. Cette dimension de legs est donc le premier point différenciant le *feedback* et la rétroaction lacanienne. Dans la rétroaction c'est un legs, c'est-à-dire une persistance, qui révèle un devenir qui n'est pas advenu. Toute la question est alors de savoir ce qu'est ce legs. Quelle est sa nature ? Le legs est-il la persistance même ? Pour Žižek,

« ce que la répétition répète, ce n'est pas la manière dont le passé « fut effectivement » mais la virtualité inhérente au passé et trahie par son actualisation passée. En ce sens, l'émergence du nouveau change le passé lui-même, non pas qu'il change le passé réel rétroactivement – nous ne sommes pas dans la science-fiction – mais l'équilibre entre la réalité et la virtualité du passé.⁷⁰⁷ »

Ici il prend en compte l'éclairage de la notion de répétition par le

⁷⁰⁶ Ici, les apports de Walter Benjamin nous ont aidé à comprendre les propos de Lacan. Si cette temporalité du *chronos* est a priori similaire à la temporalité de l'histoire humaine de Benjamin, en revanche l'autre temporalité que vise Lacan touche à celle de l'histoire de la nature, la *Naturgeschichte*. A savoir, non pas une histoire qui serait linéaire, mais constellation pour Benjamin. Et un processus semblable est relevable concernant la question de l'origine en ce qu'elle est à la fois une restauration et inachevée. Elle est toujours ouverte. Dimension toujours ouverte du devenir, qui est le « en train de naître » du devenir, ce qui advient comme naissance [Benjamin Walter, *Ursprung*, GS I-1, 226 sq. ; Origine, 43 sq.] Conséquemment, nous pourrions nous demander si il n'y a pas un rapport, en tout cas formel, à faire entre l'« Ange de l'Histoire » de Benjamin, l'*Angelus Novus* du tableau de Klee qui se retourne déployant une autre dimension du passé faisant que les vaincus deviennent les vainqueurs [Benjamin Walter, « Sur le concept d'histoire », in *Ecrits français*, Paris, coll. Folio/Essais, éd. Gallimard, 1991, p.438.], et la notion de *feedback* à la manière dont Lacan la définit comme une rétroaction.

⁷⁰⁷ Žižek Slavoj, *Organes sans corps : Deleuze & conséquences*, éd. Amsterdam, Paris, 2008, trad.(anglais) Christophe Jaquet, pp.26-27.

devenir deleuzien, comme Lacan le prescrivait⁷⁰⁸. La nouveauté est toujours un déplacement du passé, en transcendant le contexte des conditions historiques dans lequel le phénomène apparaît. Deleuze parlerait d'événement. Ce déplacement par rapport aux conditions historiques de l'événement, soit ce qui est constitué comme des causes de ce dernier, permet d'accéder à l'événement dans sa pureté. Dans ce qui en lui transcende ses contextes d'effectuation, avouant ce qui en lui peu se répéter. C'est ce que Deleuze désigne par l'événement pur, tel que seul le sage stoïcien « comprend l'événement pur dans sa vérité éternelle, indépendamment de son effectuation spatio-temporelle, comme à la fois éternellement à venir et toujours passé suivant la ligne de l'Aiôn⁷⁰⁹ ». Par conséquent, dans ce qui serait le passé pourrait apparaître quelque chose de nouveau, avec cette certitude qu'il a toujours été tel quel, c'est la rétroaction lacanienne. Cette dimension de l'événement dans sa pureté d'incessante nouveauté, de différemment différent est pour Žižek sa « potentialité virtuelle » car « percevoir un phénomène passé dans le devenir (comme l'aurait dit Kierkegaard), c'est percevoir en lui le potentiel virtuel, l'étincelle d'éternité, de potentialité virtuelle qui s'y trouve pour toujours.⁷¹⁰ » La lecture kierkegaardienne de la notion de *feedback* ouvre alors à la question du virtuel, c'est-à-dire non pas à une trace comme l'est le legs benjaminien, mais à une temporalité non chronologique. D'où le fonctionnement particulier de la machine qu'une chose n'a d'existence que par l'élément qui le suit. Ce second élément faisant que le premier est premier, tandis que lui, par là, est second. Logique du signifiant que Lacan généralisera par la suite. C'est par ce processus que le premier en devenant tel devient aussi ce qui a toujours existé. C'est la génération des $n+1$ qui constitue le n en tant que $(n+1)-1$, et le $n+1$ comme $n+1$ de son $n-1$. Ce

⁷⁰⁸ Comme nous l'avons vu précédemment, Lacan dans le seizième séminaire affirmait la nécessité pour tout analyste de lire *Différence et répétition*, et *Logique du sens* de Deleuze.

⁷⁰⁹ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p.172.

⁷¹⁰ Žižek Slavoj, *Organes sans corps : Deleuze & conséquences*, op. cit., p.29.

n'est pas seulement une question de deux éléments mais de leur articulation, faisant qu'il y a toujours triangularité dans ce qui les fonde. Faisant qu'ils sont succession. Pareillement, dans la machine de Turing, si différents symboles sont possibles dans la même case, un ensemble de symboles seront proscrits pour pouvoir obtenir le résultat escompté. Si pour Turing ces restes n'ont aucune influence sur la machine conçue spatialement, pour Lacan qui la conçoit temporellement elles sont le résultat d'un *bug* possible et en ce sens ont une efficacité. Pour cette raison, nous disions que la machine de Turing devient chez Lacan, $(q_n, S(r), CM)$. Ce n'est pas l'ensemble des signifiants possibles qui détermine le symbole suivant, puisque dans la machine de Turing un symbole impossible pourrait apparaître et créer un *bug*. C'est l'impossible qui vient structurer le possible, comme cela a lieu lors de la construction d'un algorithme. Par conséquent, la triangularité est

« en quelque sorte la structure même de la machine. C'est ce à partir de quoi la machine surgit comme telle. Si nous avons 0 et 1, il y a quelque chose qui vient après. C'est à partir d'une succession que peut s'établir l'indépendance des 0 et des 1, la génération symbolique des connotations présence-absence.⁷¹¹ »

La triangulation étant une résultante du symbolique. Ainsi, la notion de *feedback* n'est que la résultante symbolique de la triangulation. Ce n'est pas un processus associé, mais simplement le fonctionnement même du symbolique par triangulation. Remettant en cause la temporalité spatiale de la dialectique, montrant qu'elle n'est jamais inclusion dans un troisième temps, mais seulement triangulation. Le troisième temps n'est pas après le premier et le deuxième, mais en même temps. C'est cette temporalité, qui fait du premier et du deuxième, un premier et un deuxième temps. Ainsi, avec la machine électronique, Lacan n'utilise pas la notion de rétroaction exactement en son sens de *feedback*. Il n'y a pas le bouclage propre à celui-ci, puisque le *feedback* ne remet pas en question la chronologie, alors que

⁷¹¹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre I, op. cit.*, p.364.

la rétroaction de Lacan instaure une nouvelle temporalité.

Conséquemment une chaîne signifiante ne peut l'être qu'en vertu d'un futur antérieur, lieu temporel de la rencontre avec l'intention, permettant un « vouloir-dire » émergeant rétroactivement. Rétroaction qui est le propre de l'Autre, la supposition d'un lieu du code, d'un trésor de la langue, déterminent rétroactivement le possible. C'est parce qu'il y a supposition d'un lieu du code que le répartitoire est déterminé, déterminant les possibilités des temps antérieurs en fonction du quatrième temps. La rétroaction du quatrième temps sur le premier instituant le vouloir-dire. Comme le dit Lacan, en parlant du grand graphe, cette compréhension de la rétroaction permet

« une première lecture du A pris comme Autre, ou lieu du code. A recèle le trésor du langage qu'il faut supposer déjà là pour que puisse en être extraits, sous le sceau de l'intention, ces éléments qui viennent s'inscrire les uns après les autres pour se dérouler sous la forme d'une série de S1, S2, S3, autrement dit d'une phrase qui se boucle jusqu'à ce que quelque chose s'en soit réalisé, fermé.⁷¹² »

La rétroaction explique alors que ce que Deleuze nomme chez Lévi-Strauss le paradoxe de Robinson, est une tension, une supposition, pour reprendre Lacan une anticipation, autrement dit la constitution d'une place, sans doute celle du grand Autre, selon la science des places vides.

Ainsi la notion de rétroaction lacanienne, reprendra la notion de *feedback* en ce qu'elle déplace sur le plan symbolique la régulation permettant une reprise au sens de Kierkegaard ; soit un effet de l'avenir sur le passé selon la phénoménologie de l'instant. Une place est la supposition nécessaire de la rencontre de différentes temporalités permettant un commun, qui structure alors chaque temporalité en tant qu'exacte, c'est le principe de la « commune mesure » dans le dilemme des prisonniers. La

⁷¹² Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*, p.51.

rétroaction si elle est la temporalité propre à la machine, en revanche elle co-existera avec une autre temporalité chez l'Homme. Comme l'introduisait déjà la notion de « reprise » de Kierkegaard, c'est la tension propre au fait que le symbolique contrairement à l'homme a tout son temps.

4. Hâte, *nachträglich* et *πρῶτον ψεῦδος*

Cette notion de tension propre à l'instant kierkegaardien sera théorisée par ce que Lacan appellera la « hâte ». Nous avons vu que dans son article sur *Le temps logique* Lacan reprenait cette tension possible du temps dont parlait Bergson. Ici, il va prendre appui sur ces deux conceptions des effets de la tension du temps pour concevoir la notion de hâte. Dans le deuxième séminaire, en reprenant la lecture de l'homme à travers le reflet qu'est la machine, posée par Descartes, Lacan en tirait deux différences essentielles constituantes de l'être dans sa dimension humaine. Il y avait l'apparition de la dimension imaginaire au lieu de l'inconscient par le *fascinum* de l'image, qui engendre une possibilité de se comptabiliser lui-même, et la temporalité de la hâte en dialogue avec la suspension. Pour ce deuxième critère, si la machine est répétition et restitution, l'homme est aussi suspension. Faisant que si ce qui ne rentre pas dans les conditions de possibilité du message qui circule, disparaît parce qu'il n'est pas pris en compte, pour elle. Au contraire, chez l'homme la chose se suspend, ajoutant à la persistance la suspension. Ce qui se suspend est *pietra di paragone*⁷¹³ de la différence entre l'homme et la machine.

« Ce qui dans une machine [ici il parle de l'appareil de la machine cybernétique] ne vient pas à temps tombe tout simplement et ne revendique rien. Chez l'homme, ce n'est pas la même chose, la scansion est vivante, et ce qui n'est pas venu à temps reste suspendu. C'est de cela qu'il s'agit dans le refoulement.⁷¹⁴ »

Ce qui ne peut pas être pris dans les rets du sens, reste une *potentia*

⁷¹³ Locution latine traduite par « pierre de touche » en français, dont l'expression latine donne toute la portée : c'est la base de révélation de l'essence d'une chose par l'être d'une autre.

⁷¹⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.354.

de sens, agissant dans sa dimension de non-sens entre les rets. Potentialité à former le trauma dans l'après-coup :

« Le trauma, en tant qu'il a une action refoulante, intervient après-coup, *narchträglich*. A ce moment-là, quelque chose se détache du sujet dans le monde symbolique même qu'il est en train d'intégrer. Désormais, cela ne sera plus quelque chose du sujet. Le sujet ne le parlera plus, ne l'intégrera plus. Néanmoins, ça restera là, quelque part, parlé, si l'on peut dire, par quelque chose dont le sujet n'a pas la maîtrise. Ce sera le premier noyau de ce qu'on appellera par la suite ses symptômes.⁷¹⁵ »

Ici Lacan reprend le terme freudien d'après-coup, *narchträglich*, apparaissant pour la première dans *L'esquisse d'une psychologie scientifique*. Il s'agit alors du premier abord de la répétition en psychanalyse, par le biais de la mémoire. À partir du cas d'Emma, Freud va aborder pour la première fois la dimension temporelle propre au trauma dans sa *Neurotica*. La potentialité du trauma, avant que ne s'accomplisse le refoulement, Freud la désigne par une reprise du terme aristotélicien de « proton pseudos ». Ce terme de « *πρῶτον ψεῦδος* » employé dans le premier livre des *Premiers analytiques*⁷¹⁶, désigne pour Aristote l'erreur qui engendre une proposition fausse : « Une proposition fausse est le résultat d'une erreur qui précède ». Cette appropriation n'est pas le fait de Freud, nous pouvons noter que déjà en 1894 Max Herz utilisait ce terme avec la même acceptation⁷¹⁷. Comme le note très justement Jean Ménéchal :

« Fait « remarquable » note Freud, « ce n'est pas le fait de l'attentat qui a pénétré dans le conscient mais un autre élément symbolisant : les vêtements ». C'est là le noyau du *Proton Pseudos* hystérique, « premier mensonge », qui résulte d'une « décharge sexuelle dont le conscient avait

⁷¹⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre I, op. cit.*, p.297.

⁷¹⁶ Aristote, « Premiers analytiques », in *Organon*, L.II, Chap.18, §66a, 16.

⁷¹⁷ Heinrich Hertz, lors d'un congrès de neurologie de 1894 où Freud était secrétaire, utilisa cette expression (cf. Anderson Ola, *Freud avant Freud - La préhistoire de la psychanalyse – 1886-1896*, Paris, éd. Synthelabo, 1996.)

gardé la trace » mais qui n'avait pas été « reliée à l'incident au moment même où il se produisit ». Les déterminants de ce *πρωτον ψευδος υστ* « sont à rechercher dans la combinaison d'une décharge sexuelle trop précoce ou trop intense, qui constitue le facteur quantitatif, et d'une décharge sexuelle secondaire liée à un souvenir. Le déclenchement de déplaisir dans ce cas du *πρωτον ψευδος* » s'effectue, conclut Freud, à la façon d'une expérience affective primaire posthume.

Pseudos, donc : le mensonge. *Proton pseudos*, le premier mensonge. [...] Est-ce seulement la traduction de la notion aristotélicienne du « mensonge originaire » ? Ou bien s'agit-il d'une intuition freudienne concernant la place structurale du mensonge dans l'hystérie ? Plutôt « mensonge premier », donc, que « premier mensonge » ; mensonge premier, ou « mensonge fondamental » ?... La question n'est pas seulement lexicale, elle engage à un choix entre la logique aristotélicienne, fondée sur une reconnaissance de la vérité, et la prise en compte du mensonge dans la dynamique même de l'inconscient. Celui-ci, qui, selon Freud, ne connaît pas la négation ne reconnaîtrait-il pas non plus le mensonge ? La question est loin d'être réglée aussi simplement.⁷¹⁸ »

Pour Yorgos, il « est en lien avec les liaisons des différents éléments aboutissant au symptôme⁷¹⁹ ». Ainsi se forme une sorte de refoulement, un premier temps, qui ne deviendra trauma qu'après-coup. Il y a alors chez Freud deux temps dans le refoulement, celui du « *proton pseudos* » et celui de la *nachträglich*. Comme il l'explique entre deux représentations va s'exercer un jeu de force permettant qu'une d'elles soit refoulée, cela ne veut pas dire qu'elle serait oubliée mais que le travail de pensée avec cette représentation est empêché. Comme il le dit « au lieu de « exclu de la conscience » on peut donc écrire : exclu du processus de penser. » Cela signifie que le travail de penser ne peut être réalisé. La particularité de l'hystérie par rapport à la névrose obsessionnelle est alors la « formation de symbole ». Le « *πρωτον ψευδος* » de l'hystérie est alors une formation de symbole, soit pour Freud un mouvement de quantité. Ici la prémisse fautive, de la conclusion qu'est le symptôme, est le « vêtement ». Ainsi, une

⁷¹⁸ Jean Ménéchal « L'amour hystérique, entre négation, mensonge et palinodie », *Cahiers de psychologie clinique* 2/2002 (n° 19), p. 11-26.

URL : www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2002-2-page-11.htm.

DOI : [10.3917/cpc.019.0011](https://doi.org/10.3917/cpc.019.0011).

⁷¹⁹ Yorgos Dimitriadis, « Aristote et les concepts psychanalytiques de l'effet après coup' et de la répétition », *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], 9 | 2010, mis en ligne le 27 juin 2010, consulté le 08 août 2012. URL :

<http://recherchespsychanalyse.revues.org/614>

prémisse fausse engendre une conclusion fausse, mais cela n'indique pas que le raisonnement sur la proposition, la logique, le soit :

« Il fait que la conclusion -le symptôme- est alors construit tout à fait correctement de telle sorte que le symbole n'y joue aucun rôle, est à vrai dire une particularité du cas. »

La déliaison sexuelle est alors nouée à la représentation « attentat », c'est-à-dire non pas à l'événement lorsqu'il a été vécu, mais au souvenir.

« Nous nous trouvons ici devant le cas où un souvenir éveille un affect qu'il n'avait pas éveillé en tant qu'événement parce qu'entre temps le changement de la puberté a rendu possible une autre compréhension de ce qui est remémoré. »

Ainsi, « la déliaison sexuelle s'est nouée à un souvenir au lieu de se nouer à un événement », elle s'est nouée à une représentation formant un « *πρῶτον ψεῦδος* ». La question est alors, comment est-il possible qu'une action ait lieu sur un événement passé lui donnant une actualité ? Comment une trace peut-elle être prise dans un autre système de signification faisant qu'elle aura une autre valeur pour le psychisme ? Comment une émotion non éveillée par un événement passé peut-elle être éveillée par son souvenir ? Comment l'avenir peut-il faire advenir une dimension du passé ? Ici nous voyons bien que se pose pour Lacan la question des possibilités « d'action », dirons-nous avec toutes les précautions qui sont de rigueur dans l'utilisation de ce terme, de la *nachträglich* sur le « *πρῶτον ψεῦδος* ». Quel est le processus d'actualisation de la *nachträglich* sur le *Proton pseudos* ?

Cette problématisation permet de saisir les raisons pour lesquelles dans un séminaire, le deuxième, abordant la question du moi dans la théorie et la technique psychanalytique, sa lecture de la notion de *feedback*,

dans l'opposition entre la réminiscence et la reprise, lui permit de montrer que cette « action » de la *nachträglich* sur le « *proton pseudos* » n'est pas une réminiscence mais une reprise. Cette analyse s'inscrit dans la perspective de l'époque de Lacan de déplacer la conception de la folie comme rapport du sujet à la réalité, à un rapport entre sujet et vérité. Comme l'analyse très justement Clotilde Leguil,

« Au rapport à la réalité, à partir duquel Hartmann définit l'adaptation, Lacan substitue le rapport à la vérité. Tout comme il avait formulé en 1946 contre Ey que l'hallucination ne doit pas être pensée depuis son rapport à la réalité, mais à partir de la vérité qu'elle signifie pour le sujet ; il énonce au début des années cinquante que le symptôme ne doit pas être conçu comme une réponse inadaptée à la réalité, mais comme une vérité silencieuse qui doit pouvoir s'articuler dans l'analyse.⁷²⁰ »

Comme il le dit en 1953,

« il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes.⁷²¹ »

Ce n'est pas un hasard, si Lacan aborda ce terme de *nachträglich* dès le premier séminaire dans son analyse de la notion d'histoire du sujet, notamment de traduction du terme de *zeitlich- Entwicklungsgeschichte*. Ici, ce dont il s'agit, comme nous le comprenons à la lumière de l'exégèse que fait Leguil, c'est du déplacement du rapport entre le sujet et la vérité. En

⁷²⁰ Leguil Clotilde, *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse*, *op. cit.*, p.97.

⁷²¹ Lacan Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage », in *Ecrits*, t.I, *op. cit.*, pp.254

effet, en analysant le texte de *L'homme aux loups*, et discourant sur la reconstruction par Freud de la scène traumatique, jamais donnée comme telle par l'analysant, il en vient à dire :

« Il y a là, certes, de patientes reconstructions historiques tout à fait surprenantes. Freud procède ici comme avec des monuments, des documents d'archives, par la voie de la critique et de l'exégèse de textes. Si un élément apparaît en quelque point de façon élaborée, il est certain que le point où il apparaît moins élaboré est antérieur.⁷²² »

Ici c'est la sériation en tant qu'antériorité des événements. En s'introduisant dans la dialectique symbolique par l'intégration de son drame dans un mythe, l'individu apprend « à intégrer les événements de sa vie dans une loi⁷²³ » par rétroaction. Ce jeu de rétroaction est pour lui la *narchträglich* :

« Elle [la névrose infantile] joue le même rôle qu'une psychanalyse, à savoir elle accomplit la réintégration du passé, et elle met en fonction dans le jeu des symboles de la *Prägung* elle-même, qui n'est là atteinte qu'à la limite, par un jeu rétroactif, *nachträglich*, écrit Freud. Pour autant que, par le jeu des événements, elle se trouve intégrée en forme de symbole, en histoire, la frappe vient à être toute proche de surgir. Puis lorsqu'elle surgit en effet, exactement deux ans et demi après être intervenue dans la vie du sujet – et peut-être, d'après ce que je vous ai dit, trois ans et demi après – elle prend sur le plan imaginaire sa valeur de trauma, à cause de la forme particulièrement secouante pour le sujet de la première intégration symbolique. Le trauma en tant qu'il a une action refoulante, intervient *après coup*, *nachträglich*. A ce moment-là quelque chose se détache du sujet dans le monde symbolique même qu'il est en train d'intégrer. Désormais, cela ne sera plus quelque chose du sujet. Le sujet ne le parlera plus, ne l'intégrera plus. Néanmoins, ça restera là, quelque part, parlé, si l'on peut dire, par quelque chose dont le sujet n'a pas la maîtrise. Ce sera le premier noyau de ce qu'on appellera par la suite ses symptômes.⁷²⁴ »

Il aborde ainsi la notion d'histoire du sujet, qui ne peut pas se confondre avec un développement psychogénétique, mais résulte d'une rétroaction, faisant qu'elle va de l'avenir vers le passé. La rétroaction de Lacan, lecture du *feedback* par le prisme de la reprise kierkegaardienne, est la conceptualisation de la notion freudienne de *narchträglich*. C'est dans le séminaire suivant, qu'il va tenter de l'analyser par ce que Jacques-Alain

⁷²²Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre I, op. cit.*, p.294.

⁷²³*Ibid*, p.297

⁷²⁴*Ibid*.

Miller nomme les effets de mémoire, la mémoire de la machine. Le recours à la machine cybernétique est alors pour Lacan le moyen de traduire ce terme freudien, Lacan dit ainsi de son apologue :

« Ce qui se passe dans la machine à ce niveau, pour ne parler que de celui-là, est analogue à la remémoration à quoi nous avons affaire dans l'analyse. En effet, la mémoire est ici le résultat d'intégrations. Le premier organisme adjuvant la première mémoire est fait d'un organisme qui groupe les résultats par trois. Ce résultat, mémorisé, est à chaque instant prêt à intervenir. Mais l'instant suivant, il peut fort bien n'être plus du tout le même. Il se peut qu'il ait changé de contenu, de signe, de structure. Si une erreur s'introduit au cours de l'expérience, que se passe-t-il? Ce n'est pas ce qui vient après qui est modifié, mais tout ce qui est avant. Nous avons un effet d'après-coup - *nachträglich*, comme Freud l'exprime - spécifique de la structure de mémoire symbolique, autrement dit de la fonction de remémoration.⁷²⁵ »

La mémoire de la machine reposant sur cette temporalité qu'est la rétroaction pour Lacan, modélise la *nachträglich*. Ainsi, cet après-coup n'est pas une action sur un élément conservé en attente, en patience que serait le *Proton pseudos*, mais bien la conséquence de la logique même des

⁷²⁵ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, pp.218-219.

signifiants. De même qu'avec le répartitoire, l'élément précédent, le *Proton pseudos*, va déterminer un postérieur possible qui lui-même va le conditionner par rétroaction. En d'autres termes, le moment où l'événement advient détermine le symptôme en dernier temps et réciproquement, détermine cet événement en tant que tel. Ainsi, c'est un certain rapport au temps comme immédiateté, qui spécifie l'homme. Rapport au temps de ce qui ne vient pas à temps, à mettre en relation à sa dimension temporelle thétique qu'est la hâte. La différence étant alors qu'

« il y a une troisième dimension du temps qui incontestablement ne leur appartient pas, et que j'essaie de vous imaginer par cet élément qui n'est ni le retard, ni l'avance, mais la hâte, liaison propre de l'être humain au temps, au chariot du temps, qui est là, à le talonner par derrière. C'est là que se situe la parole, et que ne se situe pas le langage, qui, lui, a tout le temps. C'est pour ça, d'ailleurs qu'on arrive à rien avec le langage.⁷²⁶ »

Cette troisième dimension, engendre inaliénablement la nécessité d'en contrôler quelque chose, de freiner ce talonnage⁷²⁷. La suspension, qui renvoie sans doute au *Proton pseudos*, contrairement à la persistance, qu'est la rétroaction appelée *nachträglich*, résulte de cette dimension. L'homme tente de faire que sa temporalité soit asymptotique au Temps. C'est le principe même de la commune mesure d'anticiper un temps commun, qui serait le Temps auquel le temps du sujet devrait être asymptotique. La hâte serait ce temps ne cessant de le talonner parce que son être est une question de temps. Il n'obtient sa position de sujet qu'en tant qu'il est à temps. Comme le montre le dilemme des prisonniers, sa place de sujet est conditionnée par ce talonnage⁷²⁸. La hâte n'est donc pas

⁷²⁶ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.336.

⁷²⁷ Comme le décrit si bien Aragon :

« Ne peux-tu démontant l'horloge autre l'imaginer
Agencer les rouages
Non pour enregistrer le temps qui t'est donné dans son déroulement
Mais le forcer à des chemins que jusqu'ici
Se refuse emprunter ce cheval vicieux

Car si l'homme inventa l'aiguille pour le suivre aussi bien ne peut-il trouver machine à le dompter... » [Aragon, « L'horloge », in *Le Fou d'Elsa*, Paris, coll. « Poésie/Gallimard », éd. Gallimard, 1963, p.225.]

⁷²⁸ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.332.

l'avance ou le retard, mais un débordement permanent⁷²⁹ face au langage qui lui à tout son temps. Cette dernière au moment de conclure se révèle « comme cohérente avec la manifestation de la vérité.⁷³⁰ » Sa cohérence avec cette dernière relève de la nécessité pour la vérité de s'instituer à temps, puisque si le prisonnier « leur laisse [aux autres prisonniers] prendre tant soit peu d'avance, il retombera dans son incertitude du temps d'avant. C'est de sa hâte même que dépend qu'il ne soit pas dans l'erreur.⁷³¹ » Progressivement dans le Séminaire de Lacan la hâte se spécifiera comme une tension propre à toute identification. Etant « cette façon dont l'homme se précipite dans sa ressemblance à l'homme⁷³² », la hâte est aussi bien nécessaire dans l'institution de la vérité permettant que le sujet ait sa place, qu'elle peut engendrer l'erreur. Si bien qu'il dira en 1968 qu'elle « est ce qui laisse justement échapper la vérité.⁷³³ » Lacan, faisant le lien entre le spéculaire dans son article sur le *Stade du miroir* et celui sur *L'agressivité en psychanalyse* pour son auditoire, explique que la temporalité est la clef de compréhension de la lecture de l'agressivité propre à la relation en miroir, affirmant ainsi que la hâte joue un rôle essentiel dans cette agressivité :

« En effet, il n'y a pas que des relations spatiales qui se référencient à l'image spéculaire quand elle commence de s'animer et devient l'autre incarné, il y a aussi un rapport temporel – j'ai hâte de me voir semblable à lui, faute de quoi, où vais-je être?⁷³⁴ »

C'est dire qu'elle est à l'oeuvre dans toute identification. Quatre années plus tard, il établira le rapport avec un troisième texte, celui du Temps

⁷²⁹ Comme le dit plus loin Aragon dans son poème :

« A l'homme il est ce qu'au danseur la corde
De retourner qui n'a miséricorde

Et chaque pas sur le pas fait déborde... » [Aragon, « L'horloge », *op. cit.*, p.227.]

⁷³⁰ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.334.

⁷³¹ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.333.

⁷³² Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert*, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, Paris, 1991, p.426.

⁷³³ Lacan Jacques, *Le Séminaire, L'acte psychanalytique*, inédit, séance du 10 janvier 1968.

⁷³⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VIII, op. cit.*, p.426.

logique, en expliquant que les trois modulations du temps que sont l'instant du regard, le temps pour comprendre et le moment de conclure, sont à l'oeuvre dans toute identification. Il ne sera alors plus question de la hâte au sens général, mais de la dimension logique de la hâte, que serait le moment de conclure :

« Le troisième temps, ou la troisième dimension du temps où il convient que nous voyions là où nous avons à repérer, à donner les coordonnées de notre expérience, c'est celui que j'appelle *le moment de conclure*, qui est le temps logique comme hâte, et qui désigne expressément ceci qui s'incarne dans le mode d'entrée dans son existence qui est celle qui se propose à tout homme autour de ce terme ambigu, puisqu'il n'en a point épuisé le sens et que plus que jamais en ce tournant historique il vit son sens en vacillant, je suis un homme.⁷³⁵ ».

La tension à l'oeuvre dans le moment de conclure ne répond donc plus seulement à une logique temporelle, mais à la liaison du temps et de l'identification. La hâte est alors cette tendance à s'identifier, cause de la tension à l'oeuvre dans le temps logique, dont l'effet collatéral est l'agressivité. Se comprend d'autant mieux alors que quelques années auparavant lorsqu'il parlait du peintre Lacan expliquait que la hâte est cette dimension de projection en avant dans la dialectique identificatoire du signifiant et du parlé.

« C'est là ce par quoi la temporalité originale par où se situe comme distincte cette relation à l'autre est ici, dans la dimension scopique, celle de l'instant terminal. Ce qui dans la dialectique identificatoire du signifiant et du parlé se projettera en avant comme hâte est ici, au contraire, la fin, ce qui, au départ de toute nouvelle intelligence, s'appellera l'instant de voir.⁷³⁶ »

Bien que le scopique soit sur un plan distinct de la hâte, l'instant de voir est pris dans sa dialectique⁷³⁷. La hâte n'étant pas sur le plan scopique, elle est cette projection de la confrontation de la parole au langage qui lui à tout son temps. Elle est tension à s'identifier, et en ce sens, contrairement à l'angoisse, dans la hâte il n'y a pas de rapport au niveau du désir⁷³⁸. Elle est

⁷³⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit, séance du 13 janvier 1965.

⁷³⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XI, op. cit.*, p.130

⁷³⁷ *Ibid*, p.133

⁷³⁸ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VIII, op. cit.*, Séance du 14 juin 1961, pp.423-435.

ce débordement permanent faisant que toute répétition n'est jamais identique mais semblable :

« Cette dimension temporelle du fonctionnement de la chaîne signifiante que j'ai d'abord articulée pour vous comme succession, a pour suite que la scansion introduit un élément de plus que la division de l'interruption modulatoire, elle introduit la hâte que j'ai insérée en tant que hâte logique. C'est un vieux travail *Le temps logique*. Le pas que j'essaye de vous faire franchir a déjà commencé d'être tracé, c'est celui où se noue la discontinuité avec ce qui est l'essence du signifiant, à savoir la différence. Si ce sur quoi nous avons fait pivoter, nous avons ramené sans cesse cette fonction du signifiant, c'est à attirer votre attention sur ceci que, même à répéter le même, le même, d'être répété s'inscrit comme distinct.⁷³⁹ »

La hâte semble désigner la tension propre à l'instant selon Kierkegaard. De cette constitution en tant qu'instant résulte une tension selon ce dernier. Lacan en fait ici une tension à s'inscrire dans la communauté. Ici, il fait un pas en affirmant que c'est de cette tension même qu'une répétition est impossible, se différenciant du *feedback* de Wiener. La hâte est cette temporalité particulière faisant qu'il y a toujours un léger pas de côté dans toute tentative de répétition. Par conséquent, ce qui est mémorisé et tourne ne sera jamais exactement le même. Il créera un effet de réagencement de l'antécédent, qui est un effet de *nachträglich* au sens de Freud, comme le disait Lacan dans son apologue :

« Ce résultat, mémorisé, est à chaque instant prêt à intervenir. Mais l'instant suivant, il peut fort bien n'être plus du tout le même. Il se peut qu'il ait changé de contenu, de signe, de structure. Si une erreur s'introduit au cours de l'expérience, que se passe-t-il? Ce n'est pas ce qui vient après qui est modifié, mais tout ce qui est avant. Nous avons un effet d'après-coup - *nachträglich*, comme Freud l'exprime...⁷⁴⁰ »

Ainsi, la hâte sur laquelle Lacan ne s'attardera jamais réellement, dont il ne dira que quelques mots à travers les différents séminaires, surtout pour parler de sa propre situation face à son auditoire dans son

⁷³⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, L'identification*, inédit, séance du 16 mai 1962.

⁷⁴⁰ Voir supra.

impossibilité à pouvoir leur dire tout ce qu'il aurait souhaité, viendrait révéler le processus à l'oeuvre d'impossibilité de répétition à l'identique entre le *Proton pseudos* et la *nachträglich*. Ainsi, le sens serait à comprendre dans son rapport au temps, comme le démontrait le dilemme des prisonniers c'est le temps logique, fondant le propre de l'homme si bien, qu'il y a ce qui n'arrive pas à temps. Ce qui ne vient pas à temps en raison de la hâte, ne pouvant être pris dans les rets du sens, est suspendu dans une position de non-sens, faisant que les temporalités ne se rencontrent pas, ce n'est pas à temps. De par la répétition, s'introduira en permanence une légère différence, celle qui va de l'identique au semblable, si bien qu'il y aura au cours du temps *nachträglich*, et donc réagencement du *proton pseudos* en trauma. Cette impossibilité de répétition à l'identique qui inscrit une deuxième différence avec le *feedback* de Wiener en révélant la dimension de reprise kierkegaardienne de la lecture de Lacan de ce concept cybernétique.

Par conséquent, la notion de *feedback* de Wiener, qui sera pour Lacan temporalité de sa machine électronique, plus particulièrement des « effets de mémoire », lui permit de rendre compte de la nécessité de la compréhension de la temporalité particulière développée par Freud, trop facilement comprise comme un retour du passé dans le présent. Cela permettant de comprendre que l'histoire du sujet ne pourra jamais se confondre avec une psychogenèse physiologique selon une temporalité chronologique en stade, puisque l'antécédent ne prend sa valeur que par rétroaction. Le trauma échappe au chronologique, puisque le refoulement n'est pas le *proton pseudos* mais bien l'ensemble temporel allant de ce

dernier à la *nachträglich*. Ici la notion de *feedback* offre à Lacan l'occasion de saisir que cela ne serait pas propre à une physiologie ou logique neuronale, mais à une logique des portes, et donc à la logique des signifiants. Cette lecture lui permet de faire le lien avec la notion de reprise de Kierkegaard pour tenter d'être au plus près de la notion de répétition telle que Freud tente de la définir, en tant que répétition du semblable. Il enrichit sa notion de rétroaction de deux points essentiels : celui de la production d'instants, ou de remise en cause du code, et celui de la hâte. Une question reste alors car, chez Freud, la répétition liée au trauma est en rapport avec le déplaisir et, chez Kierkegaard, la reprise liée à l'instant est en rapport avec le vécu, répétition et reprise relèvent donc de l'esthétique. Alors que fait Lacan de cette dimension esthétique de la répétition ? Ne réduirait-il pas le *Proton pseudos* au plan symbolique ? De plus, par sa lecture épistémologique du *feedback* dans la science des places vides, dont la lecture n'est possible qu'à travers la notion de fonction de Frege, ne s'agit-il pas pour Lacan de prendre acte de cette science des places afin d'interroger celle possible du sujet ? Nous avons vu qu'avec Frege, et cela se retrouve dans la cybernétique, le sujet n'est pas dans son énonciation mais dans l'énoncé. Cette recherche épistémologique est une tentative de définir le sujet. L'analyser d'un point de vue épistémologique c'est comprendre la position de sujet possible. N'oublions pas que le séminaire où s'introduit la notion de machine, est celui sur le moi. La question est alors où est cette place de sujet dans cette théorie de la machine ?

C. Le *feedback* à l'aune de la jouissance : le paradigme informationnel

Dans cette lecture du *feedback* en tant que reprise de la nécessité de la répétition, pour quelles raisons le *Caput mortuum* nécessite-t-il une répétition ? Pourquoi ne pourrait-il pas rester inerte ? Pourquoi la chaîne exigerait-elle que l'impossible configuration tente d'advenir ? Comment se joue le dialogue entre la persistance et la suspension, la dimension

machinique et humaine ? Ne se joue-t-il pas, ici, la question de l'organique et du machinique ? Lacan ne retomberait-il pas dans l'opposition de Bergson entre mécanisme et vitalisme dont parlait Wiener ? Comment va-t-il opérer pour se dégager du spectre de la dichotomie corps-esprit ? Adam par exemple affirme qu'il y aurait deux temps dans la compréhension de la notion freudienne de *Wiederholungszwang* chez Lacan, le premier insisterait sur la notion de *Wiederholung* alors que le deuxième, sur celle de *Zwang*. D'après lui, c'est avec le *Séminaire XI*, en posant la *tuché* et l'*automaton* discutée par Aristote dans la *Physique*, que Lacan redonne une place à la notion de *Zwang*, que « la répétition n'est plus causée par l'autonomie du symbolique forçant le sujet à répéter sa venue à l'être. Elle est au contraire due au réel qui oblige l'*automaton* qui détermine le sujet.⁷⁴¹ » Cette proposition d'Adam est une lecture heideggerienne de lecture de Lacan⁷⁴², faisant que le deuxième temps de sa théorie de la répétition serait en contradiction avec le premier, puisqu'en référence à Heidegger ce serait une sorte d'exigence du symbolique de se réaliser lui-même. Jacques-Alain Miller quant à lui note que dans le *Séminaire XVII*, la répétition va prendre une autre tournure sous l'impulsion de la conception de la substance jouissance. Avant 1959 ce qui nécessiterait la répétition ce serait l'insistance du non-réalisé à venir au symbole, après ce serait la jouissance⁷⁴³. Cette différenciation de Miller, en prenant en compte la dimension cybernétique, position que nous proposons, permet de comprendre que ce qui serait une deuxième théorie de la répétition est déjà en germe dans la théorie de la machine. Différencier deux temps dans sa conception de la répétition, c'est retomber dans le problème que Lacan tentait de résoudre en confrontant *L'esquisse d'une psychologie scientifique*

⁷⁴¹ Adam Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard, op. cit.*, p.130.

⁷⁴² Comme nous l'avons vu avec la théorie de la machine il reprend des notions d'Heidegger sur la prédominance du symbolique.

⁷⁴³ Miller Jacques-Alain, « La psychanalyse mise à nu par son célibataire même » (1992), in *Les cahiers de la clinique analytique*, n°3, Bordeaux, 1999, p.11-22.

à l'*Au-delà du principe de plaisir*⁷⁴⁴ lors du second séminaire. C'est ne pas prendre en compte toute la portée de la notion de *Caput mortuum*, qui est ce réel, ce *tychique* qui ne peut prendre place dans la chaîne. Tout cela se résume en deux hypothèses possibles à partir du texte de Lacan. La première, heideggerienne, oblige à différencier deux conceptions de la répétition chez Lacan, une première qui fait d'elle une exigence symbolique, et une autre à partir de 1964, avec le onzième séminaire où la différence entre *automaton* et *tuché* fait d'elle une conséquence de la détermination du sujet et de l'*automaton* par le réel. La deuxième lecture possible, que nous dirions cybernéticienne, renvoie à la théorie de la machine, où la répétition est une conséquence de la suture du réel et du symbolique. Le réel y est un effet même de la logique des signifiants et la répétition un effet de ce dernier. C'est la prise en compte du *Caput mortuum*, affirmant que la répétition est l'effet de l'existence de combinaisons impossibles fondant un réel impossible à dire, qui permet d'échapper à l'interprétation imaginaire faisant du réel une chose immanente et dualiste par rapport au symbolique. Ici, cette notion de *Caput mortuum* est essentielle, puisque ce terme ne désigne pas une abstraction mais une matérialité permettant d'ouvrir sur la dimension de « matière subtile », qu'est le signifiant pour Lacan. Notion de matière subtile, qui trouve un écho dans cette autre substance qu'est la substance jouissante. La machine, pour Lacan, ce n'est pas du symbole au sens idéal, c'est de la matérialité. En effet, comme le dit Adam « cette articulation entre de la répétition et du futur se fonde avec Lacan comme insistance, avec Kierkegaard comme un vouloir de ce qui a été, à venir à nouveau à l'être.⁷⁴⁵ » Or, Kierkegaard avec la reprise, renvoie non pas à la pensée mais à une expérience réelle. Lorsque Constantin Constantius se demande si « une reprise est-elle possible ? Quelle signification a-t-elle ? Une chose

⁷⁴⁴ Nous avons déjà traité ce sujet dans notre deuxième chapitre.

⁷⁴⁵ Adam Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard*, op. cit., p.74.

gagne-t-elle ou perd-elle à être reprise ?⁷⁴⁶ » il ne s'agit pas d'une catégorie théorique. Elle ne se déduit pas. Elle s'éprouve. Le même lorsqu'il se répète devient autre. Lacan reprendra cette erreur de Constantin, en la mettant en lien au manque de rapport sexuel dans le *Séminaire XI*. En disant que la raison en est que dans l'amour il ne s'intéresse qu'à lui-même par l'intermédiaire de sa mémoire⁷⁴⁷. C'est avec l'apport du trait unaire, que Lacan va alors penser cette discordance entre le sujet et l'objet à travers une perte originelle. Perte qu'il avait développée lors du quatrième séminaire sur la relation d'objet. Le trait unaire va alors devenir un trait de jouissance. D'ailleurs, en 1961-62 dans le Séminaire *L'identification*, il pose la question de l'origine corrélée du signifiant et du sujet. Le signifiant fait son apparition dans le réel sous la forme de trait, qui est unicité et distinctivité, au prix de l'effacement de la chose, qui est perte inhérente à l'avènement du signifiant. Le signifiant institue un trou dans le réel. Dans la répétition vient s'intercaler une différence, qui symbolise la distance entre le singulier et l'universel, dans « a est a ». Dans le redoublement, il y a création d'une signification. Si bien que la tautologie n'est jamais réellement une égalité car « ce qui fut, répété, diffère, devenant sujet à redire.⁷⁴⁸ » Il est évident que dans *L'Identification*, la théorie du trait unaire est inspirée de la notion de l'un et de l'unité de Frege. Pour ce dernier, les mathématiques entretiennent une confusion ancestrale sur le sens de l'unité. Le *Einheit* désigne ou bien un élément différencié dans un ensemble, ou bien le nom du nombre un, « un ». Frege résout cette ambiguïté, entre le un comme le premier des nombres entiers et comme l'unité servant à former la suite de la série des nombres entiers, en fondant le concept de « non-identique à soi-même ». Et, Jacques-Alain Miller souligne que dans l'ordre réel le zéro est l'absence car « si du nombre zéro, on construit le concept, il subsume,

⁷⁴⁶ Kierkegaard Søren, *La reprise* (1843), *op. cit.*, p.65.

⁷⁴⁷ Adam Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard*, *op. cit.*, p.93.

⁷⁴⁸ Lacan Jacques, « La logique du fantasme, compte rendu du séminaire 1966-1967 » (1969), in *Autres écrits*, *op. cit.*, p.325.

comme son seul objet le nombre zéro. Le nombre qui l'assigne est donc 1.⁷⁴⁹ » Le zéro est compté pour un. Il est le support de la suite générale des nombres. Le sujet, par rapport à la chaîne, est aussi excès, suturé de cet « objet impossible » qui fait la différence entre le un et l'unité : « excès suturé de cet « objet impossible » qui fait distinguer le 1 comme nom propre d'un nombre, du 1 qui vient à fixer dans un trait le 0 du non-identique à soi, suturé par l'identité-à-soi. » Le 1 désigne ainsi l'ensemble vide. Pareillement, avec chaque trait unaire s'inscrit le vide qui permet de l'inscrire, principe de la théorie des ensembles⁷⁵⁰ puisque « l e sujet se refend d'être à la fois effet de la marque et support de son manque.⁷⁵¹ » Ainsi, ce qui relève du nécessaire dans la répétition est cette place vide qui accompagne l'écriture du trait unaire. Ce que Lacan nomme par le néologisme de « nade », allusion à la monade de Leibniz et à l'espagnol « nada ». C'est cette version de l'Un en tant que manque qui, du fait de ce vide, ce « vide insistant » (dans *Ou pire...*), se répète sans pouvoir se totaliser . La répétition ne se formant alors qu'à partir du trois, le troisième Un, ce Un il le nomme alors le « Un-dire » car c'est par lui que viennent à exister les autres dans la répétition. Les trois uns sont trois traits unaires séquençables. Le premier celui inaugural de la jouissance, qu'une rencontre fondatrice a inscrit. Le deuxième, celui de la réitération de l'expérience besoin-satisfaction inscrivant le second trait unaire, est celui où est visée une répétition du premier. D'être répété il diffère, et surgit le « ratage » de l a répétition. Cette déperdition de la jouissance, c'est ce que Freud définissait dans le désir. Enfin, le troisième, où ce qui se répète désormais, identique à elle-même, c'est la perte elle-même. C'est là en tant qu'il est simplement différence avec le deuxième que se creuse l'écart entre le premier et le deuxième. Ce dernier temps est celui du « Un-dire », même si

⁷⁴⁹ Miller Jacques-Alain, « La suture, éléments de la logique du signifiant », in *Cahiers pour l'analyse*, n°1, « La vérité », janvier-février 1966, p.44.

⁷⁵⁰ Voir Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI*, op. cit., pp.29-104.

⁷⁵¹ Lacan Jacques, « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, compte rendu du séminaire 1964-1965 » (1966), in *Autres écrits, op. cit.*, p.200.

une déperdition exprime l'insistance dès le deuxième temps. Cela se retrouve chez Kierkegaard, et notamment la lecture qu'en donne Recanati, où la seule chose qui se répète n'est rien de substantiel, c'est un point de vide. Dit par Lacan : « C'est par l'objet perdu que la dimension de la jouissance s'introduit dans l'être du sujet, elle s'introduit comme jouissance à récupérer.⁷⁵² » Et « cette jouissance, comme le dit Adam, qui ne se fonde que de son manque est en fin de compte une instance négative, catégorie paradoxale d'une jouissance qui n'existe que comme regret.⁷⁵³ » Se retrouve donc ici, chez Lacan, la discordance entre le sujet et l'objet posé par Kierkegaard dans le ressouvenir, où ce n'est pas l'objet qui est visé mais la relation du sujet à celui-ci. Lacan, en fin lecteur de Kierkegaard, a saisi que ce n'est pas l'objet mais la jouissance qui est visée dans le ressouvenir. Jouissance qui s'inscrit dans une perte par rapport à l'objet, qui n'est pas pour lui-même. Cette inscription de la perte est la marque de la logique de la substance jouissante. La répétition de la machine n'est pas simple exigence syntaxique abstraite à devenir réelle, mais propre à la jouissance. C'est ce qui la différencie de l'ordinateur, différence que poursuit l'opposition de Lacan à la notion d'information, mais en la différenciant cette fois du savoir.

1. La machine et ses appareils : l'ordinateur et la psychanalyse

Il a fallu les épistémologues que sont Papert et Voyat, pour ramener les apories cybernétiques à des dialectiques épistémologiques, et révéler l'actualisation du débat entre structuralisme et formalisme à l'oeuvre dans les machines à résoudre des problèmes⁷⁵⁴. Cette dialectique, l'apport de la

⁷⁵² Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, Paris, éd. du Seuil, 1991, p.55.

⁷⁵³ Adam Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard, op. cit.*, p.182.

⁷⁵⁴ Pour le formalisme c'est l'école logique qui réduit la résolution de problèmes au développement à partir d'axiomes topologiques et logiques pures, et le structuralisme ce serait l'école heuristique qui face à l'hétérogénéité, contrairement aux *a priori*, des méthodes dans les différentes branches de la mathématique, consisterait à fournir à la machine des connaissances ainsi que des méthodes spécifiques (Papert Seymour, Voyat Gilbert, *op. cit.*, pp.114-116).

machine universelle, dans le discours lacanien, la fera ressurgir via l'opposition entre les machines spécifiques et la *machine universelle*. Cela en raison de la nécessité de l'apprentissage pour ce dernier type de machine, puisque pour prétendre à l'universalité cette machine ne peut avoir de schèmes *a priori*, mais doit procéder par association⁷⁵⁵. Se pose alors la question de la modalité de la connaissance pour la machine et pour le sujet. Répondent-elles à une même phénoménologie ? Lacan, quant à lui, déplace la question de la possibilité de penser de la machine du plan ontologique, qu'est l'opposition dialectique entre humain et non-humain du deuxième séminaire, au plan substantialiste dans le vingtième :

« Qu'un ordinateur pense, moi je le veux bien. Mais qu'il sache, qui est-ce qui va le dire ? Car la fondation d'un savoir est que la jouissance de son exercice est la même que celle de son acquisition.⁷⁵⁶ » Autrement dit, Lacan va répondre, à ce que l'on appelle aujourd'hui le *Mind-body problem*, en proposant une autre voie que celle de l'opposition dans la pensée cybernétique entre rationalisme et empirisme. Il va proposer au rationalisme cartésien, une troisième substance à prendre en compte dans le noeud de problématiques épistémologiques relatives à la connaissance, c'est la substance jouissante. Si comme le dit Papert dans son introduction à l'ouvrage de McCulloch *Embodiments of Mind*⁷⁵⁷, dont pour lui une traduction est « la concrétisation de l'esprit⁷⁵⁸ », le philosophe échapperait aux mécanismes psychologiques à l'oeuvre dans toute connaissance partant de lois générales, et le psychologue limité à des situations expérimentales manquerait l'apport de l'analyse de la logique des concepts, alors nous pourrions dire que Lacan apporte à cette question cette dimension essentielle de la fonction de la jouissance. Introduisant par là au sein des

⁷⁵⁵ Papert Seymour, Voyat Gilbert, *op. cit.*, p. 108.

⁷⁵⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX, op. cit.*, p.124.

⁷⁵⁷ McCulloch, *Embodiments of mind*, Massachusetts (Etats-Unis), éd. M.I.T. Press, 1965.

⁷⁵⁸ Voir la traduction française de son introduction par G. Voyat dans *Cybernétique et épistémologie, op. cit.*, pp.133-142.

problématiques, et surtout des positions herméneutiques de l'épistémologie classique (rationnalisme-empirisme, déductivisme-inductionnisme, constructivisme,...), un nouveau facteur permettant de distinguer au sein de la connaissance le savoir de l'information, il déplace le problème par une opposition entre le formalisme de la cybernétique et le structuralisme. Par là s'affirment les deux griefs que Lacan oppose aux développements de la cybernétique. La communication n'est pas la transmission et le savoir n'est pas l'information. Ils nient la dimension de l'inconscient que cette dernière permet pourtant de saisir et qu'il développera. Il se comprend aisément qu'il s'agit ici de racheter le matérialisme et de s'opposer à Wiener, pour qui « l'information est information, elle n'est ni matière ni énergie. Tout matérialisme qui n'admet pas ça ne peut survivre aujourd'hui.⁷⁵⁹ » Lacan ne s'oppose pas explicitement à cette conception de l'information, d'ailleurs il s'en servira pour rompre avec l'énergétisme, mais à son extrapolation à toutes activités humaines, et notamment à toutes formes de connaissance. Sans l'analyse de la machine, la position de Lacan peut sembler paradoxale, voire aporétique, car d'un côté il s'oppose au matérialisme classique, compris comme mécanismes, et d'un autre il s'oppose à un « idéalisme » qui consisterait à ne pas penser le langage comme de la matière. En fait, la théorie de la machine permet de comprendre que Lacan réfute la prédominance de la loi de cause à effet, c'est la dimension mécaniste du matérialisme, mais pour autant reste matérialiste en s'opposant à l'idéalisme du langage. Comme le dit Günther à propos de la cybernétique « la théorie de l'information prend en compte deux transcendances inverses : la transcendence objective des choses matérielles et l'introspection subjective de l'autoconscience.⁷⁶⁰ » Lacan s'oppose à « l'introspection

⁷⁵⁹ Cité par Günther Gotthard [Wiener Norbert, *Cybernetics or Control and Communication in The Animal and The Machine*, op. cit., p.155.] et traduit par Françoise Parrot et Engelbert Kronthaler, in Günther Gotthard, *La conscience des machines. Une métaphysique de la cybernétique suivi de « Cognition et volition »*, Paris, coll. Ouverture philosophique, éd. L'Harmattan, 2008, trad. (allemand) F. Parrot et E. Kronthaler, p. 63.

⁷⁶⁰ *Ibid*, p.64

subjective », notamment en raison du stade du miroir, dont l'identification est démontrée dans sa dimension temporelle puisque les machines ne peuvent pas se compter elle-même, comme il le disait dans le deuxième séminaire. Pour lui, cette introspection, même s'il ne le dit pas en ces termes, ne permet pas de saisir que ces machines sont temporelles, qu'elles renvoient à la science des places.

Subséquent, la conception lacanienne de rétroaction ne recoupe pas exactement celle du *feedback*, et c'est le schisme ouvert entre l'appareil et la machine dans le second séminaire, et entériné dans le vingtième, qui explicitera la dichotomie herméneutique de la psychanalyse des pratiques et théories fondées sur le paradigme informationnel. La machine cybernéticienne ne se réduit pas au paradigme informationnel pour Lacan. Ce serait plaquer le savoir sur l'information, et réduire le symbolique à un plan désintrié des autres, totalement immatériel et introspectant. En effet, l'inconscient est chose de savoir et non d'information, si bien que l'ordinateur n'est pas la machine. Ainsi, dans le vingtième séminaire⁷⁶¹ la notion de machine est articulée au langage sous l'angle du savoir, faisant apparaître la distinction entre elle et l'ordinateur. Laissant entendre que l'ordinateur n'est qu'une tentative de réification de la machine cybernéticienne. Problème de délimitation de la machine à un appareil, déjà à l'œuvre dans les articles de Turing, où l'impossibilité de la réalisation de la première est évidente. Le concept de « machine universelle⁷⁶² » posé dans l'article de 1936, qu'il appelle aussi machine de papier est alors constituée de trois éléments : un ruban, une tête et une table. Le ruban infini permet ainsi de faire des calculs à l'infini, or dans la réalité les ordinateurs fabriqués à partir de ce modèle n'ont pas de ruban infini⁷⁶³. En

⁷⁶¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX, op. cit.*, 1975.

⁷⁶² Turing Alan, « Théorie des nombres calculables, suivie d'une application au problème de la décision », in *La machine de Turing, op. cit.*, pp.49-104.

⁷⁶³ Lassègue Jean, « Le test de Turing et l'énigme de la différence des sexes (Pour un dialogue entre cognitivisme et psychanalyse) », in Didier Anzieu (dir.), *Les contenants de pensée*, Paris, collection Inconscient et culture, édition Dunod, 2003.

cela l'ordinateur n'est pas la « machine universelle », et pour Lacan, comme pour Turing, l'ordinateur n'est pas la machine mais un semblant qui ne rend pas compte du coût du savoir, en ce sens, qu'il a une double valeur. Un coût propre à son acquisition, « de ce qu'il faille y mettre de sa peau⁷⁶⁴ », et une jouissance propre à son exercice puisque « là, dans le jouir, la conquête de ce savoir se renouvelle chaque fois qu'il est exercé, le pouvoir qu'il donne restant toujours tourné vers sa jouissance.⁷⁶⁵ » Cette répétition d'une jouissance toujours double, se divisant en une jouissance de la tension vers la première jouissance et jouissance de la répétition même, c'est la rétroaction en tant que reprise kierkegaardienne, différencie la machine qui a pour support le langage et celle qui a l'ordinateur. Distinction s'appuyant sur la différence entre la machine et son support (confère le *Séminaire II*), et désavouant le semblant de machine qu'est l'ordinateur. Il n'en est qu'un type particulier et non plus la référence, comme nous aurions pu le penser dans la confusion entre machine cybernétique et ordinateur. De la machine, l'ordinateur n'en a que l'air comme le dit Lacan : « Bien sûr qu'il y a des choses qui courent et qui ont tout à fait l'air de marcher comme des petites machines – on appelle ça des ordinateurs.⁷⁶⁶ » S'ils sont des semblants de machine, c'est en ce qu'ils ne jouissent pas, et ignorent la jouissance consubstantielle à l'exercice du savoir. Cette jouissance qui est le troisième terme permettant de différencier le savoir de l'information, et par opposition le savoir ne possède donc pas la propriété d'importation et d'exportation spécifique à l'information.

« Il n'y a qu'à regarder, pour voir que, partout où on ne les retrouve pas, ces savoirs, se les être fait entrer dans la peau par de dures expériences, ça retombe sec. Ça ne s'importe, ni ne s'exporte. Il n'y a pas d'information qui tienne, sinon de la mesure d'un formé à l'usage.⁷⁶⁷ »

⁷⁶⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre XX, op. cit.*, p.123.

⁷⁶⁵ *Ibid*, p.124.

⁷⁶⁶ *Ibid*.

⁷⁶⁷ *Ibid*.

Le savoir a à voir avec la jouissance, la machine est chose de jouissance contrairement à l'ordinateur, par la question du savoir apparaît au grand jour le lien inaliénable entre la machine et la substance jouissante.

2. La machine vers une heuristique de l'épistémologie

Cette différence entre l'information et le savoir a d'essentiel de séparer l'information de l'inconscient, et donc rapproche le savoir de ce dernier. En effet, comme l'explique Lacan « *l'inconscient, c'est que l'être, en parlant, jouisse, et, j'ajoute, ne veuille rien en savoir du tout.*⁷⁶⁸ » Si bien que la jouissance de laquelle l'être parlant, le parle-être, ne veut rien savoir est celle constitutive de l'inconscient, qui est liée à la machine. Et le sujet à une pente à faire du savoir de l'information en ne voulant rien savoir de cette jouissance qui lui est propre. L'information est le moyen de ne pas avoir affaire à l'inconscient en déniait la relation du savoir à la jouissance. Etrangement pour Lacan, ce n'est pas l'information qui se donne pour du savoir mais l'inverse. C'est le propre du savoir d'être un semblant d'information. Comme le démontre la relation entre la parole et l'écriture, puisque le savoir tente toujours d'être de l'écrit, du transmissible. Nous comprenons alors que pour Lacan, le paradigme informationnel est un fourvoiement dans l'impasse propre au sujet et immanente au savoir. Cela concorde avec l'analyse de Serge Cottet, pour qui deux conceptions du réel surgissent de la recherche freudienne « de l'Autre scène », le transfert comme unique réalité et le transfert comme efficacité procédant du signifiant⁷⁶⁹. Et de Lacan, il peut opiner, de par cette efficacité, que « si il a une épistémologie freudienne, elle s'oriente vers le principe selon lequel les effets de vérité produits par l'interprétation sont homogènes à la théorie elle-même⁷⁷⁰. » Ce principe épistémologique du mythe permet une permutation mythique, si bien que la théorie de la machine renverse

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ Cottet Serge, « IX. La fouille freudienne et le désir de l'archéologue », in *Freud et le désir du psychanalyste*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1996, pp.105-111.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, p.107.

l'exégèse épistémologique, puisque toute discipline n'est pas déterminée par une grille des possibles qu'est une *épistémê*, mais par son point irréductible d'impossibilité, le *caput mortuum* des agencements symboliques de sa discursivité. D'autant plus, qu'il n'y a pas de métalangage. C'est aménager la part du désir en affirmant qu'une discipline n'est pas une extension progressive à partir d'un anté-prédicatif, mais une sempiternelle répétition condamnée au ratage de l'élimination du *caput mortuum*. Pour cette raison, le mythe c'est « la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure.⁷⁷¹ » La machine conceptualisant l'homogénéité entre « vérité et réalité psychique⁷⁷² ». Vérité qui est, de par le *caput mortuum* du signifiant, pas toute, seulement « mi-dire ». Avec le passage de l'appareil à la machine de Freud relevée par Lacan ce n'est plus seulement « la vérité [qui] est définie comme la limite de ce que l'appareil psychique peut tolérer », mais la machine qui est un fonctionnement sur un sur-plus. Il y a un reste à la vérité. De ce reste « on ne peut donc pas dissocier la vérité de la fiction⁷⁷³ ».

De plus, reprenant Anzieu, Lacan va donner sa lecture de la différence entre l'homme et l'automate dans *Le discours de la méthode* de Descartes. Descartes affirme que la machine se fourvoiera dans son simulacre, cela en faisant défaut car ses paroles il n'est pas possible qu' « elle les arrange diversement », « pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence⁷⁷⁴ ». Ce que Lacan traduit par « les deux termes de substitution combinatoire du signifiant et de transsubjectivité fondamentale du signifié⁷⁷⁵ », où il caractérise « mot et parole dans le langage. » Anzieu préjuge de l'harmonie de la parole et de la pensée pour Lacan, alors que ce dernier tente justement de l'interroger. Ici, se joue l'enjeu même du courant

⁷⁷¹ Lacan Jacques, *Télévision*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1974, p.51.

⁷⁷² Cottet Serge, *op. cit.*, p.107.

⁷⁷³ *Ibid.*

⁷⁷⁴ Descartes René, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), in *Oeuvres complètes*, t.III, Paris, coll. Telgallimard, éd. Gallimard, réédition de 2009, p.119

⁷⁷⁵ Lacan Jacques, « Discours de Rome », in *Autres écrits*, *op. cit.*, p.158.

artistique surréaliste, qui remet en question la notion d'automatisme :

« Le surréalisme en effet prend bien sa place dans une série d'émergences dont l'empreinte commune donne sa marque à notre époque : celle d'un dévoilement des relations de l'homme à l'ordre symbolique.⁷⁷⁶ »

Riche des textes freudiens, les surréalistes ne cessèrent d'explorer l'émiettement de « l'individualisme humaniste⁷⁷⁷ », saisissant le rôle chez Freud de la machine comme achèvement des conséquences de la tombée de la prétendue « autonomie conscience de soi⁷⁷⁸ ».

« Si l'autonomie de la conscience de soi était déjà condamnée par l'achèvement du discours sur le Savoir dans Hegel, ce fut l'honneur de Freud d'avoir profilé au berceau de ce siècle la figure et l'ombre, sur le nouvel individu, de la puissance contraire. Empire du langage, il commande dans l'avènement historique du discours de l'auto-accusation avant de promettre, aux murmures d'oracle de la machine à calculer.⁷⁷⁹ »

Alors, Lacan affirme, lui-même, qu'il vaut mieux chercher les ascendances de son discours dans le surréalisme que dans la philosophie idéaliste. Il dit même que sa position se différencie de celle d'un Wittgenstein ou Heidegger, par la prise en compte du temps dans les rapports de l'être et du langage. Nous comprenons alors que la prise en compte de la dimension du langage dans les rapports entre l'être et le langage, permettait déjà à Lacan de penser une autre possibilité que la dichotomie entre substance pensante et étendue, qu'il nommera plus tard, comme nous l'avons vu, substance jouissante. Ici, le rapport à la vérité est toujours un rapport à la jouissance, puisque le savoir « ça se jouit ». La psychanalyse n'est donc pas une science des places vides. Elle n'institue pas car elle n'institue pas le savoir en information. Elle n'escamote pas sa jouissance.

Conséquemment, Lacan, par sa lecture kierkegaardienne de la notion de *feedback*, fondant la rétroaction, introduit la notion de substance jouissante lui permettant de s'opposer, au développement de la

⁷⁷⁶ *Ibid*, p.159.

⁷⁷⁷ *Ibid*.

⁷⁷⁸ *Ibid*.

⁷⁷⁹ *Ibid*.

cybernétique comme une science de l'information et à la réduction de la machine à l'informatique, soit à du traitement automatique de l'information. La temporalité de la machine ouvre à une autre épistémologie possible de cette notion, prenant en compte la substance jouissante en ne dissociant pas vérité et fiction. De la dichotomie savoir-information et de la double dimension du temps d'être une durée (nous renvoyons au principe de la durée de changer de nature en se divisant) ainsi qu'une rétroaction, nous pourrions dire double sens du temps à la fois progressif (au S2 suit un S3, c'est la série progressive à l'infini) et rétroactif (au S2 vient correspondre un avant le S1 c'est la série régressive à l'infini), Lacan peut penser que, contrairement au *feedback*, la rétroaction permet une modification du code par le message. Si bien que toute machine est constitutive de fonctions distribuant des places vides, où des rencontres possibles de deux temporalités (celle de la dénotation et du sens de Frege). Cette temporalité de la machine fonde la logique du signifiant.

La question est alors, celle de la place du sujet dans cette machine. Comment Lacan peut-il penser un sujet répondant, à la temporalité de la machine qu'est la rétroaction, et à la triade substance pensante, substance jouissante et substance étendue ? En quoi la science des places vides permet-elle de penser un sujet ? Comment lier un sujet de pure représentativité dans la cybernétique, avec un sujet comme affectation par la substance jouissante ? Quelle notion de l'automatique, la naissance du paradigme informationnel va-t-elle engendrer ? Lacan ne va-t-il pas, par cette introduction de la question de la jouissance, dénoncé le fourvoiement de l'informatique dans une notion de l'automatique impropre à la cybernétique ? Qu'est-ce que l'automatique, quand une répétition en tant que purement identique, est impossible ?

« On ne naît pas homme, on le devient. »
Erasmus, *Oeuvres choisies, Le livre de poche*, 1991.

IV. De *humani fabrica*, le devenir humain

En raison de la conceptualisation temporelle du psychisme qu'il introduit dans *L'Esquisse d'une psychologie scientifique*, Freud aboutit à une définition de la conscience dont la ressemblance avec la notion contemporaine de *mémoire vive* est troublante, révélant sans doute le rapport à la cybernétique que Lacan a pu pressentir :

« Le système Cs se spécifierait donc en ceci qu'en lui, à la différence de ce qui se passe dans tous les autres systèmes psychiques, le processus d'excitation ne laisse pas derrière lui une modification durable des éléments du système mais se dissipe pour ainsi dire dans le phénomène de devenir conscient.⁷⁸⁰ »

Ce critère de la persistance des informations, en germe dans la conception freudienne des barrières de contact pour différencier le système

⁷⁸⁰ Freud Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », *op. cit.*, p.67.

conscient des autres, nous renvoie à l'opposition contemporaine entre *mémoire centrale* et *mémoire externe*⁷⁸¹. Si Lacan ne développera pas ce rapprochement, pourtant il remarquera la peine qu'a Freud à situer le sujet dans son modèle. Il est en-dehors de la modélisation, comme dans le modèle de Turing. Avec la remarque de Jean-Pierre Dupuy sur le rapprochement entre le structuralisme et la cybernétique, apparaît ce qui pourrait intéresser Lacan dans toutes ces conceptions. C'est ce que Dupuy nomme « une philosophie de l'esprit sans sujet⁷⁸² ».

« Kantisme, oui, mais sans sujet transcendantal, disait Paul Ricoeur à propos du structuralisme de Claude Lévi-Strauss. La formule s'applique à merveille à la cybernétique. Pas plus que le « Système symbolique physique » de Newell et Simon, le réseau neuronal de McCulloch et Pitts, n'est, ni ne prétend être, un modèle du sujet. De l'esprit (au sens de *mind*), oui, du sujet, non. Un esprit sans sujet, voilà peut-être l'apport le plus significatif de la cybernétique à la philosophie.⁷⁸³ »

Lacan trouvera des liens évidents entre un kantisme sans sujet transcendantal, une philosophie sans sujet et une psychanalyse où le sujet est ailleurs que dans la conscience. Avec Aristote il ouvrira un dialogue entre le sujet, en tant que prédicat de la cybernétique, et le sujet, en tant que lieu d'affectation de la jouissance. Ce lien est pour lui d'autant plus évident que la notion d'automatisme, qui ouvre aux divers conceptions des machines cybernétiques, remet au goût du jour la notion aristotélicienne d'*automaton* :

« Il ne serait pas moins curieux de constater comment les valeurs ici

⁷⁸¹ Du point de vue fonctionnel, la mémoire centrale contient des informations représentant les données, les résultats et les instructions d'un programme en cours d'exécution. Il y a la RAM (*random access memory*) qui est une mémoire où l'on peut aussi bien trouver une information donnée à un endroit donnée que modifier les informations dans une zone donnée, et la ROM (*read only memory*) qui est une mémoire à accès aléatoire non modifiable, on peut seulement y trouver des informations. Cette dernière contient les informations nécessaires au fonctionnement du système. La mémoire externe, est une mémoire auxiliaire, c'est un dispositif périphérique (le disque dur) stockant les informations lorsqu'elles ne sont pas utilisées dans l'exécution d'un processus. Elle permet un archivage. Il y a ainsi transfert d'une mémoire à l'autre. Pour qu'un processus soit réalisé ses informations sont transférés dans la mémoire centrale où il y aura exécution.

⁷⁸²

Jean-Pierre Dupuy, *Aux origines des sciences cognitives*, op. cit.

⁷⁸³ *Ibid*, p.112.

masquées oblitérent la notion d'automatisme dans l'anthropologie médicale et la psychologie préfreudienne, ceci au regard de son emploi dans Aristote, bien plus ouvert à tout ce que lui restitue déjà la révolution contemporaine des machines.⁷⁸⁴ »

Dans ce passage, Lacan prend partie contre l'opposition chez ses contemporains entre conscient et inconscient faisant de l'inconscient tout ce qui est non-conscient. Il défend l'apport de la conception des machines cybernétiques pour comprendre la spécificité de l'inconscient par rapport au non-conscient, parce qu'elle reprend l'automatisme au sens aristotélicien, contrairement à ses contemporains faisant de l'automatisme un instinct. Pour Lacan, c'est donc Aristote qui ouvre au problème de la place du sujet. Il permet d'interroger dans la confusion de l'inconscient avec l'instinct, l'absence de place pour le sujet dans les mécanismes du corps. Cette confusion entre l'inconscient et le non-conscient, réduit l'automatisme à une répétition à l'identique, à comprendre la répétition à travers le même. En ce sens, non seulement il n'y aurait qu'une sorte de répétition, celle de l'identité, mais en plus l'automatique se réduirait à la répétition.

A. La τύχη et l'αὐτόματον aristotéliciennes

Une certaine mode voudrait que l'on lise le « tychique » et l'automatique chez Lacan, comme l'opposition entre ce qui serait de l'ordre de l'automatisme au sens moderne, et le « tychique » comme ce qui n'en serait pas. Cette lecture contemporaine falsifie l'exégèse lacanienne des textes du Stagirite, en réduisant sa finesse à une peau de chagrin par le fourvoiement dans une interprétation anachronique, fondée sur une incompréhension de la genèse même de la notion d'automatisme dans la cybernétique. La chose est bien plus complexe. Lacan se réclamant d'un retour à la notion d'automatisme au sens d'Aristote, il tente de montrer à quel point ces notions d'automatisme de la cybernétique y renvoient.

Il introduit les notions aristotéliciennes de *tuchê*, *τύχη*, et d'*automaton*, *αὐτόματον*, traditionnellement traduit par « fortune » et « hasard », dans le

⁷⁸⁴ Lacan Jacques, *Écrits*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1966, p.442-443.

onzième Séminaire à partir du commentaire des chapitres IV, V du livre B de *La Physique* :

« Ce que j'articulerai la prochaine fois vous montrera comment nous approprier à ce propos les admirables quatrième et cinquième chapitres de *La Physique* d'Aristote. Celui-ci tourne et manipule deux termes qui sont absolument résistants à sa théorie, la plus élaborée pourtant qui ait jamais été faite de la fonction de la cause – deux termes que l'on traduit improprement par le hasard et la fortune. Il s'agira donc de réviser le rapport qu'Aristote établit entre l'*automaton* – et nous savons, au point où nous en sommes de la mathématique moderne, que c'est le réseau des signifiants – et ce qu'il désigne comme la *tuché* [τύχη]- qui est pour nous la rencontre du réel.⁷⁸⁵ »

Si Lacan constate la résistance de ces deux termes à la fonction de la cause, pourtant il les réinterprétera en « préservant le cadre aristotélien de cette reformulation⁷⁸⁶ ». Il en donne directement les définitions en termes lacaniens : l'*αὐτόματον* est le réseau des signifiants et la *τύχη* la rencontre du réel. L'*automaton*, *αὐτόματον*, n'est donc pas l'automatique. Il s'agit de savoir en quoi le réseau des signifiants est *automaton*. Comment Lacan à partir de l'usage qu'Aristote fait de ces termes en arrive-t-il à ces définitions ? En quoi remettent-ils en question la théorie des causes d'Aristote ? En choisissant de ne pas traduire ces deux termes par fortune et hasard, il tente de montrer combien ils ne s'accordent pas avec la théorie des causes d'Aristote. En effet, le Stagirite différenciant les « causes par soi » des « causes accidentelles », posera les termes de *τύχη* et *αὐτόματον* comme les causes accidentelles, et cela à partir d'une critique de l'usage du sens commun de ces termes. Pour lui, le vivant contrairement au ciel ressort de la *τύχη*, de la contingence. Ainsi, « elle n'est pas seulement une cause par accident, elle survient dans les choses les plus susceptibles de choix et orientées vers quelques fins.⁷⁸⁷ » Selon Pierre-Christophe Cathelineau la *τύχη* et la pensée sont la même chose, puisque « l'homme y rencontre quelque chose qui aurait pu être l'objet d'un choix délibéré et qui

⁷⁸⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XI, op. cit.*, pp. 61-62.

⁷⁸⁶ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.291.

⁷⁸⁷ *Ibid*, p.299.

ne l'a pas été, parce qu'il lui semble que cette rencontre n'a qu'une cause accidentelle.⁷⁸⁸ » Ici c'est la notion de jugement délibéré qui est à l'oeuvre, puisque le sujet pose que le résultat de l'action pourrait être celui d'une cause, mais non délibérée. Lacan va alors déplacer « la question de la cause finale de la rencontre du plan de la délibération vers celui de l'inconscient.⁷⁸⁹ » D'après Cathelineau, cela est en accord avec Aristote, puisque ce dernier soutenait que la *τύχη* est identique à la pensée. Lacan préfère donc la traduire par « rencontre », afin de mettre en avant cette pensée qui aurait pu avoir lieu mais qui n'a pas eu lieu. Elle relève, comme le note Jacques-Alain Miller, de la « surprise »⁷⁹⁰. Elle est susceptible d'indiquer la cause finale, et est identifiée comme à l'origine de ce qui paraît être une rencontre fortuite. Pour Cathelineau, le réel est toujours derrière l'*αὐτόματον*. La *τύχη* pour Aristote n'est qu'un cas particulier d'*αὐτόματον* puisqu'il ne s'applique pas seulement aux êtres capable de choix. La différence est l'attribution ou non d'une pensée délibérante : les êtres qui ont une pensée délibérante, pensent que leur rencontre est due à l'*αὐτόματον* car elles correspondent à la réalisation de fins que leur pensée aurait pu choisir. Ceux qui n'en ont pas ont des mouvements aboutissant à des résultats dont le sens est interprété *a posteriori* comme adéquat à une pensée délibérante. L'*αὐτόματον* formé de *auto* « par soi-même » et *μάτην* « en vain », Aristote, qui critique l'usage du sens commun, reprend la littéralité du terme : est vain le fait que se réalise la fin d'une autre cause que celle visée par la cause délibérée. Aristote souligne que cette cause n'est pas délibérée car elle n'a pas été voulue. L'aboutissement de l'action est alors vain puisque si le résultat escompté ne se produit pas, c'est que l'effort a été vain. Ici, c'est la notion de cause finale, et sa réintroduction

⁷⁸⁸ *Ibid.*

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p.300.

⁷⁹⁰ Miller Jacques-Alain, « L'expérience analytique et ses effets », séance du 2 février 2011 du Séminaire « L'être et l'un », Séminaire d'orientation lacanienne, mais aussi dans celui du 17 novembre 1999, « Les us du laps », consultable sur <http://www.causefreudienne.net/index.php/etudier/le-cours-de-jacques-alain-miller/la-seance-analytique-dans-les-us-du-laps> .

dans la *τύχη* qui fait la singularité de l'analyse d'Aristote : elle est vaine seulement pour un sujet délibérant. C'est « le vain-par-soi-même⁷⁹¹ ». Aristote ici, par exemple, parle des monstres qui seraient un ratage par rapport à l'espèce. Par rapport à la cause finale le résultat peut être vain bien qu'heureux⁷⁹². Comme nous l'avons vu, Lacan définit l'*αὐτόματον*, dans le *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, comme « le réseau des signifiants ». Si pour Aristote le sujet juge que l'action de la réalisation d'une cause non délibérée est vaine, Lacan va proposer qu'elle soit jugée insensée par le sujet. Pour lui, c'est donc le réseau des signifiants du sujet qui motive le jugement sur le caractère vain, insensé de la réalisation de la cause non voulue. Le sujet interpréterait selon l'automatisme de ces signifiants s'imposant à lui comme une contrainte. Ce serait l'automatisme des signifiants. La *τύχη* concerne le réel sur lequel vont venir buter les actions du sujet, et l'*αὐτόματον* le réseau des signifiants qui entraîne le sujet dans la voie de cette rencontre. Est ici à l'oeuvre la science des places vides, puisqu'il est question du pas de côté entre ce qui devrait être à une place et ce qui y est. Le « tychique » c'est en quelque sorte ce qui vient à la place en tant qu'argument possible de la fonction, mais qui en même temps n'est pas celui attendu. Nous comprenons que l'automatique n'est pas pour Lacan une répétition à l'identique, il sépare ici la mêmété de l'automatique. En effet, ce n'est pas le résultat qui est identique dans l'*αὐτόματον*, mais l'impossibilité pour le sujet de poser un autre jugement que celui de la vanité du résultat. Ce n'est pas que quelque chose reviendrait, apparaîtrait à l'identique d'une chose passée mais qu'il y a persistance d'un jugement. Autrement dit, il ne peut pas ne pas différencier une fin, soit une cause *télos*, en tant que visée, et une autre comme vaine, en ce sens qu'elle ne répondrait pas au *télos* de la première.

⁷⁹¹ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique*, coll. Le discours psychanalytique, *op. cit.*, p.302.

⁷⁹² Lacan va s'attacher à montrer que si le non-délibéré est non-voulu, il n'est pas pour autant non-désiré. Non-voulu sur le plan conscient n'est pas non-désiré sur le plan inconscient.

L'automatisme c'est la finalité d'une autre cause. Ainsi, pour Lacan une répétition à l'identique n'est pas automatique, l'automatisme est le fait qu'un résultat s'impose répondant à la finalité d'une autre cause que celle visée. D'ailleurs, le terme d'informatique, contraction d'information et automatique, ne peut donc être qu'impropre à désigner la machine pour Lacan, puisqu'il ne s'agit pas pour lui d'informations et d'automatique mais de savoir et d'*αὐτόματον*. Nous retrouvons ici la leçon du déterminisme développé par Freud, dans *La psychopathologie de la vie quotidienne*, où c'était la visée d'une fin qui semblait rendre un événement fortuit bien qu'heureux. C'est parce que le sujet désirait trouver de l'argent, qu'il était assez attentif à son environnement pour tomber sur un billet ou une pièce. Nous comprenons que se joue, ici, pour Lacan, la différence entre l'automatique au sens moderne, la répétition à l'identique, et l'*αὐτόματον* au sens d'Aristote, la première renvoyant au non-conscient et la deuxième à l'inconscient. Tout l'enjeu de Lacan est alors d'expliquer en quoi la cybernétique, avec la « rétroaction », répond à l'*αὐτόματον*. Ce rapprochement est d'une très grande justesse car, comme le montre Wiener, ce serait confondre l'oscillation et le *feedback*⁷⁹³. Dans l'automatique ce n'est pas la répétition du résultat qui est en jeu mais la signification, le sens qui lui est attribué de par la nécessité pour l'individu de hiérarchiser une cause délibérée d'une non-intentionnelle. Le *feedback* de même vient poser ce jugement sur le résultat de ce qui doit ou non sortir, c'est donc en quelque sorte la rétroaction qui est toujours la même. Pour reprendre un terme de Lacan c'est elle qui persiste. C'est une machine persistante.

De plus, nous avons vu que Lacan proposait de traduire la *Wiederholungszwang* par « automatisme de répétition » et non par « compulsions de répétition ». Comme nous l'avons vu certains commentateurs de Lacan font l'hypothèse que c'est une rupture avec la dimension du corps, parce qu'il n'est plus question de compulsions. La

⁷⁹³ Wiener Norbert, « Chap. I : Newtonian and bergsonian time », in *Cybernetic : or control and communication in the animal and machine* (1961), *op. cit.*

machine permettait alors, justement, de saisir cette automatisme de répétition. Ici, la différenciation de l'automatisme de la répétition permet de signifier qu'il ne s'agit pas d'une expression redondante, de même que l'automatisme n'est pas une rupture avec la dimension du corps de la *Wiederholungszwang*, puisque un retour à la notion aristotélicienne permet d'ouvrir sur la dimension de jouissance de l'*αὐτόματον*, en comprenant le rôle particulier de la notion spécifique de sujet qui est ici à l'oeuvre. Un déplacement, par rapport à la notion freudienne de plaisir et aristotélicienne de jouissance, est alors nécessaire pour comprendre en quoi la machine est en rapport à la jouissance et non au plaisir, afin de comprendre la pulsion de mort.

B. Rupture avec la notion de plaisir de Fechner par la lecture d'Aristote

Lacan va rompre avec la notion de plaisir de Fechner utilisée par Freud, opérant ainsi un déplacement du modèle de la machine de l'ontologie du plaisir à la phénoménologie de la jouissance. Il fondera sa notion de jouissance par une exégèse de *L'esquisse d'une psychologie scientifique*, à travers une herméneutique des conceptions aristotéliciennes y étant à l'oeuvre. En effet, Lacan sera sans doute le premier à percevoir l'influence aristotélicienne dans la pensée freudienne. Pour cette raison sa lecture d'Aristote et de Freud ne cesseront de se faire échos, lui permettant d'aller au-delà d'une lecture factuelle du principe de plaisir pour comprendre l'influence aristotélicienne sur la pensée freudienne, et plus particulièrement sur la conception de la jouissance y étant à l'oeuvre sans jamais être explicitée. Ainsi, Pierre-Christophe Cathelineau montre que le principe de réalité dans *L'Esquisse* est une transposition de la tempérance aristotélicienne. Ce texte serait ainsi une réponse au *de Anima* abordé dans le *Die Psychologie des Aristoteles* de Brentano. Freud ayant attentivement suivi les cours de Brentano sur le *de Anima* d'Aristote, *L'Esquisse d'une psychologie scientifique* serait, comme l'explique Cathelineau, un moyen

de s'éloigner de la psychologie aristotélicienne. Pour lui, « la thèse de Freud dans *L'Esquisse*, infléchit la théorie aristotélicienne du jugement. Il en propose la genèse organique. Il en applique la terminologie logique au substrat neuronal.⁷⁹⁴ » Si Brentano reste dans une interprétation intellectualiste de la tempérance aristotélicienne, au contraire Freud « refuse de considérer le jugement comme un fait intellectuel originaire⁷⁹⁵ », en interrogeant la concordance possible pour la conscience entre « perception » et « désir ». Ce serait la non concordance entre les deux instances qui ferait naître le jugement, et le

« juger procède donc de l'expérience biologique et confère à ce qui n'est au départ qu'un noyau neuronal a, la Chose, une certaine capacité à retrouver dans la composante neuronale b perdue, le prédicat [la chose (a) est bonne (b)], ce vécu de satisfaction dont elle garde la trace en a, au titre de souvenir.

Il s'agit donc bien d'un approfondissement métapsychologique du *de Anima*, mais qui rompt en ce sens avec la problématique aristotélicienne.⁷⁹⁶ »

Et pour cette raison Lacan fait de *L'Esquisse d'une psychologie scientifique* un texte princeps de la psychanalyse au fondement du texte sur la *Verneinung* de 1925, et comme nous l'explique Cathelineau, Lacan en saisit l'enjeu pour l'histoire de la pensée. Nous pourrions même dire plus particulièrement pour la philosophie de l'intentionnalité, puisque Brentano, d'après Husserl même, est au cœur de l'élaboration husserlienne de la théorie de l'intentionnalité. Ici, dans les écarts entre la lecture d'Aristote par Freud et par Brentano, peuvent se saisir les divergences de conception de l'intentionnalité entre Freud et Husserl. Alors que dans le *de Anima* l'approche quantitative de la relation au réel, dans la fonction nutritive, montre que le passage de la quantité à la qualité vient de la sensibilité des animaux, ce passage est plus problématique chez Freud. Comme nous l'explique Cathelineau, la modélisation du psychisme, sous l'égide du

⁷⁹⁴ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.43.

⁷⁹⁵ *Ibid*, p.44.

⁷⁹⁶ *Ibid*, p.49.

principe de plaisir chez Freud, ne peut être réduite à une simple reprise de la notion fechnerienne, puisque déjà dans les commentaires de Brentano du *μεσότης*, qui est pour Aristote la faculté sensitive qui peut être affectée par l'excès venant du réel, devenant ainsi une menace pour le psychisme, nous retrouvons cette conception homéostatique du principe de plaisir. Ainsi, Freud reprend en le complexifiant le *de Anima* d'Aristote, dans lequel déjà ces quantités étaient filtrées sous forme d'images de souvenirs, elles-mêmes investies par le désir. D'ailleurs Brentano commentant ce texte affirme que

« Le sentir dans le sens propre n'est pas l'unique opération de la partie sensitive grâce à laquelle elle a part à des formes étrangères, car sans perception sensible nous avons représenté – *vorgestellt* – aussi en nous des formes sensibles. On les appelle phantasmes – *Phantasmen* – et la capacité d'avoir des phantasmes – *Phantasie*.⁷⁹⁷ »

Nous dirons donc que Freud interroge le texte aristotélicien en se demandant en quoi le psychisme va investir de désir telle ou telle image de souvenir de la perception. Si Aristote affirme que phantasmes et sensations sont la même chose. Pour lui, il n'est pas possible de distinguer les phantasmes représentés en soi et pour soi des images qui se forment en nous pendant les perceptions sensibles. C'est que comme le dit Brentano, pour Aristote c'est seulement la présence de l'objet qui les différencie. La sensation est un rapport à un objet présent, alors que le phantasme en est un aux sensations antérieures. La sensation continue à résonner dans les organes des sens, et l'organe peut restituer la sensation en d'autres circonstances sous la forme du phantasme. Si, pour Aristote, le désir peut investir l'image de la perception de la même manière que cette dernière en son absence, pour Freud cette indifférenciation ne sera pas viable car le désir va investir l'image de la perception. À partir de là, se comprend que Freud va reprendre la question de la formation du psychisme à partir de souvenirs de perceptions. Principe expliquant alors le *Proton pseudos* où l'investissement se faisait sur le souvenir et non l'évènement. Si bien que

⁷⁹⁷ Cité de la *Die Psychologie des Aristoteles* par Cathelineau Pierre-Christophe, *ibid*, p.47.

dans *L'Esquisse d'une psychologie scientifique*, l'empreinte est devenue signe de réalité qui avertit de la coïncidence de la représentation souhaitée et du réel, de la concordance possible entre la perception et le désir. S'entend, ici, chez Freud la discordance originelle entre le sujet et l'objet de Kierkegaard. Pour synthétiser nous pourrions dire, à l'instar de Cathelineau, que pour Freud le fantasme est lié à un objet réel, qui est présentable et non représentable, à une fonction de masquer le manque de l'objet : « la *Vorstellung* a pour fonction de dissimuler ce manque⁷⁹⁸ ». Fonction qui est la condition originelle du désir que Freud reprend à Brentano, puisque, comme l'explique Cathelineau, Brentano « insiste sur la « *dépendance de la puissance désirante et mouvante* par rapport à la puissance de sentir⁷⁹⁹ ». Elle en est, une simple répétition, *Wiederholung*.⁸⁰⁰ » Ainsi,

« dans *L'Esquisse* l'appareil psychique est sous la domination du principe de plaisir, c'est la leçon que Freud retient des cours de Brentano sur Aristote. Mais ce principe de plaisir est défini comme l'extinction de l'excitation. L'appareil psychique se défend donc d'une trop forte excitation par des systèmes neuronaux en réseaux qui la tempèrent grâce à des filtres, des barrières, des déviations. Celle-ci est suscitée par des représentations de l'imagination, de la *Phantasie*. Ces traces mnésiques s'interposent entre le sujet et le réel pour indiquer au sujet la voie d'un objet réel qui lui donnerait satisfaction. Mais le système est pour une grande part tourné contre le désir. Car il reste attentif, suivant l'analogie avec la tempérance aristotélicienne, à ce que l'investissement d'une image de souvenir hostile ou désagréable, ou non conforme (hallucinatoire) soit inhibé. De quelle nature est cette image ? C'est, comme dans le traité de l'Âme d'Aristote, une trace mnésique laissée par une expérience originaire de plaisir ou de déplaisir.⁸⁰¹ »

Si Freud reprend formellement la tempérance d'Aristote, c'est pour lui donner un fondement scientifique, et le vocabulaire freudien, remplaçant celui d'Aristote par des portes, des réseaux, donne une interprétation physicienne d'Aristote selon le modèle des circuits de Kirchhoff, dans laquelle nous retrouvons le fait qu'il ne s'agisse en rien d'éliminer le plaisir, mais bel et bien de le tempérer. Comme l'explique Kohn :

⁷⁹⁸ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.50.

⁷⁹⁹ Cité par Cathelineau : Brentano F., *Die Psychologie des Aristoteles*, p.104.

⁸⁰⁰ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.54.

⁸⁰¹ *Ibid*, p.76.

« En dehors du modèle linguistique, Pierre Kaufmann fait allusion au modèle physico-mathématique : « L'investigation du psychisme « par couches » relève d'une méthodologie sérielle dont le Freud des *Etudes sur l'hystérie* a caractérisé la démarche selon trois dimensions, correspondant au triple champ du conscient, du préconscient et de l'inconscient. » Pierre Kaufmann fait également référence au modèle électronique des circuits de Kirchhoff qui inspire *L'Esquisse d'une psychologie scientifique*, et qui recoupe la physiologie cérébrale. Nothnagel, l'un des maîtres de Freud, critique les localisations cérébrales. De plus Riemann applique aux circuits de Kirchhoff *l'analysis situs* : « chemins de connexion, feuilletts, ramification, dimensions, telles sont précisément les notions à l'aide desquelles Freud a constitué la méthodologie sérielle des *Etudes*. Or l'appui que prêtent les mathématiques à cette représentation s'étend à l'articulation de la seconde à la première topique. Il est bien connu, en effet, que la pulsion de mort trouve son modèle dans le principe de constance de Fechner.⁸⁰² »

Cette influence provient sans doute de la formation de Freud en neurologie, qui imprégné de l'air du temps, ne put qu'être influencé par les conquêtes de la physiologie cérébrale qui trouva dans les modèles des circuits de Kirchhoff une modélisation possible⁸⁰³. D'ailleurs Forest montre, dans son histoire des aphasies, à quel point ce modèle des circuits électriques de Kirchhoff inspirèrent les constructions freudiennes de l'époque de la *Contribution à la conception des aphasies*, parce qu'ils recoupaient les conquêtes de la physiologie cérébrale⁸⁰⁴. Cette lecture d'Aristote par Freud selon le modèle des circuits dans *L'Esquisse* autorise en quelque sorte Lacan à lire ce texte selon le modèle des machines cybernétiques, puisque tous deux fondés sur la logique des portes. Dans ce modèle des circuits appliqué à la neurophysiologie pour conceptualiser un appareil du langage, soit le fonctionnement des représentations dans un

⁸⁰² Kohn Max, *Mot d'esprit, inconscient et événement*, Paris, coll. Psychanalyse et civilisation, éd. L'Harmattan, 1991, p.109.

⁸⁰³ Nous retrouvons cette influence dans la psychiatrie de l'école zurichoise, par exemple Bleuler reprendra après Freud ce vocabulaire et ce modèle : « action de circuit », « la résistance des fonctions [voir la traduction de Lacan dans *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, op. cit., 1975, pp.79-81.]»,... Si bien que son travail résonne avec la logique des portes présente dans *L'Esquisse d'une psychologie scientifique* de Freud, lorsqu'il parle de frayage ou entrave d'associations au niveau de la conscience [Bleuler cité par Lacan, in Lacan Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, op. cit., p.78.] pour décrire la conscience.

⁸⁰⁴ Forest Denis, *Histoire des aphasies*, Paris, coll. Pratiques théoriques, éd. P.U.F., 2005.

substrat biologique à l'oeuvre dans sa *Contribution à la conception des aphasies*, Freud va introduire pour son *Esquisse* la notion de *Vorstellung*, de représentation, dont l'empreinte se perd dans le système neuronal et qui devient « neurone perdu⁸⁰⁵ », renvoyant à une trace originaire refoulée dans le système neuronale⁸⁰⁶. La conception du désir en devient tout à fait différente, puisque, si le désir tend vers une trace de ce qui n'est plus chez Freud, soit de ce premier objet de satisfaction, en revanche ce n'est pas le cas chez Aristote, comme le confirme l'étymologie du terme d'*ὄρεξις* par R. Brague :

« Ὀρέγω signifie bien « tendre vers », mais non pas vers un vide sans autre garantie que le désir du sujet lui-même, mais vers un objet ou une personne. Il s'agit bien de tendre la main vers le ciel, ou vers quelqu'un pour l'implorer et l'on trouve dans cet usage d'Homère ce « complexe du prochain », où Freud reconnaît la Chose. Mais ὀρέγομαι veut dire aussi « chercher à prendre avec les mains », embrasser, saisir quelque objet positif susceptible de satisfaire, l'image de la jouissance est sans doute de cette nature. Si ὀρέγομαι signifie chercher à prendre avec les mains, le désir confère au sens du toucher une place privilégiée, comme en témoigne sa prépondérance dans le de Anima et Gilbert Romyer-Dherbey en souligne l'importance⁸⁰⁷. »

Pour Aristote, le désir ne peut pas être dans une logique de la trace, puisque comme il l'explique dans le *Protreptique*⁸⁰⁸, le sujet en tant que sujet de l'agir ne peut être en dehors de la vie, et tous ses choix sont en rapport à sa logique car nous désirons authentiquement et c'est la *phronesis*, la sagesse, qui est la vie dans sa plus grande clarté. Le *phronimos*, l'homme

⁸⁰⁵ J. -P Hiltenbrand traducteur de l'*Entwurf*, voir article « Appareil psychique », in *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse, sous la direction de R. Chemama, 1993.

⁸⁰⁶ Pour Cathelineau, cette introduction du *Vorstellung* en lieu du phantasme aristotélicien par Freud sera pour Lacan l'Autre primordial : « ce lieu constitue surtout la Chose même – das Ding, en tant qu'elle se manifeste d'abord comme le lieu d'un manque, d'un vide, d'une absence de réponse dans l'Autre – notée S(A). Lacan emprunte ce terme à de Chose à Freud, qui le tient lui-même de la conceptualisation des idéalistes allemands, principalement Hegel et Kant. Ce qui explique aussi pourquoi c'est aussi le premier objet hostile, car le sujet y fait l'épreuve, dans sa détresse, d'un manque initial sans nulle garantie de la part du prochain, sauf sur ce mode aléatoire qui le rend dépendant et fragile. » in Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique*, op. cit., p.76.

⁸⁰⁷ Romyer Dherbey G., *Les Choses mêmes, la pensée du réel chez Aristote*, Lausanne (Suisse), éd. L'âge d'homme, 1983, p.153.

⁸⁰⁸ La *Protreptique* d'Aristote est l'ouvrage que l'on traduit par *L'invitation à la philosophie*, Paris, coll. Folioplus philosophie, éd. Folio, 2006, trad. (grec ancien) J. Follon.

réfléchi, sachant que la réflexion est le bien ultime, est l'homme de bien. Se distribuent alors entre l'*aphron*, l'insensé, et le *phronimos*, le sensé, les différentes figures de l'humain. Et, cette sagesse est celle de la vie prenant conscience d'elle-même. L'éthique est ainsi ce par quoi le sujet saisit la manière de sortir du faux par et dans l'action, c'est-à-dire la possibilité pour chacun de saisir la façon d'accéder à son propre être. Il ne s'agit plus de se fonder sur le principe universelle de l'action mais sur la détermination d'une action spécifique, en ce qu'elle est souhaitable et le sujet qualifié par elle. Le sujet de l'action est animé par l'*orexis*, qui est l'impulsion vers la stabilité d'une attitude, *hexis*, résultant de l'exercice. Ce n'est pas un principe universel résultant de la théorie, mais le savoir désiré unissant le savoir du bien au désir du bien. « Qu'on admette donc que pour tout homme, le savoir de sa fin (son *telos*) ne lui est pas donné par la nature, mais il est dû en partie à lui-même⁸⁰⁹ ». En ce sens le bien n'est pas inné, et le tempérament de chacun n'est pas déterminant puisque le jugement pratique l'emporte sur le théorique : « Le vrai dans les choses pratiques se juge d'après les œuvres et la vie, car l'important, c'est eux⁸¹⁰ ». Ainsi la prudence ne se limite pas à l'intelligence, disposition à la décision heureuse dans la variation des circonstances, permettant de saisir le *kairos*, le moment opportun. Si bien qu'André Simha voit chez Aristote une phénoménologie de l'action centrée sur le sujet⁸¹¹. Aristote ouvre donc sur une éthique eudémoniste, le sujet humain ne réalisant son caractère, *èthos*, *ἦθος*, que par l'habitude, l'*éthos*, *ἔθος*, à travers l'acquisition de dispositions durables, *hexis*. Le sujet de l'agir, comme *phronimos* peut se fonder sur l'*éthos* pour saisir le *kairos*, le moment opportun de l'action heureuse, par la pleine possession de soi dont témoigne le plaisir de rapporter à soi les actions justes accomplies. Aristote se détache de l'exactitude platonicienne,

⁸⁰⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 7.

⁸¹⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 9.

⁸¹¹ Simha André, *La conscience du corps au sujet*, Paris, coll. Vocation philosophie, éd. Armand Colin/SEJER, 2004.

qui veut se rattacher à un certain réel « de ce qui peut être autrement qu'il n'est⁸¹² ». L'homme doit conformer sa conduite, *éthos*, à la norme d'un caractère, *éthos*, qui correspond à un ordre, qui est pensé par l'*orthos logos*, le discours droit. Ce sujet de l'agir ne peut être qu'un sujet corporel animé dans une action singulière et conscient d'y être selon cette présence au monde et à soi-même particulière qu'est la *sunaisthetai*, traduit en latin par *conscientia*.

Pour autant la *phronesis* ne pourrait pas être réduite à la connaissance pratique comme le souligne Granger⁸¹³. La nature a donné en nous la capacité de recevoir les vertus. Dans la mesure où l'éthique constitue le sujet de l'agir s'accomplissant dans l'action juste et la jouissance qui lui est consubstantielle, l'*ἡδονή*, ce sujet est donc engagé dans le soin de soi-même préalable à l'essence de ce soi-même, selon l'injonction delphique. Comme l'explique Michel Foucault dans *L'herméneutique du sujet*⁸¹⁴, c'est l'*epimeleia heautou*, le « soin de soi », qui est préalable à tout *gnôthi seauton*, « connais-toi toi-même » traduit très justement pas L. Robin par « Vois-toi toi-même », afin d'en redonner la portée essentiellement esthétique, faisant le lien avec la *sunaisthetai* d'Aristote, puisque c'est seulement dans la perception de soi-même que le sujet de l'agir peut s'éprouver comme auteur de ses actions et de sa propre vie. Pour Aristote la pleine conscience de soi permettant les actions justes, est avant tout un plaisir, *ἡδονή*, à qualifier le sujet d'actions opportunes. Pour cette raison l'étude de l'*ἡδονή* est la tâche du philosophe politique⁸¹⁵, puisque tous les hommes poursuivent le plaisir⁸¹⁶ l'étudier permet de déterminer la fin de

⁸¹² Aubenque Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, coll. PUF/Quadrige, éd. PUF, 1963.

⁸¹³ Comme l'explique Gilles Gaston Granger la connaissance pratique n'est pas *phronesis*, qui est vertue [in *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, éd. Aubier-Montaigne, 1976, p.340].

⁸¹⁴ Foucault Michel, « Cours du 6 janvier 1982 », *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, coll. Hautes Etudes, éd. Seuil/Gallimard, 2001, p.6

⁸¹⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 12=1152b.

⁸¹⁶ *Ibid*, VII, 14=1153b30.

l'homme⁸¹⁷, et est nécessaire à qui veut l'éduquer, puisque l'éducation pour lui est le fait de tourner l'enfant vers le plaisir qui convient. Contrairement à Platon qui « ruine, selon Aristote, l'identification du bien au plaisir : la vie de plaisir est plus désirable unie à la prudence que séparée d'elle, et si la vie mixte est meilleure, c'est que le plaisir n'est pas le bien, car aucun complément au bien ne peut rendre celui-ci plus désirable⁸¹⁸ ». D'ailleurs Lacan prendra note que l'*ἡδονή* chez Aristote n'est pas un état passif, puisqu'ils « sont activités et fins ; ils ne se produisent pas non plus au cours de nos devenirs, mais quand nous faisons usage de nos puissances⁸¹⁹ ». Comme l'explique Cathelineau, Aristote sauva le plaisir de la passivité à laquelle Speusippe la vouait, il doit donc être défini comme une activité de la manière d'être. Il n'est pas senti mais non empêché⁸²⁰. Pour Lacan, Aristote en fait un accomplissement⁸²¹ et comme le dit Cathelineau, en commentant Aristote, « comme il le fait, Lacan s'inscrit donc dans la longue tradition exégétique qui y voit à juste titre une éthique du plaisir.⁸²² » En effet, Lacan affirme à juste titre qu'Aristote différencie les besoins des plaisirs car les besoins se satisfont du mouvement⁸²³. Comme le dit Aristote : « Le plaisir achève l'acte, non pas comme le ferait une disposition immanente au sujet, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse⁸²⁴ ». Le commentaire de Lacan est le suivant :

« pour Aristote en effet, s'agissant d'un certain type de désirs, il n'y a pas de problème éthique. Or, ces désirs-là ne sont rien moins que les termes promus au premier plan de notre expérience. Un très grand champ de ce qui pour nous constitue le corps des désirs sexuels est tout bonnement classé par Aristote dans la dimension des anomalies monstrueuses – c'est du terme de bestialité [*θηριότης*] qu'il use à leur propos. Ce qui se passe à ce niveau ne

⁸¹⁷ *Ibid*, VII, 12=1152b 5-7.

⁸¹⁸ *Ibid*, X, 2=1172b 25-30.

⁸¹⁹ *Ibid*, VII, 12=1152b 10-15.

⁸²⁰ *Ibid*, VII, 13=1153a 15.

⁸²¹ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.21.

⁸²² *Ibid*, p.23.

⁸²³ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XX*, op. cit., p.80.

⁸²⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 4=1174b 30-35.

ressortit pas d'une évaluation morale.⁸²⁵ »

Par conséquent les bestialités deviennent des plaisirs par habitude ou difformité, la folie ne faisant pas partie des bestialités. On ne peut accuser une personne des actes de sa bestialité, le sujet n'est pas éthiquement responsable de sa perversion. Ce que Lacan reprendra dans *Encore* :

« Les pervers, on a alors commencé à en rencontrer, c'est ceux-là qu'Aristote ne voulait voir à aucun prix. Il y a chez eux une subversion de la conduite appuyée sur un savoir-faire, lequel est lié à un savoir, au savoir sur la nature des choses, il y a un embrayage direct de la conduite sexuelle sur ce qui est sa vérité, à savoir son amoralité. Mettez de l'âme au départ là-dedans - l'amoralité⁸²⁶ »

En effet, « Aristote réproue la perversion. Il n'ignore pas non plus cet « embrayage » du désir pervers sur l'exercice même de l'éthique...⁸²⁷ » Pour Aristote c'est le caractère, *èthos*, *ἦθος*, qui détermine la différence entre le vivant et l'inanimé, et doit être conforme à l'habitude, *éthos*, *ἔθος*. C'est le fait que l'habitude n'est pas acquise en une *heuxis*, une disposition propre à la prudence, à la *phronesis*. Et nous comprenons que pour Aristote le détournement du plaisir n'est pas thétique à ce dernier, il n'y a pas en soi un plaisir bon ou mauvais, c'est l'attitude du sujet face à ce dernier qui en fait une perversion. Conséquemment,

« ce qui constitue le sujet humain est donc situable à l'intérieur du vivant, comme ce qui partage avec l'animal la vie végétative, et avec l'animal, supérieur en complexité, la vie sensitive. L'homme s'en distingue seulement par la raison et la pensée, alors même que ce monde du vivant prend sa place dans le monde sublunaire. C'est un ordre hiérarchique dominé par une tension imitative.⁸²⁸ »

Fort de cela, Lacan qui va dans un premier temps, celui du *Séminaire VII*, prendre l'*ἡδονή* au sens de plaisir, finira par lui donner le sens de jouissance et l'interprétera désormais comme telle⁸²⁹. Ce terme lui

⁸²⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VII, op. cit.*, p.13.

⁸²⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XX, op. cit.*, p.110.

⁸²⁷ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.26.

⁸²⁸ *Ibid*, p.28.

⁸²⁹ Pour cette raison pour faire référence à la notion d'Aristote, et rendre la chose moins ambiguë, puisque pouvant signifier plaisir mais aussi jouissance au sens de Lacan, nous utiliserons le terme d'*ἡδονή*.

permettant de signifier ce par-delà le besoin, l'homéostasie, la pulsion de conservation (dans les premiers temps chez Freud), qu'est l'*ἡδονή*. D'ailleurs, Aristote différencie le plaisir du processus qui le fait advenir. Le plaisir n'est pas seulement une réplétion de l'état naturel. Il refuse de mettre le plaisir en liaison au besoin, puisqu'il en existe qui ne correspondent pas à un manque ou un besoin corporel. Ce que Lacan saisit, comme le montre son résumé de la notion d'*ἡδονή* d'Aristote⁸³⁰, d'après sa lecture des chapitres IV et X, où Aristote dit que « le plaisir achève l'acte, non pas comme le ferait une disposition immanente au sujet, mais comme une sorte de fin survenue par surcroît, de même qu'aux hommes dans la force de l'âge vient s'ajouter la fleur de la jeunesse⁸³¹ ». C'est la notion d'*energeia*, « activité », dont le plaisir achève l'acte. Comme nous l'avons vu, ceux qui ont des actes justes deviennent justes et *vice versa*. Lacan va alors s'intéresser à la figure de l'intempérant, à celui qui ne respecte pas l'*orthos logos*. C'est le contraire du tempérant, le *phronimos*, qui lui est celui qui résiste à des désirs excessifs et pervers. Il n'a pas à tempérer si ces derniers ne sont pas excessifs, il est alors modéré. Le travail de Pierre Aubenque, sur la tempérance chez Aristote, permet justement de saisir ce qui fera levier chez Lacan pour passer au terme de jouissance : le fait que le *phronimos* ne soit pas prudent ou modéré, mais qu'il doive lutter contre un excès de par la nature même de l'*ἡδονή*. Cathelineau note que Lacan voit le lien avec le *Wunsch* freudien, dans *L'Esquisse d'une psychologie scientifique*, le souhait impérieux, qui est au niveau de l'inconscient, « là où Aristote prend appui sur un idéal de dressage pour disqualifier cet appétit et cette précipitation énigmatique, Lacan à la suite de Freud y voit la relation fondamentale du principe de plaisir au principe de réalité et leur radicale dysharmonie⁸³² ». À l'intempérant chez Aristote répond le principe de

⁸³⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VII, op. cit.*, p.36.

⁸³¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 4=1174b 30-35

⁸³² Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.41.

plaisir chez Freud.

« Chez Freud une tension insupportable semble provenir d'un dysfonctionnement originel de l'appareil. Aristote, lui, présuppose que le sujet dérégulé dans son enfance sera rompu au respect de la droite règle par l'éducation et mettra en pratique une mesure juste par destination⁸³³. Le plaisir le parachève⁸³⁴ »

puisque, comme il l'a montré, le plaisir provient de ce que la personne a suivi une fin. Il y a donc plus qu'une analogie entre le *kairos*, de l'homme prudent, et le *Je* freudien, le *Ich*. Le *Ich* doit attendre un signe de réalité pour décharger toute l'énergie accumulée par le désir, qui permettra la décharge, « cet ajustement du désir au réel ne se fait qu'à une seule condition, où l'on retrouve la marque de l'enseignement aristotélicien : l'inhibition du *Ich*⁸³⁵ ». Pour Cathelineau c'est une transposition de la tempérance puisque Freud définit ainsi l'inhibition : « De l'expérience biologique le *Ich* apprendra [...] à ne pas engager la décharge avant que ne soit parvenu un signe de réalité, et dans ce but à ne pas pousser l'investissement des souvenirs désirés au-delà d'une certaine mesure⁸³⁶ ». Cette mesure n'est pas spontanée, comme pour Aristote cela nécessite l'apprentissage par l'exercice⁸³⁷. Ainsi, dans le vingtième séminaire, *Encore*, Lacan donne la différence entre la jouissance aristotélicienne et le plaisir freudien.

« Chose étrange, comment se fait-il que nous devions repousser ça sous la plume de Freud, mais dans l'articulation du principe de plaisir ? Quelle équivoque fait que, dans Freud, le principe du plaisir ne s'évoque que de ce qui vient d'excitation, et de ce que cette excitation provoque de mouvement pour s'y dérober ? Etrange que ce soit là ce que Freud énonce comme principe du plaisir, alors que dans Aristote, ce peut être considéré que

⁸³³ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, II, 5=1106b 20 à 1107a 1-5.

⁸³⁴ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique*, op. cit., p.41.

⁸³⁵ *Ibid*, p.43.

⁸³⁶ *Esquisse d'une psychologie scientifique*, trad. (allemand) de Hiltenbrand, p.19 (cf. Cathelineau Pierre-Christophe, op. cit.), et non celle de Berman dans *Naissance de la psychanalyse*, Paris, coll. Bibliothèque de psychanalyse, éd. PUF, 1996.

⁸³⁷ D'ailleurs d'après le texte de Freud l'hallucination renvoie à la précipitation, soit l'intempérance, comme ce qui n'accepte pas les conditions de la réalité : « Est ici reconnaissable le thème de la précipitation intempérante, qui n'obéit qu'à la règle d'un désir négligeant les conditions réelles de la satisfaction. [in Cathelineau Pierre-Christophe, op. cit., p.44] »

comme une atténuation de peine, et sûrement pas comme un plaisir.⁸³⁸ »

Lacan voit dans la notion fechnerienne utilisée par Freud, une atténuation de peine au sens aristotélicien, soit une réplétion d'un manque permettant un état d'équilibre, un état zéro, propre à l'homéostasie. D'ailleurs, Freud reprend ce qu'il avait mis en place comme un modèle d'équilibre homéostatique avec *L'Esquisse* dans *L'Interprétation du rêve* :

« Nous avons adopté la fiction d'un appareil psychique primitif, dont le travail est caractérisé par la tendance à éviter une accumulation d'excitations et à se mettre le plus possible à l'abri de l'excitation. Il était construit sur le plan d'un appareil réflexe : la motilité, voie première des changements interne du corps, était sa voie de décharge⁸³⁹ »

Nous retrouvons bien chez Freud le modèle de la machine à vapeur, que Lacan disait le séparer de Hegel, mais nous voyons ici qu'il le sépare aussi d'Aristote. En effet, en posant cette différence avec Hegel, Lacan ne disait rien de moins que Freud avait une lecture à travers le modèle de la machine à vapeur, et nous pouvons voir qu'ici aussi Freud à une lecture à travers ce modèle d'Aristote. Car, si Aristote, comme nous l'avons dit, pense aussi ce trop plein inhérent à l'extériorité, en même temps il ne fait pas de cette nécessité d'équilibrage l'*ἡδονή*. Pour cette raison, cette notion n'est pas équivalente au plaisir au sens de Freud. Au contraire,

« Aristote dégage le plaisir de la gangue d'un manque douloureux qui déterminerait l'excitation. Ce qu'il considère comme une simple atténuation de peine, liée par exemple à la réplétion, ne saurait en aucun cas constituer le plaisir par excellence. Pour l'homme, ce plaisir est jouissance et cette jouissance est la pensée. Le terme *ἡδονή* renvoie plutôt à une jouissance qu'à un plaisir maximum d'excitation ou qu'au calme apaisement des tensions intérieures. Lacan ne force pas l'interprétation des *Ethiques* et le *Métaphysique* :

« La pensée est jouissance. Ce qu'apporte le discours analytique, c'est ceci, qui est déjà amorcé dans la philosophie de l'être : il y a jouissance de l'être ». ⁸⁴⁰ »

Lacan conceptualise l'*ἡδονή* chez Aristote comme jouissance en se

⁸³⁸ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XX, op. cit.*, p.80.

⁸³⁹ Cité par Cathelineau Pierre-Christophe, *op. cit.*, p.57 [Freud Sigmund, *La science des rêves*, Paris, éd. P.U.F., 1980, trad. (allemand) I. Meyerson, D. Berger, pp.508-509.].

⁸⁴⁰ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.64.

détachant du modèle de la machine à vapeur de Freud qu'est le plaisir. Cela ne signifie pas que la machine n'interviendra pas dans son élaboration de ce concept, mais en tout cas pas dans sa lecture de l'*ἡδονή* d'Aristote. Nous disons « lecture » de cette notion chez Aristote car Lacan s'en détachera sur certains points. Chez Freud le plaisir est le retour à l'inertie, à une moindre quantité d'excitation, suite à une phase d'excitation pouvant devenir douloureuse pour le *Ich* si elle ne rencontre pas d'objet dans la réalité. Pour lui le réel qu'est la jouissance lorsqu'il est poussé à l'extrême devient douleur, alors que le réel dont parle Aristote trouve sa fin non pas dans l'inertie mais dans l'activité qui mène à l'autarcie, *αὐτάρχεια*. Lacan se rapproche de Freud en ce que l'excitation appelle la rencontre d'un objet dans le réel, contrairement à Aristote pour qui l'objet est la pensée, et en même temps il s'oppose à l'inertie comme *télos* de cette excitation⁸⁴¹.

Pour Aristote, la jouissance est le parachèvement d'une activité qui est à elle-même sa propre fin, et est donc la seule qui est aimée pour elle-même. Comme nous l'explique Pierre-Christophe Cathelineau, Lacan pose à la place de la pensée d'Aristote, qui permet la jouissance, l'objet *a*. D'ailleurs Lacan s'aide dans le *Séminaire XVI, D'un Autre à l'autre*⁸⁴², du livre d'Aristote *De la sensation et des sensibles*, pour donner les caractéristiques de l'objet *a* car Aristote donne une place spécifique à *l'objet regard* qui se voit se voyant. Comme il le dit le regard peut se voir lui-même, d'où l'importance de la *sunaisthetai*. Comme le résume brillamment Cathelineau, « il est regard regardant le regard.⁸⁴³ » Pour Lacan, c'est la lumière qui tient place de tiers terme entre la sensation et le monde senti. Aristote dans sa réflexion tourne autour d'un objet qui cause le désir, et permet la perception du monde, sans jamais le nommer comme tel. C'est pour cette raison que Lacan le créditera d'un savoir proprement

⁸⁴¹ *Ibid*, pp.64-65.

⁸⁴² Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*, pp.281-284.

⁸⁴³ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.69.

sexuel insu de lui. Mais, surtout le désir aristotélicien ne suppose aucun manque. Comme le dit Aristote « on doit supposer un extrême qui soit moteur sans être mobile, être éternel, substance, acte pur. Or, c'est de cette façon que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mus⁸⁴⁴ ». Le désir et l'intelligible sont consubstantielles. Ils ne vont pas l'un sans l'autre. Aucun manque ne s'immisce entre eux. La pensée trouve son propre mouvement dans le désirable⁸⁴⁵. Pour lui, c'est un désir de l'Être, d'un être dans sa complétude. Ce qui renvoie dans une lecture lacanienne à « La femme » dans le fantasme. Ainsi Lacan interpréterait

« l'éthique, la psychologie et la politique d'Aristote comme la tentative de faire du savoir masculin sur la jouissance l'enjeu d'une conception du monde unilatérale au sens strict et de contourner la question de l'Autre, soit celle de la féminité, et plus largement du réel.⁸⁴⁶ »

Il n'y a pas de manque dans le désir pour Aristote, par contre il y a un désir de l'Être qui est parfait, qui dans sa plénitude exclut toute relation au manque. Cette conception du dieu immobile renvoie pour Lacan au besoin du sujet d'un plus, qui est le pendant de cet « être tel que tous les autres êtres moins êtres que lui ne peuvent avoir d'autre visée que d'être le plus être qu'ils peuvent être⁸⁴⁷ », qui est au fondement de l'idée du Bien chez Aristote. Pour Lacan, la position de cet être, du Dieu d'Aristote dans la clinique c'est celle de La Femme car c'est celle de la jouissance de l'Autre si La Femme existait⁸⁴⁸, comme l'explique Cathelineau :

« Cette jouissance supposée à Dieu ne peut s'articuler donc que comme le Bien de l'homme, en ce sens que Lacan y voit la représentation masculine d'un objet sexuel dont la jouissance serait parfaite, intemporelle et infinie, et qui n'existe pas ailleurs que dans cette représentation même, soit dans le désir lui-même.

En ce sens, La Femme, sous la figure de l'acte pur de penser, n'existe pas ailleurs que dans le désir de l'âme masculine qui aspire à en imiter la

⁸⁴⁴ Aristote, *Métaphysique*, Λ, 7=1072a 23-27.

⁸⁴⁵ Frère J., *Les Grecs et le désir de l'être : des présocratiques à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

⁸⁴⁶ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.72.

⁸⁴⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XX, op. cit.*, p.104.

⁸⁴⁸ *Ibid*, pp.104-105.

jouissance.⁸⁴⁹ »

Ici Lacan réinterprète Aristote pour concilier une éthique analytique avec une éthique, une métaphysique de la jouissance, modifiant « la mutation métaphorique des « plaisirs » en une conception théorétique du monde⁸⁵⁰ ».

Conséquemment, Lacan à travers cette lecture freudienne d'Aristote, qui n'est pas sans exactitude comme le démontre scrupuleusement Cathelineau, va poser la différence entre le plaisir et la jouissance, en opposant à la pensée du plein d'Aristote celle du vide. Cela en posant à la place de la pensée comme cause de la jouissance l'objet *a* et en reprenant la lecture de Brentano, qui traduisait le phantasme par *vorstellung* niant ainsi la représentation inhérente à ce premier. Ce vide est l'ultime butée du désir, comme le montre l'expression de jouissance exténuée pour la *phantasia* d'Aristote, afin de souligner le peu de réalité dont se supporte le désir humain. Ce manque de réponse et de garantie du côté de l'Autre, permet la jouissance en s'effaçant derrière un fantasme, celui du phallus imaginaire, c'est-à-dire qu'il ne vaut pas pour ce qu'il est mais pour symbole et signification. En effet,

« le phallus est le signifiant privilégié de cette marque où la part du *logos* se conjoint à l'avènement du désir. [...] Tous ces propos ne font que voiler le fait qu'il ne peut jouer son rôle que voilé, c'est-à-dire comme signe lui-même de la latence dont est frappée tout signifiable, dès lors qu'il est élevé (*afgehoben*) à la fonction de signifiant.

Le phallus est le signifiant de cette *Aufhebung* elle-même qu'il inaugure (initie) par sa disparition. [...] Corrélativement s'entrevoit la raison de ce trait à jamais élucidé où une fois de plus se mesure la profondeur de l'intuition de Freud : à savoir pourquoi il avance qu'il n'y a qu'une libido, son texte montrant qu'il la conçoit comme de nature masculine. La fonction du signifiant phallique débouche ici sur la relation la plus profonde : celle par où les Anciens y incarnaient le *Noûς* et le *Λόγος*⁸⁵¹».

Donc la perfection dans l'ordre et la jouissance se révèle chez Aristote

⁸⁴⁹ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.73.

⁸⁵⁰ *Ibid*, p.74.

⁸⁵¹ Lacan Jacques, « La signification du phallus », in *Ecrits*, (1966), t.II, *op. cit.*, pp.170-174.

dans le fait que le Νοῦς a une fonction directrice pour le désir, comme l'explique Melman :

« Ce que j'aurais envie de dire là-dessus, c'est que, à ce qui était l'étonnement sur le savoir, ce savoir qui est éminemment sexuel, eh bien, lui, Aristote, il substitue l'objet qui est le référent de ce savoir. Cet objet qui a commandé après tout son chemin de biologiste. Cet objet qui du même coup fait connexion entre ce savoir et ce qui organise sa pensée, autrement dit le phallus, et qui conduit donc bien Aristote à faire de l'homme un animal. Autrement dit, non plus à situer le sujet en position d'existence et d'étonnement, mais à situer sa réflexion à la place même de l'objet organisateur de la pensée et de la réflexion.⁸⁵² »

En fait, Lacan se positionne contre Aristote, qui porte l'accent sur l'idéal de la jouissance, puisque le désir qui est vectorisé par la jouissance phallique n'est pas déterminé entièrement par elle car au-delà le sujet ne fait pas expérience d'une plénitude mais d'un manque. Ainsi, « Lacan oppose à cette pensée du plein, toute imprégnée de l'image triomphante de la jouissance et du bonheur propres aux cultes antiques, une pensée du manque, du vide, du rien.⁸⁵³ » La chose est pour Aristote une présence positive, alors qu'elle est pour Freud disparition. Freud est donc plus proche de la notion latine de désir, *desidero*, qui renvoie au fait de vouloir quelque chose qu'on a eu et qui fait défaut. Le manque est affirmé. Comme le note Lacan, c'est cette dimension du désir qui manque à Aristote pour conceptualiser la jouissance. Commentant la notion d'âme du *de Anima* il affirme que « l'âme [...], c'est évidemment à quoi aboutit la pensée du manque.⁸⁵⁴ » Par là, il veut dire qu'Aristote manque la jouissance⁸⁵⁵. En effet, dans le *de Anima* l'*οὐσία* prend trois sens : la forme, la matière et le composé. L'âme étant l'entéléchie d'un corps donné, elle est l'accomplissement du corps en tant qu'elle est l'acte qui dans l'ordre logique lui préexiste. Ici, Lacan dit que le corps constitue un problème en ce que la

⁸⁵² Charles Melman cité par Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, en note de fin d'ouvrage, p.360, note 193.

⁸⁵³ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.79.

⁸⁵⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XX, op. cit.*, p.139.

⁸⁵⁵ *Ibid*, p.143.

pensée est supposée le gouverner. C'est le manche que serait le *voũç* car pour Aristote l'intellect est forme des formes. Pour Lacan, Aristote ne va pas jusqu'à saisir la signification de l'intellect en terme de jouissance phallique, alors que c'est partout présent métaphoriquement. Pour Lacan, il n'y a pas cette tension vers un objet ultime de la jouissance à imiter, pour cette raison l'éthique de la psychanalyse ne correspond pas à celle d'Aristote. La psychanalyse ne peut être d'accord avec la notion d'habitude, refusant ce que Aristote fonde sur un jeu de mots entre $\tilde{\eta}\theta o\varsigma$ et $\epsilon\theta o\varsigma$ ⁸⁵⁶, parce que cela engendre un monde vu par le prisme d'un désir orienté vers l'imitation du modèle divin, que Lacan ramène à une place, l'Autre. Il fonde l'éthique sur la tragédie, et donc sur la poétique d'Aristote. Ici est peut-être la clef de la notion de représentation de Lacan pour le sujet ? En effet, il semble bien affirmer ici que la notion de représentation renvoie à la construction d'un monde, et nous pourrions dire que le signifiant qui représente le sujet pour un autre signifiant, est une *representatio*, une représentation d'un monde :

« On met une différence entre l'objet et la représentation. On sait cela pour se le représenter mentalement. Il suffit de mots, qui comme on dit, « évoquent », soit « appellent » la représentation. Comment Aristote conçoit-il la représentation ? [...] S'il est vrai [...] que dans l'espèce humaine il n'y a pas d'universel féminin, qu'il n'y a pas de « toutes les femmes » [...], il y a ce que j'énoncerai non pas comme représentation, mais comme présentation de l'objet. Cette présentation est ce que j'appelle à l'occasion l'objet a. [...] Aristote néglige cela, parce qu'il croit qu'il y a représentation, et cela entraîne que Freud l'écrit. Aristote pense [...] - il pense le monde, en quoi il rêve comme ce qu'on appelle tout le monde, c'est-à-dire les gens. Le monde qu'il pense, il le rêve, comme tous ceux qui parlent. Le résultat, c'est – je l'ai dit – que c'est le monde qui pense. La première sphère est ce qu'il nomme le *voũç* ⁸⁵⁷ »

Il se sépare donc d'Aristote au niveau de la notion de *phantasmata*, c'est-à-dire de cette représentation entre soi et le monde, que nous retrouvons dans la reprise de Freud du système ψ . Aristote occulte la

⁸⁵⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VII, op. cit.*, p.19.

⁸⁵⁷ Lacan Jacques, « Le rêve d'Aristote », Conférence à l'U.N.E.S.C.O., Actes du colloque pour le 23^{ème} centenaire d'Aristote, in *Aristote aujourd'hui*, études réunies sous la direction de M. A. Suraceur, éd. Érès, Toulouse, 1988, pp.23-24.

structure du désir en tant qu'objet perdu, dont le fantasme est l'empreinte. Freud quant à lui reprend Brentano qui traduit phantasme par *Vorstellung*, et nie la représentation inhérente au phantasme aristotélicien. La jouissance lacanienne n'est ni tout à fait le plaisir chez Freud, ni tout à fait le plaisir chez Aristote. Si elle se fonde sur un manque, comme pour Freud, en même temps elle n'est pas l'expression d'un processus d'équilibrage, d'homéostasie. Comme pour Aristote elle nécessite la tempérance, c'est dire qu'elle est un trop plein permanent corrélatif au fait même d'être. Ici, Lacan refonde l'ontologie par une substance jouissante immanente à l'être, si bien que l'être perd sa classique absoluité. Il ne se suffit pas à lui-même. En d'autres termes Lacan apporte ici une autre voie au problème leibnizien des monades, du *conatus ad existentiam*, la persévérance dans son être s'explique par la jouissance à être. En même temps cette dernière n'est pas principe de conservation. Elle n'est pas homéostasie. Elle ne se confond pas avec un plaisir à exister. Cette jouissance possède en elle-même une dimension mortifère. Comme Aristote le disait déjà, c'est le trop plein nuisible à la continuité de l'être. Lacan réintroduira la notion de machine dans cette question de la jouissance, non dans la lecture mécaniste de la machine à vapeur mais dans celle du *feedback* de la cybernétique.

C. *ὑποκείμενον* : l'«hyposujet » ou le sujet posé, jeté dessous

Le problème est alors de déterminer quelle place peut avoir le sujet dans cette jouissance. Que peut-il être ? Si le plaisir au sens de Freud ne correspond plus à la jouissance dans les textes aristotéliciens, pourtant le rapport du sujet à la douleur n'en est pas pour autant opposé, puisque se retrouve chez Brentano et Freud une capacité du sujet à fuir la douleur qui l'affecte et à revenir ainsi au plaisir. Un éclairage est possible par la définition de la sensation d'Aristote qui insiste sur la passivité du corps. Puisque le sujet en tant qu'*ὑποκείμενον*, n'est que le lieu de l'affection, « la sensation consiste à être mu et à pâtir [...], on la regarde en effet comme

une sorte d'altération - ἀλλοίωσις τις⁸⁵⁸ ». Définition de la sensation insistant sur la passivité du corps, c'est l'ἀλλοίωσις, « l'altération », qui d'après la *Physique* d'Aristote est l'espèce du genre du mouvement. C'est le mouvement selon la qualité⁸⁵⁹. D'ailleurs, dans ce passage Lacan reprend la notion d'affect. Ce qui n'est pas à son accoutumée. Montrant à quel point cette conception du sujet, non pas en tant qu'actant mais en tant qu'affecté peut avoir de sens pour lui. Comme il le dit « On vous affect, on appelle ça comme ça⁸⁶⁰ ». Les pleurs manifestent que le sujet est affecté. Un affect qui atteint le sujet dans son corps. Pour Lacan, Aristote faisait ici la théorie de l'inconscient. Cathelineau y voit la synthèse du fonctionnement du *Ich*.

« Il [le sujet] tente de modifier sa « conduite » en fonction de l'ἀλλοίωσις qui l'assaille : il réagit par des affects et apprend soit à fuir la douleur par la « motilité », quand il le peut, soit à limiter la décharge de l'investissement de désir en l'absence de l'objet, quand il s'est astreint à le faire après des expériences douloureuses. L'altération peut aussi entraîner un changement qui consiste en une motion dans l'espace (Freud parle de motilité), ou bien en une limitation symbolique de l'excitation, tempérance imposée par laquelle le sujet se barre tout accès à une jouissance excessive. Le fait de se barrer est réel, dans un premier cas, symbolique dans le second. La motion dans l'espace est une espèce du changement. La limitation de la jouissance par l'acceptation d'un certain manque est une altération consécutive à une autre altération fort bien décrite dans l'Esquisse. Elle est aussi une espèce du changement.⁸⁶¹»

Ce sont les trois dimensions du sujet inconscient de la μεταβολή : le mouvement selon le lieu (ou motion de l'espace), le mouvement selon la qualité (l'altération du jugement) et le mouvement selon la quantité⁸⁶². Le sujet se déplace parce qu'il est affecté, réellement par la douleur, imaginativement par la tristesse, symboliquement par la limite lorsqu'il tempère ses passions⁸⁶³. Il n'y a pas chez Aristote rupture entre le sujet et la chose, entre le sujet et l'objet dans la science moderne. Comme l'explique

⁸⁵⁸ Aristote, *De l'âme*, III, 5=416b 35.

⁸⁵⁹ Aristote, *Physique*, V, 1=225 b.

⁸⁶⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XX, op. cit.*, p.139.

⁸⁶¹ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.84.

⁸⁶² Aristote, *Physique*, V, 1=225b.

⁸⁶³ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.85.

Romeyer-Dhabey ce serait réduire le sujet à l'ego. Le sujet est mouvement, ils « possèdent la même structure hylémorphique⁸⁶⁴ », et comme lui il est réel, symbolique et imaginaire. Il est altéré et en cela répond aux trois plans. Pour Lacan reprenant Aristote,

« Le sujet se barre, en effet, je l'ai dit, et plus souvent qu'à son tour. Constatez là seulement qu'il y a tout avantage à unifier l'expression pour le symbolique, l'imaginaire et le réel, comme – je vous le dis entre parenthèses – le faisait Aristote, qui ne distinguait pas le mouvement de l'ἀλλοίωσις. Le changement et la motion dans l'espace, c'était pour lui – mais il ne le savait pas – que le sujet se barre. Evidemment, il ne possédait pas les vraies catégories, mais quand même, il sentait bien les choses⁸⁶⁵ ».

A travers ce terme de l'ἀλλοίωσις Lacan affirme l'importance de la notion de sujet dans son lien avec le devenir. Le sujet est imaginaire, réel et symbolique. Il est sujet en tant que devenir. C'est l'ὑποκείμενον en tant que substance, notamment dans *La Métaphysique*, en lien avec la ὄλη. Tricot indique dans ses notes que le terme d'ὄλη et d'ὑποκείμενον ne renvoie pas à la notion de matière ou de substance contemporaine. La ὄλη n'est pas la matière du matérialisme. Elle ne se confond pas avec le corps, celui des substances étendues de Descartes. Tricot retient du texte de Rivaud qu'ils sont « le devenir sous toutes ses formes⁸⁶⁶ ». Dans son analyse du terme d'ὄλη, Rivaud explique qu'il peut être pris dans le sens de l'ὑποκείμενον, soit le substrat. Ce mot désigne tantôt le genre, l'espèce ou l'individu, mais

« le seul ὑποκείμενον, au sens strict du mot, c'est l'individu seul, en lequel se réalisent à la fois le genre, l'espèce, les qualités. Seul il est concret, réel, seul il est une substance au sens propre du mot. Même, il est, dans la série, le seul terme qui, servant de substrat à tous les autres, n'est jamais lui-même substrat. Seul, il a l'indépendance logique.⁸⁶⁷ »

C'est donc l'irréductibilité qui lui donne ce statut particulier de substance des substances. C'est elle qui permet de définir la chose, c'est elle qui soutient toute possibilité de différence et donc de définition, comme

⁸⁶⁴ Romeyer Dherbey G., *Les Choses mêmes*, op. cit., p.186.

⁸⁶⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XX*, op. cit., pp.139-140.

⁸⁶⁶ Aristote, *Métaphysique*, T.1, Livre A, 3, coll. Librairie philosophique, éd. Vrin, Paris, 1991, p.12, trad. (grec ancien) J. Tricot.

⁸⁶⁷ Rivaud Albert, *Le problème du devenir et la notion de la matière : dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, éd. Félix Alcan, 1906, p.378.

l'explique Rivaud

« toute différence exprime la qualité dans son rapport avec l'essence. Elle suppose que l'être défini est affecté d'un nombre plus ou moins grand de déterminations, unies à son essence par un lien plus ou moins serré. — Mais, et c'est là le point capital, par cela même qu'elle exprime toujours une détermination ou une qualité, la différence implique le devenir. Car aucune qualité, quelle qu'en soit la nature, ne peut exister sans un certain mode de changement. Il y a là quelque chose de singulier à première vue, puisque la définition porte sur les éléments permanents de l'être.⁸⁶⁸ »

Ainsi, toute qualité de la chose est une différence par rapport à une autre chose mais aussi par rapport à soi. C'est en cela que tout trait distinctif a aussi en soi un mode de changement. L'*ὑποκείμενον* qui permet qu'il y ait des traits distinctifs, c'est-à-dire des différences, est ce qui soutient, permet ces différences.

« Tout *ὑποκείμενον* implique un certain changement dont la variété et l'étendue augmente à mesure que l'on descend vers des êtres plus particuliers et plus concrets. Le genre, l'espèce, l'être individuel sont définis à chaque degré par un certain nombre de *πάθη* [accidents essentiels] qui en qualifient l'essence. C'est maintenant la nature de ces *πάθη*, eux-mêmes qu'il faut analyser.⁸⁶⁹ »

Il faut comprendre que ces accidents essentiels, *πάθη*, donnent la définition de la chose, mais en même temps ils forment une série et, en ce sens répondent à un certain ordre donné par ces accidents mêmes. Généralement l'*ὑποκείμενον* qui est impliqué par les *πάθη* qui sont l'objet des changements est la *ὕλη*. Ainsi les changements portent sur l'*ὑποκείμενον* et non l'essence⁸⁷⁰. L'*ὑποκείμενον* est la possibilité des changements. C'est ce qui permet de signifier mais qui en même temps ne peut être signifié. Il est barré comme dit Lacan, en jouant sur la polysémie « d'être barré » soit en deux, divisé, soit de s'en aller, de ne jamais être là où il est censé être. En ce sens, l'*ὑποκείμενον* est une substance en tant que support des déterminations de la chose et de ces changements possibles, mais sans être l'essence. Ce n'est ni l'*οὐσία*, ni la *ὕλη*.

En effet, ce *To hypokeimenon* n'exprime jamais la subjectivité, il peut

⁸⁶⁸ *Ibid*, p.379.

⁸⁶⁹ *Ibid*, p.382.

⁸⁷⁰ *Ibid*, p.395.

exprimer l'assujettissement dans les connotations quasi-sexuelles relevant de l'idée de matière (*hulê*) en tant qu'unie à l'*eidos* ou la *morphê*, qu'elle reçoit, à quoi elle est sujette, avec quoi elle forme une substance complète, un *sunolon*. Mais, « le sujet premier, *hupokeimenon prôton*, c'est d'une certaine façon la matière, d'une autre la forme et d'une troisième, le composé des deux, *to ek toutôn* »⁸⁷¹. Ce n'est pas le *subjectum* par lequel on le traduit, soit la notion de sujet en tant que subjectivité proprement franco-latine. Par rapport à lui l'*ύποκείμενον* représente un degré zéro du sujet, pour reprendre le titre de Barbara Cassin : « *Hupokeimenon*, le degré zéro du sujet⁸⁷² ». Même si cette latinisation, conserve cette notion de dessous, puisque le *subjectum* est le participe passé passif de *subjecere* « placer dessous ». Ce n'est pas le sujet d'inhérence de l'ensemble des perceptions, l'être qui dit et qui se dit. Ce sujet recouvre deux types de sujets essentiels à l'idée même de subjectivité : « le sujet physique, substrat des accidents dans le changement, et le sujet logique, support des prédicats dans la proposition.⁸⁷³ » Dans les deux cas, il est support d'une articulation particulière que ce soit physique ou logique. C'est toujours le lieu de quelque chose, il est une sorte de topique, comme le montre la remarque de Bonitz analysant un complexe de trois usages du terme chez Aristote.

« Dans cet usage aristotélicien des mots *hupokeisthai*, *hupokeimenon*, on peut distinguer principalement trois genres, pour autant que *to hupokeimenon* est ou bien la matière (*hê hulê*) qui est déterminée par la forme, ou bien l'*ousia* dans laquelle sont inhérents les passions, les accidents (*pathê*, *sumbebêkota*), ou bien le sujet logique auquel sont attribués les prédicats ; mais puisque la matière elle-même est aussi rapportée à la notion d'*ousia*, le premier et le second genre ne se distinguent pas au moyen de limites partout certaines, et puisque *einai* (*huparkhein*) [être au sens d'appartenir à] et *legesthai* (*katêgoreisthai*) [l'être dit au sens d'être prédiqué de] sont étroitement liés l'un à l'autre, le second genre ne se distingue pas mieux du troisième.⁸⁷⁴ »

⁸⁷¹ Aristote, *Métaphysique*, VII, 1029a 2-4.

⁸⁷² Voir l'article « Sujet », in *Vocabulaire européen des philosophies*, Sous la direction de Barbara Cassin, Edition du Seuil et Dictionnaires Le Robert, 2004, Paris, pp.1233-1254.

⁸⁷³ *Ibid.*

⁸⁷⁴ Bonitz Hermannus cité dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit., p.1235.

Ainsi, l'*ὑποκείμενον*, s'il est un sujet logique, ce n'est pas un sujet formel au sens moderne du terme, de la logique wittgensteinienne, puisqu'il est avant tout matière. Étant donné qu'Aristote définit la matière comme « le premier *hupokemeinon* de chaque chose, d'où elle advient, et qui lui appartient de façon immanente et non par accident⁸⁷⁵ ». En ce sens, c'est un substrat comme le montre la traduction littérale. Il est ce qui est en-dessous des choses, à la façon dont le traduit C.Georgoulis qui utilise la périphrase « ce qui se tient comme gisant en dessous de chaque chose » pour le dénommer. Conséquemment le terme d'*ὑποκείμενον* signifie bien « se tenir sous quelque chose », il est un en-dessous. Et pour Barbara Cassin, c'est en cela que nous devons comprendre la deuxième utilisation du terme par Aristote que relève Bonitz, comme *ousia*, en ce que c'est « du propre fonds de l'*ousia* que naissent les accidents qui sont prédiqués d'elle : sa subjectivité de substance matérielle ne fait qu'un avec sa subjectivité de sujet logique, et c'est en cela même qu'elle est *hupokeimenon*⁸⁷⁶ ». Aristote lie inaliénablement le sujet en tant que support des prédicats des propositions et support des changements physiques, tels que les changements. Nous comprenons que ce sujet qu'est l'*ὑποκείμενον*, n'est pas l'être de celui qui parle, puisque l'être n'est pas dans l'*ὑποκείμενον*, qui n'en est qu'un support. L'être du sujet, de l'*ὑποκείμενον* est dans l'*ousia*, l'*οὐσία*, comme l'affirme Aristote : « Est *ousia*, quand on le dit au sens le plus propre, premier et principal, celle [ou ce] qu'on ne dit pas d'un *hupokeimenon* et qui n'est pas non plus dans un *hupokeimenon*, comme l'homme en question ou le cheval en question.⁸⁷⁷ » L'essence, l'*ousia*⁸⁷⁸, n'est pas l'*ὑποκείμενον* en tant qu'elle n'est ni dire d'un sujet ni être d'un sujet, elle n'est ni prédicat ni accident. Ainsi, il assit la prédominance de l'essence face à la logique et à la physique. Si ces essences ne sont pas, il

⁸⁷⁵ Aristote, *Physique*, I, 9, 192a 31-34.

⁸⁷⁶ Voir *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit., p.1235.

⁸⁷⁷ Aristote, *Catégories*, 5, 2b 11-13.

⁸⁷⁸ Nous reprenons la proposition de Barbara Cassin de traduction de *ousia* par celui de essence pour faire comprendre la différence avec l'*hupokeimenon*.

est impossible que quoi que ce soit d'autre soit. Mais surtout, l'essence d'un sujet, n'est donc pas dans son dire ni dans le sujet, l'être est ailleurs. Et cela correspond tout à fait à la notion de sujet déployée par Lacan, en tant que le sujet prédicationnel n'est pas l'être du sujet, puisque nous avons alors affaire à un sujet étant dans ce qu'il dit, alors que l'être, l'*ousia*, n'est jamais dans le dire. C'est ce que Lacan développe à partir de *La logique du fantasme* sous la forme du : je pense où je ne suis pas, je suis où je ne pense pas. Par contre, cela ne dispense pas le sujet d'être dans la matière, ce n'est point parce qu'il est la production d'un signifiant, qu'il n'est pas matière. Nous comprenons bien alors que ce sujet logique est bien aussi celui des affections. C'est la matière par rapport à la forme, faisant qu'elles forment le *sunolon*, l'individu comme tout sans parties, la *hulê*, ὅλη, mais aussi la substance-sujet de la physique, la substance première qui reçoit les affects et les accidents, le *tode ti* ou *ousia prôtê*. Il est alors évident que dans cette polysémie, la lecture de ce concept par Lacan se fait à travers Heidegger, notamment son *Nietzsche*, dans lequel il parle de « la mutation de l'ὑποκείμενον en *subjectum*⁸⁷⁹ ». Comme il le dit, « le *subjectum* désigne ce qui dans l'*actus* est posé dessous, et jeté dessous, ce à quoi autre chose peut échoir accidentellement ». Pour Heidegger, l'obscurcissement c'est l'enseignement scolastique thomiste qui a fait perdre la différence entre l'*οὐσία* et l'ὑποκείμενον. L'ὑποκείμενον n'est pas seulement le sujet de la relation sujet-prédicat il est aussi ce supposé, ce « sous-jacent » doté d'une *οὐσία*. C'est une confusion entre la substance et l'être car la substance est un mixte d'être et de sujet-supposé (*subjectum*), sous-jacent : « Le posé-dessous se peut comprendre aussi en tant que le (se) tenant-dessous (substans) et ainsi ce qui est avant tout constant⁸⁸⁰ ». Pourtant Lacan prend une position autre que celle d'Heidegger, pour qui cette confusion aboutit au cogito cartésien confondant la substance avec le sujet supposé. Lacan va

⁸⁷⁹ Heidegger Martin, « Nietzsche », in *La Métaphysique en tant qu'histoire de l'être*, (1941), Paris, T.II, éd. NRF-Gallimard, 1971, trad. P. Klossowski, 1971, p.344 et ss.

⁸⁸⁰ *Ibid.*

plutôt faire du moment cartésien l'avènement du sujet de la science qui serait préfigurée dans la notion d'*ὑποκείμενον* d'Aristote, puisqu'il est ce x qu'il faut présupposer dans le réel pour commencer à penser. Il y aurait une même structure désignée dans le sujet cartésien et l'*ὑποκείμενον*. Lacan souscrit à la traduction d'*οὐσία* par « étance », « être », *Wesen*, de Heidegger dans la fin de son œuvre, afin d'offrir une autre lecture possible de l'*οὐσία* comme l'objet *a* d'après Cathelineau. Pour lui, chez Lacan « l'*ὑποκείμενον* n'est pas une *οὐσία*, mais en tant qu'il parle de l'*οὐσία*, il est seulement un « parlêtre », sachant que son être, c'est l'objet *a*, cause de son désir, soit l'*οὐσία*.⁸⁸¹ » Lacan à partir de 1967 utilise le terme d'*hupokemeinon* pour désigner ce sujet x. D'ailleurs dans le *De l'interprétation* d'Aristote, le passage le plus clair sur l'*ὑποκείμενον*, « *κατη ὑποκείμενον* », la notion de *κατα* montre que ces choses se trouvent à travers le sujet, en lui, mais aussi « sur », « à travers » et « selon » lui selon l'usage de cette préposition. Ce n'est pas une relation d'appartenance classique, le sujet devient une sorte de x auxquelles certaines choses renvoient, des traits distinctifs. Pour Lacan ces choses sont des prédicats. Ce n'est pas un x formel mais un x au sens de la science des places. Lacan choisit d'extraire l'*ὑποκείμενον* de l'*οὐσία*, pour en faire un sujet « x », une variable vide qui viennent « remplir » ou mieux représenter les prédicats contenus dans la parole. Ici se joue le paradoxe de l'*hupokeimenon*, avec ce sujet qui est matériel, *ousia prôtê*, mais en même temps n'est pas un être puisqu'il n'est qu'un sujet de la nécessité logique. Le sujet n'est pas dans le dit. Il est effet de la chaîne signifiante, en quelque sorte il en est un en-dessous, mais en même temps il conditionne la possibilité de la chaîne d'être⁸⁸². C'est cette dimension du sujet *hupokeimenon*, en tant que lieu de l'affection, *ousia prôtê*, qui va ouvrir sur la problématique des non-êtres

⁸⁸¹ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.367.

⁸⁸² C'est le *hupokeimenon* pur, c'est-à-dire celui qui n'a pas de terme synonyme, ce que Bonitz définit comme le troisième usage du terme.

chez Lacan, qu'il introduira explicitement dans son seizième séminaire par la phrase « il pleut ». Ici, le sujet que serait ce « il » de « il pleut » ne désigne rien et personne, mais permet au « pleuvoir » d'avoir une certaine effectivité, qu'il désigne un *hic et nunc*⁸⁸³. Ce n'est pas le sujet de l'anonymat, de l'indéfini qu'est le « on ». Du « pleuvoir » émerge ce sujet faisant par rétroaction qu'il « pleut ». La linguistique définit ce « il » comme un explétif, soit un sujet d'un verbe impersonnel. La troisième personne du singulier a pour particularité de pouvoir désigner ce qui n'est pas une personne, comme l'indique Benveniste en le classant dans ce qu'il appelle une « non-personne ». En ce qu'il « n'est pas un protagoniste de l'acte d'énonciation⁸⁸⁴ ». C'est un sujet de l'énoncé qui pourtant n'est pas un sujet de l'énonciation. De cette manière, ces verbes font apparaître un sujet vide, en tant qu'indésignable. Il est un pur effet de grammaire⁸⁸⁵, c'est-à-dire de rapports entre les signifiants. C'est le « il » qui dans « il pleut » fait qu'il peut y avoir un « pleut ». Comme le dit Jacques-Alain Miller « c'est en tant que tel une émergence du dit qu'il y a quelque chose comme du « pleut », un dit dont le « il » marque la place.⁸⁸⁶ » C'est ce que Lacan appelle un « événement du discours⁸⁸⁷ », ce « il » ne fait que marquer la place du dit⁸⁸⁸, et ne dit rien puisqu'il « n'évoque son sens que comme conséquence de son propre surgissement⁸⁸⁹ », il « n'est que secondaire de

⁸⁸³ Locution latine signifiant littéralement « ici et maintenant ».

⁸⁸⁴ Riegel Martin, Pellat Jean-Christophe, Rioul René, *Grammaire méthodique du français*, op. cit., p.198.

⁸⁸⁵ Ici nous signifions qu'il est un pur effet de grammaire, en tant que celle-ci est sa cause, puisqu'en tant qu'effet il est plutôt sémantique.

⁸⁸⁶ Miller Jacques-Alain, « D'un Autre à l'autre », in *La cause freudienne : Nouvelle revue de psychanalyse*, Tout le monde délire, n°67, édition Navarrin, Paris, 2007, Texte et notes établis par Catherine Bonningue des leçons des 17, 24, 31 mai et 7 juin 2006 de *L'orientation lacanienne III*, 8 (2005-06), p.128.

⁸⁸⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI*, op. cit., p.83.

⁸⁸⁸ « Prenons l'énonciation la plus simple. *Il pleut*. Cela ne peut se juger pleinement qu'à s'attarder à ce qu'il y a d'émergences dans le fait qu'il soit dit qu'il y a du *pleut*.

C'est ça, l'événement du discours, par lequel celui-là même qui le dit se pose comme secondaire. L'événement consiste en un dit, celui dont l'*Il* marque la place. » *Ibid*, p.83.

⁸⁸⁹ *Ibid*, p.101.

savoir ce qu'il veut dire concernant la pluie⁸⁹⁰ ». C'est seulement en tant qu'il y a un « pleut » qu'il y a un sujet « il », mais celui-ci ne présente personne, c'est un sujet grammatical. C'est une pure place où advient une représentation⁸⁹¹. Pour Deleuze c'est l'effet de l'instance paradoxale comme pur effet de la chaîne signifiante de soutenance de la chaîne signifiée, permettant à cette dernière d'avoir une signifiante. Du point de vue linguistique, à la fermeture de la morphosyntaxe s'oppose une ouverture sémantique à comprendre comme une dénotation sans potentialité référentielle⁸⁹². Au sens que « la dénotation d'un mot lexical est la catégorie, ou l'ensemble, de tous ces référents potentiels [à comprendre comme l'ensemble des possibilités référentielles].⁸⁹³ » Faisant qu'il est prédicat sans dénotation⁸⁹⁴. Plus exactement, il permet qu'il y ait prédication. Lacan montre ici la différence subtile, dans ce que nous appelons sujet, entre le lieu et le tenant lieu. Le rapport avec la science des places vides est obvie, ici le sujet explétif est une sorte de place vide. Dépliant la dialectique entre sujet et soi mis en place par Locke. En ce sens le sujet ne suppose rien mais est supposé comme Lacan l'explique : « Un souvenir d'Aristote, une goutte des Catégories, prions-nous, pour décrotter le sujet du subjectif. Un sujet ne suppose rien, il est sup-posé.⁸⁹⁵ » Il est

⁸⁹⁰ *Ibid.*

⁸⁹¹ Plus exactement Lacan dit « Ce sujet grammatical, donc, n'est que la place où quelque chose vient à se représenter. » *Ibid.*, p.83.

⁸⁹² C'est un cas tout particulier car, pour Frege, si un mot n'a pas de dénotation, en tant qu'il ne renvoie à aucune entité réelle, au sens où il l'entend, il doit posséder une représentation. Les deux étant un type de liage différents au mot : « La différence demeure néanmoins entre sens et représentation, ne serait-ce que par la manière dont ils sont liés au mot. », dans « Sens et dénotation », in *Ecrits logiques et philosophiques*, *op. cit.*, p.106.

⁸⁹³ « the denotation of a content word is the category, or set, of all its potential referents. », in Löbner Sebastian, *Understanding semantics*, Londres, éd. « Hodder Education », 2002, p.25.

⁸⁹⁴ C'est ce que la linguistique fonctionnaliste désigne comme une béquille, il permet au prédicat verbal de fonctionner en tant que prédicat. D'où sa définition en tant que sujet, comme l'explique Jean-Michel Builley, in *Manuel de linguistique descriptive : Le point de vue fonctionnaliste*, Paris, coll. « fac.linguistique », éd. « Nathan Université », 1998, p.225.

⁸⁹⁵ Lacan cité par Cathelineau Pierre-Christophe, *op. cit.*, p.368

sup-posé par le fait qu'il est représenté par ce qu'il dit, nous retrouvons ici la rétroaction, c'est la temporalité de la machine qui permet qu'un signifiant représente le sujet pour un autre signifiant. Comme le signifiant « il » représente un sujet pour le signifiant « pleut », c'est seulement par rétroaction du « pleut » sur le « il » que ce dernier devient sujet sans pour autant qu'il y ait dénotation d'un sujet. Ce sujet comme *ὑποκείμενον* permet qu'il y ait prédication. Par conséquent, pour Lacan :

« Nous sentons l'acte psychanalytique céder à rompre la prise dans l'universel à quoi c'est leur mérite de ne pas satisfaire. (Et voilà qui va excuser Aristote d'osciller, plus généralement qu'il n'a su isoler l'*ὑποκείμενον* à ne pouvoir faire que d'y récupérer l'*οὐσία* par intervalle)⁸⁹⁶ »

C'est l'*οὐσία*, l'objet *a* qui fait la singularité de l'individu et non le sujet qui lui est universel, c'est le pour tout $x, \forall \Phi(x)$. Comment est-il alors possible qu'un lieu soit avant le tenant lieu ? En termes lacaniens, comment le sujet du dessous, le parle-être s'instaure-t-il dans la matrice symbolique ?

D. De l'Homme le surgissement de son humanité

1. De la matrice symbolique au sujet du dessous

Plutôt que de faire de la machine le propre de l'inhumain dans l'homme, comme chez Descartes, Lacan va remettre en question la notion d'humanité.

« La machine, c'est uniquement la succession des petits 0 et des petits 1, aussi bien la question de savoir si elle est humaine ou pas est évidemment toute tranchée – elle ne l'est pas. Seulement, il s'agit aussi de savoir si l'humain, dans le sens où vous l'entendez, est si humain que ça.⁸⁹⁷ »

Reprenant le postulat « post-humain » de la machine cybernétique, qui n'est pas la mort de l'homme mais celle de son humanité, en ce qu'il y aurait une communauté des hommes, pour lui « il n'y a rien [...] qui fasse l'unité mondiale des êtres humains.⁸⁹⁸ » La notion d'humain se fondant dans et par l'imaginaire, il n'y a pas à proprement parler de réel de

⁸⁹⁶ *Ibid*, p.370

⁸⁹⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.367.

⁸⁹⁸ *Ibid*, p.46.

l'humanité. Il n'y a que construction d'une identification à un autre qui nous fonde dans la société des hommes (c'est le schéma en Z), comme appartenant à elle. Principe du *stade du miroir*, qui se fonde sur « la fonction de méconnaissance⁸⁹⁹ » créant « la situation en impasse » qu'est la constitution de l'objet humain, il institue le sujet en tant qu'objet humain⁹⁰⁰. Le stade du miroir de Jacques Lacan, conceptualisé pour le Congrès de Marienbad de 1936, ne paraîtra qu'en 1949⁹⁰¹ dans le texte des écrits intitulé « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du « je » telle qu'elle nous est révélée par l'expérience psychanalytique ». Dans ce texte la dimension humaine de *l'infans*, n'est pas de fait, mais passe par une inscription dans l'ensemble humain grâce à la *Gestalt*. Si bien que Lacan réaffirme les propos d'Erasme que l'on ne naît pas humain mais qu'on le devient. Comme l'explique Gérard Wajcman, le stade du miroir, n'est pas seulement de l'ordre de l'imaginaire car Lacan développe une conception de l'imaginaire, s'opposant aux théories philosophiques classiques de l'image. Dans ces dernières l'image serait, selon la *mimèsis*, une imitation de la chose ou en tout cas un second temps. Nous retrouvons chez Platon deux approches de l'image, la première dans la *République* est ontologique alors que celle du *Sophiste* est fonctionnaliste. La première est présente dans le célèbre texte sur les trois lits de Platon, dans la *République*, où Socrate conçoit une graduation dans l'ontologie de l'image. Il y a le lit-Eidos, c'est l'archétype pleinement réel du monde des Idées du lit, c'est le lit fait par Dieu, puis le lit-phénoménal celui fait par le menuisier, c'est un lit particulier, enfin le dernier est le lit-Imitation celui fait par l'artiste. Selon la théorie participative de Platon, plus la chose est éloignée de l'Idée, moins elle y participe et en se sens fourvoie, ainsi

« un imitateur sera par nature éloigné de trois degrés du roi et de la vérité

⁸⁹⁹ Lacan Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *op. cit.*, p.98.

⁹⁰⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II*, *op. cit.*, pp.66-67.

⁹⁰¹ Après les travaux d'Elsa Köhler sur la forme totale du corps, de Charlotte Bühler sur le transitivisme de l'enfant et les travaux de Henri Wallon.

[...]. L'imitation est donc loin du vrai, et si elle façonne tous les objets, c'est semble-t-il, parce qu'elle ne touche qu'à une partie de chacun, laquelle n'est d'ailleurs qu'une ombre.⁹⁰² »

Nous pouvons donc dire que cette première définition de l'image est une ontologie de l'image se fondant sur la participation des objets sensibles aux formes intelligibles. Il propose une deuxième approche, où la définition de l'image est fondée sur la technique d'imitation, différenciant ainsi la production d'image-copie (*eikôn*) de celle d'image-illusion (*phantasma*). Opposant une structure binaire dans l'*eikôn* entre la chose et sa copie, et une structure ternaire dans la *phantasma* où le spectateur, le regardeur est au centre de la relation entre la chose et sa copie. Cette ontologie introduit un pas décisif dans la pensée de l'image puisque l'image ne renvoie plus à la plénitude de l'être, mais la réalité de l'*eikôn* dépend de sa ressemblance à l'être, et la *phantasma* n'a d'être que celui de son apparaître (*phainestai*). La modalité de leur être se fonde sur le non-être. C'est donc la fonction qui distingue ces deux images et non plus leur être, on passe à un fonctionnalisme. Le *Cratyle* de Platon, synthétisera la problématique de l'image comme dialectique entre être et non-être, à travers l'oxymore de la présence de l'absent. Elle serait alors une copie de la chose, un second temps, en tant que faisant être la chose dans son absence. L'image se comprend alors comme référence, Nelson Goodman et toute la philosophie analytique parlera de dénotation. Lacan va analyser la dimension du symbolique comme *sumbollen*, c'est-à-dire ce qui est séparé en deux, renvoyant au mot comme meurtre de la chose de Hegel. La dimension imaginaire n'est donc pas cette dialectique de la présence et de l'absence. La rétroaction va permettre à Lacan de penser le plan symbolique de l'image au lieu de penser le symbole comme une image particulière. Il aborde l'image pas sa fonction structurale. Déplaçant la temporalité au niveau de l'image, il n'est plus question de l'avant et de

⁹⁰² Platon, *République*, X, 596a-598b, Paris, coll. GF-Flammarion, éd. Flammarion, 1966, trad. (grec ancien) R. Baccou, p.361.

l'après en tant que référent de la copie, au contraire l'image est plus qu'une copie puisqu'elle anticipe et par là rétroagit⁹⁰³. Est à l'oeuvre dans toute l'élaboration du stade du miroir le *feedback* en tant que reprise kierkegaardienne, soit la rétroaction lacanienne. Pour cette raison, Gérard Wajcman, explique qu'il y a deux plans dans le stade du miroir : l'imaginaire et le symbolique. Ceux-ci renvoyant à trois processus, jouant sur la polysémie de la notion latine d'*imago*, ce sont les trois notions de l'image en grec : la *phantasma*, l'*eikon* et l'*eidôlon*. De ces trois notions qui seront trois fonctions, le stade du miroir aboutira au narcissisme en tant qu'expérience de l'image comme *emphasis* et *tupos*.

Le premier⁹⁰⁴ plan correspond tout d'abord à la *phantasma*, soit ce qui apparaît, c'est le *phanesthai* « briller, se montrer, paraître ». C'est *phantanesthai* nous renvoyant au phénomène. Le *phainoménai*, c'est une apparence présente à s'y méprendre. De là, il y a *eikon*, c'est la similitude avec l'objet, le *feiko* « le semblable à », c'est l'image en tant qu'elle donne la communauté, les semblables. Ainsi ce premier plan peut se fonder comme étant l'axe imaginaire, soit la relation du « a » au « a' », de soi et de l'autre semblable. Sauf qu'ici, si il y a la communauté des « a' » comme des semblables, il n'y a pas encore de « a ».

C'est seulement le deuxième plan, celui du symbolique, par lequel, par rétroaction le « a' » va signifier à l'élément précédent sa place de précédent et, affirmer que c'est parce qu'il a toujours été un « a » qu'il peut y avoir des « a' ». C'est par cette rétroaction, et cette dimension symbolique, que le stade du miroir, peut avoir un effet de détermination sur le sujet, qui est en même temps aliénant car appartenant au registre

⁹⁰³ Puisque nous savons de nos jours que le référent d'une image ne peut plus être défini par sa matérialité nous renvoyons à toutes les analyses esthétiques des images de synthèse ou fractales [voir Couchot Edmond, *La technologie dans l'art : De la photographie à la réalité virtuelle*, Nîmes, éd. Jacqueline Chambon, 1998, ou Couchot Edmond et Norbert Hilaire, *L'art numérique : Comment la technologie vient au monde de l'art*, Paris, édition Flammarion, 2003].

⁹⁰⁴ Ici nous parlons d'un premier et d'un deuxième plan seulement dans l'ordre de notre argumentation, mais ils ne renvoient à aucune chronologie dans le stade du miroir de Lacan.

symbolique. Il ouvre une « matrice symbolique » tout en aliénant *l'infans* à cette image. Pour cette raison, comme nous l'avons vu Lacan affirme qu'il n'y a de l'humain que consubstantiel au symbolique, puisque le symbole, par l'image l'institue dans l'ensemble des hommes, autrement dit lui donne une place. L'assomption jubilatoire de l'image spéculaire de *l'infans* est « la matrice symbolique où le *je* se précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet.⁹⁰⁵ » Ainsi, le signifiant en tant que symbole est précédé par le symbolique, fondant la matrice, de ce qui sera le sujet en tant que se prenant dans sa dimension symbolique. Le signifiant, n'est qu'un après-coup. Il n'est pas une rencontre indéterminée, mais ce qui se fonde là où il lui a été constituée une place, un locus, à son fondement. Ici Lacan est riche du phénomène d'institution de la vérité développé par Heidegger par les traces⁹⁰⁶, non au sens du reste de ce qui a été, mais comme prédétermination de ce qui pourra être | Lacan inverse sa temporalité|. Pour Heidegger, la vérité ne pourra être que par cet être de préexistence qui ouvre l'étant afin qu'elle puisse loger en lui, dans son ouverture qu'il occupe, et devenir pleinement la vérité. Ainsi, à l'analyse de l'œuvre d'art, Heidegger mesure qu'« il appartient à l'essence de la vérité de s'instituer dans l'étant pour, ainsi seulement, devenir vérité⁹⁰⁷ ». Paradoxalement cette institution est ce qu'il dénomme « production⁹⁰⁸ ». Cette dernière permet à l'étant d'être en tant que tel, puisqu'elle « installe cet étant dans l'ouvert de telle manière que c'est précisément ce qui est à produire qui éclaire l'ouverture de l'ouvert dans lequel il advient.⁹⁰⁹ » Faisant qu'il fait advenir la vérité en occupant cet ouvert de la vérité, dans laquelle elle pourra alors

⁹⁰⁵ Lacan Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *op. cit.*, p.93.

⁹⁰⁶ Balmès François, *Ce que Lacan dit de l'être*, *op. cit.*

⁹⁰⁷ Heidegger Martin, « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p.69.

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ *Ibid.*, pp.69-70.

advenir en tant que vérité car « la vérité s'institue dans l'étant, et cela de telle sorte que c'est cet étant même qui occupe l'ouvert de la vérité.⁹¹⁰ » C'est à cette seule condition, que la vérité dans un étant puisse faire advenir une ouverture, dans laquelle l'étant s'instituera, pour que la vérité puisse se fonder en tant que telle, que peut se saisir cette fameuse phrase d'Heidegger : « *L'art est donc un devenir et un advenir de la vérité.*⁹¹¹ » Mais surtout cela fonde la notion de poème en tant qu'art qui risque le plus, parce qu'il est au cœur du « dire », *dichtung*. Soit ce qui permet au symbolique d'advenir en tant que symbole, soit en réalité une sorte de matrice symbolique. C'est une sorte de *potentia* des conditions de possibilité de la signifiante, au sens d'advenu du signifiant, du symbole. Pour Lacan, cette *potentia* des conditions de possibilité, est donnée par la *Gestalt*, en tant qu'extériorité constituante. Ainsi « par ces deux aspects de son apparition [elle] symbolise la permanence mentale du *je* en même temps qu'elle préfigure sa destination aliénante...⁹¹² » Ce symbolique en tant que « symbolicité » et non comme symbolisant, comme conditions de possibilité du pur processus de symbolisation, est l'inscription de soi en tant qu'humanité, en tant que s'inscrivant dans le symbolique. Cette inscription permet au symbolique de fonctionner, étant donné que « si la fonction symbolique fonctionne, nous sommes à l'intérieur⁹¹³ ». Autrement dit, c'est dans la dimension imaginaire que la *Gestalt* advient sur un plan symbolique. Elle n'est pas pure forme mais une forme extérieure à soi, commune fondant la communauté. Elle est une commune mesure. Comme nous l'avons vu, Lacan explique à propos de l'assertion subjective anticipante, que le mouvement d'assimilation au terme « humain » passe par trois temps logique. L'assertion

« d'une affirmation telle que « Je suis un homme » » apparaît plus près de

⁹¹⁰ *Ibid*, p.71.

⁹¹¹ *Ibid*, p.81.

⁹¹² Lacan Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », *op. cit.*, p.94.

⁹¹³ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.43.

sa valeur véritable lorsque elle est « présentée en conclusion de la forme ici démontrée de l’assertion subjective anticipante, à savoir comme suit :

1° Un homme sait ce qui n’est pas un homme ;

2° Les hommes se reconnaissent entre eux pour être des hommes ;

3° Je m’affirme être un homme, de peur d’être convaincu par les hommes de n’être pas un homme.

Mouvement qui donne la forme logique de toute assimilation « humaine », en tant précisément qu’elle se pose comme assimilatrice d’une barbarie, et qui pourtant réserve la détermination essentielle du « je »...⁹¹⁴ »

Cette image en devenant déterminante, est alors une *eidôlon*, soit ce que l’on voit comme si c’était la chose même. Le reflet dans le miroir est une image en tant que ce qui se donne comme si c’était la chose même, c’est celle qui fait voir, puisque renvoyant à *l’eidos*. C’est l’ombre des morts dans l’Hadès, le sosie d’Hélène créée par Héra. C’est ce qui se montre dans un miroir et qui en réalité n’y est pas. C’est en cela que le stade du miroir, fait du reflet une image en tant qu’*emphasis*, soit comme l’explique Aristote « une brisure », c’est le reflet sur la surface d’une armure. Celui qui permet de tuer la gorgone. C’est l’image en tant qu’aliénante, en tant qu’obstacle, qui en faisant croire qu’elle laisse voir, empêche justement de voir, renvoie l’effet de sa propre image. C’est l’image qui impose de laisser quelque chose. Par là, elle laissera dans l’individu, une image en tant que *tupos* « empreinte », soit une trace à la façon des pas dans le sable, quelque chose qui fût mais ne sera plus jamais.

« Ainsi, cette Gestalt dont la prégnance doit être considérée comme liée à l’espèce, bien que son style moteur soit encore méconnaissable, - par ces deux aspects de son apparition symbolise la permanence mentale du je en même temps qu’elle préfigure sa destination aliénante ; elle est grosse encore des correspondances qui unissent le *je* à la statue où l’homme se projette comme aux fantômes qui le dominent, à l’automate enfin où dans un rapport ambigu tend à s’achever le monde de sa fabrication.⁹¹⁵ »

Ce sacrifice se retrouve dans les *Métamorphoses* d’Ovide où Echo

⁹¹⁴ Lacan Jacques, « Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée : Un nouveau sophisme », *op. cit.*, p.211.

⁹¹⁵ Lacan Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique », *op. cit.*, p.95.

demande à ce que Narcisse soit puni parce qu'il ne sacrifie rien à l'amour. Ici Lacan va faire un pas par rapport à Freud, en ce qu'il va dégager le narcissisme de l'amour homosexuel, pour l'amener vers un effet symbolique, qui constitue le pas essentiel de son stade par rapport à celui de Wallon. En effet, la notion de narcissisme apparaît chez Freud en 1910 concernant le choix d'objet homosexuel et ne renverra à un intérêt qu'en 1914 avec « Pour introduire le narcissisme », comme reprise de l'opposition entre pulsion sexuelle et besoins à l'oeuvre dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle* devenant progressivement pulsion sexuelle et pulsion du moi dans l'article « Le trouble psychogène de la vision dans la psychanalyse ». Le narcissisme qui permettait à Freud de penser le souci de soi, les instincts de conservations, etc., chez Lacan va permettre de penser la fonction de l'image. D'ailleurs, Merleau-Ponty comprendra le stade du miroir comme une sorte de devenir-image nécessitant un sacrifice de soi. En voyant notre visage dans le miroir nous découvrons l'existence du spectacle de nous-mêmes. Image qui ne devient spectacle qu'en l'inscrivant dans la communauté des hommes qui pourraient le regarder.

En découvrant le spectacle de moi-même « du coup je quitte la réalité de mon moi vécu pour me référer constamment à ce moi idéal, fictif ou imaginaire, dont l'image spéculaire est la première ébauche. En ce sens je suis arraché à moi-même, et l'image du miroir me prépare à une autre aliénation encore plus grave, qui sera l'aliénation par autrui. Car de moi-même justement les autres n'ont que cette image extérieure analogue à celle qu'on voit dans le miroir, et par conséquent autrui m'arrachera à l'intimité immédiate bien plus sûrement que le miroir.⁹¹⁶ »

Sacrifice de son « intimité immédiate » que Lacan nommera la livre de chair. En tout cas le stade du miroir conceptualise donc ce que nous pourrions appeler un devenir-image. En ce sens le devenir-humain serait un devenir-image. C'est ce que Gérard Wajcman appelle le « pouvoir du regard ». Il analyse ce phénomène dans la conception de l'environnement comme paysage dans la perspective :

⁹¹⁶ Merleau-Ponty Maurice, « Les relations à autrui chez l'enfant », in *Parcours 1935-1951*, Paris, coll. Philosophie, éd. Verdier, 1997, pp.147-229.

« Ce qu'on nomme le paysage, c'est en premier lieu l'entrée de la nature dans le visuel, ce qu'il faut entendre en un sens précis, à savoir que la nature prendrait une valeur visuelle, qu'elle aurait une valeur en tant que visible. [...] Le regard devient là instrument de connaissance, de pouvoir, de plaisir. Le pouvoir du regard, c'est aussi celui de modifier la nature en paysage, et d'en tirer ainsi un plaisir.[...] La naissance du paysage, c'est l'accomplissement du devenir image du monde qui signe la modernité.⁹¹⁷ »

Or, le paysage c'est « la nature + la fenêtre⁹¹⁸ », c'est-à-dire que le devenir-image est le processus par lequel la fenêtre et la nature s'additionnent. Comme « la fenêtre est une machine à découper le réel⁹¹⁹ » et qu'« une machine, ce n'est que du signifiant compacté⁹²⁰ » alors nous pouvons comprendre que le devenir-image est toujours l'affaire d'une machine, c'est-à-dire à du signifiant compacté. C'est le plan symbolique du stade du miroir. En ce sens, Wajcman permet de comprendre que le devenir-image est toujours l'effet de représentation du symbolique sur l'élément précédent ; c'est-à-dire, la façon dont la dimension symbolique de la chose première advient par la présence d'un deuxième symbole, permettant de représenter pour lui un troisième élément, le sujet. C'est en cela que le devenir-image du monde signe la modernité car elle permet de faire advenir du sujet, qui n'étant que représenté par la fenêtre est alors caché. En ce sens, le sujet moderne, celui de la science, n'est pas seulement celui qui est vidé de toutes qualités, mais comme le montre le travail de Wajcman, c'est aussi celui qui est caché, à savoir celui qui peut regarder sans être vu. En ce sens, ce sujet c'est celui de l'intime⁹²¹.

⁹¹⁷ Wajcman Gérard, *Fenêtre : Chronique du regard et de l'intime*, Paris, coll. VerdierPhilia, éd. Verdier, 2004, pp.236-237.

⁹¹⁸ *Ibid*, p.239.

⁹¹⁹ *Ibid*.

⁹²⁰ *Ibid*, p.235.

⁹²¹ Paradoxe du sujet moderne, qui jaillit de la lecture croisée de deux ouvrages de Wajcman, celui de *Fenêtre* et celui de *L'oeil absolu*. En effet, si le sujet moderne de la science est celui caché qui permet l'intime, paradoxalement il implique que si nous pouvons voir sans être vu alors il est aussi possible que nous puissions être vu sans le voir. A l'intimité de la fenêtre correspond une extimité de l'oeil absolu, paradoxe du sujet qui renvoie à la machine de Lacan, qui permet d'analyser *La lettre volée*. Le sujet moderne c'est le deuxième sujet qui regardant sans être vu, le sujet caché, en même temps ne sait pas qu'il peut être vu regardant par un troisième sujet. Principe existentialiste au deuxième degré que saisit et développe Gérard Wajcman. Cela renvoie

« L'intime, c'est cette part du sujet en deçà des images, part sans image, hors des images, cette part irréductible du sujet qui ne se voit pas, cette présence du sujet visible mais qui échappe à la vue. Le sujet serait en cela quelque chose comme un trou noir dans le visible. »

La connaissance de la lecture de Merleau-Ponty permet de comprendre la finesse de l'interprétation de Wajcman du devenir-image et son lien avec la science. Il propose, en effet, de reprendre la notion de sujet de la science en prenant en compte l'oeil dans la science et non plus seulement la langue. La science moderne n'est pas seulement une question de discursivité mais aussi de visibilité, comme l'expliquait d'ailleurs Foucault⁹²². C'est seulement parce qu'il est représenté et non présenté que le sujet moderne a une intimité. En d'autres termes, si le sujet de la science n'est plus un corollaire de la conscience de soi, en même temps il n'est plus non plus un corollaire de la vision de soi. Pour cette raison, dans la modernité devenir-humain c'est devenir-image. C'est se voir dans le cadre découpé d'une fenêtre, soit se définir comme étant le « je » qui s'installe dans la matrice symbolique. En cela, il devient humain, et possède un moi, c'est-à-dire est pris dans la dimension imaginaire car pris dans le devenir-image, qui correspond au cinq sens de l'image grecque. Et ce devenir, comme l'affirme Lacan dans son texte, passe par une machination, par la machine ; ce qui fait dire à Wajcman qu'une fenêtre c'est de la machine.

2. Du x en rapport à la jouissance à l'unité supposée : le sujet représenté.

Dans le stade du miroir quelque chose se machinise. C'est que l'homme ne peut advenir en tant que tel que par la matrice symbolique du « je », et par matrice, comme nous l'avons vu avec le paradoxe de Robinson, c'est tout le fonctionnement du symbolique qui est invoqué.

directement au stade du miroir, qui n'est pas seulement la découverte de sa propre image mais aussi celle que nous ne sommes pas seulement voyants mais aussi vus (et nous savons à quel point dans la psychose la jouissance du « se voir » est asphyxiée par celle d'« être vu », car se voir devient être vu, nous ne découvrons pas seulement que nous pouvons nous voir, mais que nous pouvions être vu).

⁹²² Michel Foucault, « III. La structure », in *Les mots et les choses*, op. cit., pp.145-150.

C'est ce que Lacan, dans le dix-septième Séminaire, appellera l'appareillage. C'est « l'apparolage », soit l'institution dans l'appareil qu'est la langue. C'est sur le plan symbolique de la dimension imaginaire que se fonde l'homme pour advenir en tant qu'homme : « Le sujet se pose comme opérant, comme humain, comme *je*, à partir du moment où apparaît le système symbolique⁹²³ » et non le symbole. Il advient à lui-même dans sa dimension humaine, c'est-à-dire non pas comme un homme, mais comme s'insérant dans cette société constituée de ses semblables, ceux en qui il se fonde. C'est que « les instances symboliques fonctionnent dans la société dès l'origine, dès le moment où elle apparaît comme humaine⁹²⁴ ». Dès que l'être s'apparaît comme humain, elle lui apparaît comme humaine. Ainsi c'est seulement quand elle lui apparaît comme humaine qu'il s'apparaît comme humain, vice et versa. Subséquemment ce n'est pas l'apparition du signifiant, mais les « instances symboliques », le « système symbolique ». Or, ce qu'il nomme le système symbolique, ce sont les calculs de la machine, si bien que nous comprenons mieux en quoi, non seulement le symbolique est essentiel à la dimension imaginaire du stade du miroir, mais aussi la machine, instaurée par lui, ou à travers lui, permet la réalisation de ce stade par machination des fantasmes, par prise du plan imaginaire dans la machine⁹²⁵. L'image vient précipiter une place possible dans le symbolique, et cette matrice symbolique où le *Je* se précipite, est en rapport avec un type de sujet particulier. C'est le passage à un état postérieur à celui du sujet = x, c'est-à-dire le x en rapport à la jouissance, cette place en rapport à elle où se met en place cette matrice symbolique. De la jouissance indicible va émerger le sujet, qui est dans un premier temps, un x⁹²⁶, en tant que « x relation à la jouissance⁹²⁷ ». C'est seulement

⁹²³ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.68.

⁹²⁴ *Ibid*, p.43.

⁹²⁵ C'est ce que nous a montré précédemment le deuxième étage de la machine électronique.

⁹²⁶ Symbole que Lacan utilise dans son séminaire, in Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre X, L'angoisse*, Paris, coll. Champ freudien, éd. Seuil, 2004.

⁹²⁷ Miller Jacques-Alain, « D'un Autre à l'autre », *op. cit.*, p.101.

la prise dans la relation signifiante qui permettra l'advenue du sujet, en tant qu'*hyposujet*, *ὑποκείμενον*, en cette place réservée qu'était la matrice : « Si le sujet surgit par rapport à la jouissance indicible, on ne peut pas écrire d'emblée le sujet, mais un x dans son rapport à la jouissance, d'où surgit un sujet, qui se trouve pris dans la relation signifiante S1-S2.⁹²⁸ » Conséquemment « ce qui est là marqué du sceau du x est à proprement parler hors signifiant, ce qui est la place de ce qui n'est pas interprétable.⁹²⁹ » Alors ce « traumatisme », ce que l'on nommerait, improprement, un « sujet » de la jouissance, va fonctionner comme sujet du signifiant, à savoir en tant que représenté dans la chaîne signifiante. Soit un *hyposujet* qu'une certaine perte représente. Faisant que le sujet n'est plus ce x, en tant que ce qui est en relation à la jouissance ; et cette dernière devient une sorte de point à l'infini, dont quelque chose fera retour sur l'*hyposujet*. C'est le *a* de l'objet *a*, unité de la jouissance qu'est le plus-de-jouir. Puisqu'« à partir du moment où *a* est sauvé du désastre de la jouissance, nous avons en effet la cause du désir qui est déjà là et qui va elle-même fonctionner comme le sujet du signifiant véhiculé par cette chaîne.⁹³⁰ » C'est l'*οὐσία* qui fait retour sur l'*ὑποκείμενον*. La répétition, en ce qu'elle est représentation d'un sujet par un signifiant pour un autre signifiant car « le sujet n'est pas un préalable, mais une anticipation. Il est supposé, *hupokeimenon*, c'est son essence, sa définition logique. Il est supposé, presque induit, certainement même il n'est pas le support⁹³¹ ». Fidèle à Heidegger, pour Lacan il est supposé, anticipé comme l'unité dans l'image. Cette anticipation devient en quelque sorte une structure formelle de la place de sujet qui se retrouve au niveau de l'*ὑποκείμενον*. Comme dans l'image le sujet de l'énoncé est supposé, à la rétroaction de l'image répond la rétroaction des symboles. C'est un sujet du dessous, c'est-à-dire ce qui permet l'articulation. Ce

⁹²⁸ *Ibid.*

⁹²⁹ *Ibid*, p.102.

⁹³⁰ *Ibid*, p.103.

⁹³¹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre, op. cit.*, p.90.

qu'Aristote désigne non pas par une *ousia*⁹³², « une essence », mais par un *ὑποκείμενον*. « Le signifiant s'articule donc de représenter un sujet auprès d'un autre signifiant. C'est de là que nous partons pour donner sens à cette répétition inaugurale en ce qu'elle est répétition visant à jouissance.⁹³³ » Ainsi, il ne présente pas un sujet, mais ne fait que le représenter, il ne le donne jamais directement. Cela montre que le signifiant, n'apporte pas directement un sujet à l'autre signifiant, mais une représentation : une image de sujet. Soit quelque chose qui se donne dans ou par son absence, dont le « je » de l'énonciation ne fait pas unité, au sens de créer un ensemble.

L'*ὑποκείμενον* est une image. Puisqu'image il est, il est le résultat des calculs de la machine. Il est un lieu d'affections physiques. S'il est représenté, ce n'est pas pour autant qu'il est immatériel, qu'il est sans lien avec le lieu physique de l'affection. C'est bien cela que la machine électronique nous démontre par sa production d'étage. Bien qu'il y ait une autonomie du symbolique, ce que démontre le troisième étage, cette autonomie n'est pas coupure avec la matérialité. C'est en cela que cette autonomie a des effets sur le corps. Comme il le dit alors, en reprenant cette surdétermination freudienne qu'est la loi apparaissant avec le symbolique,

« la matière qu'elle déplace en ses effets, dépasse de beaucoup en étendue celle de l'organisation cérébrale, aux vicissitudes de laquelle certains d'entre eux sont confiés, mais les autres ne restent pas moins actifs et structurés comme symboliques, de se matérialiser autrement.⁹³⁴ »

Nous retrouvons ici le principe de l'efficacité symbolique de Lévi-Strauss au fondement de la machine de Lacan. Pour Lacan l'image est au fondement de cette efficacité. Le sujet est en relation à la jouissance et le signifiant vient en sauver quelque chose, c'est l'appareillage. S'explique

⁹³² Il est admis de traduire *ousia*, *οὐσία*, par essence, en ce qu'elle désigne ce qui détermine ce qui est et non pas la substance de l'être.

⁹³³ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre XVII, op. cit.*, p.53.

⁹³⁴ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.78.

alors que la machine comme nous l'avons vue n'est pas sans lien à la jouissance. C'est même ce rapport qui la différencie de l'ordinateur. Lacan va alors reprendre la notion de rétroaction pour montrer comment la machine intervient au niveau de la jouissance, et que la pulsion de mort est inhérente à l'instauration symbolique. La machine c'est l'inhérence de la pulsion de mort à l'instauration du symbolique.

E. L'apparolage de la jouissance « anthro-pique »

1. L'appareil ou l'homme qui s'apparole

La notion de jouissance va lui permettre de comprendre le langage alors comme un appareil de celle-ci. Dans le dix-septième séminaire la notion d'« appareil » conservera le sens établi dans le deuxième de support de la machine mais Lacan fera du langage l'appareil. Comme le montre le fait que l'homme ne soit qu'une chose qui s'appareille à la parole, il s'apparole :

« Cela a peu à faire avec sa parole. Cela a à faire avec la structure, laquelle s'appareille. L'être humain, qu'on appelle ainsi sans doute parce qu'il n'est que l'humus du langage, n'a qu'à s'apparoler à cet appareil-là.⁹³⁵»

Néologisme montrant à quel point ce que nous constituons comme humain n'est qu'un processus d'appareillage ; mais surtout que par ce processus, il fait choir ce qui de la parole n'est pas langage. Comme l'indique la notion de privatif du « a » de s'apparoler. Il ne fait que perdre sa propre parole, en tant qu'il tente en permanence de la réduire au langage. Pour cette raison, il affirmera à propos de Joyce dans son séminaire que « la question est plutôt de savoir pourquoi un homme normal, dit normal, ne s'aperçoit pas que la parole est un parasite, que la parole est un placage, que la parole est la forme de cancer dont l'être humain est affligé⁹³⁶ ».

Cette idée du langage comme appareil, prendra son plein sens dans le séminaire *Encore*, séminaire où se développe, comme nous l'avons vu, la

⁹³⁵ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre XVII, op. cit.*, p.57.

⁹³⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome*, Paris, coll. Champ Freudien, éd. Seuil, 2005, p.95.

notion de jouissance par un retour à Aristote. Il affirmera qu'il n'existe qu'un seul appareil, c'est le langage⁹³⁷.

« La réalité est abordée avec les appareils de la jouissance. Voilà encore une formule que je vous propose, si tant est que nous centrons bien sur ceci que d'appareil, il n'y en a pas d'autre que le langage. C'est comme ça que, chez l'être parlant, la jouissance est appareillée.⁹³⁸ »

Ainsi, toute réalité est toujours abordée à travers l'appareil qu'est le langage. Il n'est donc pas la machine mais son support, l'appareil. C'est en cela que la réalité ne peut être abordée par le support de la machine qu'est le langage. Il faut comprendre le terme d'appareil au sens plein, soit ce support de la machine qui engendre un déchirement de la parole. L'appareil n'est pas seulement ce qui fait fonctionner, ce qui fonctionne, ce par quoi ça fonctionne. C'est en même temps ce qui, par là même, fait que quelque chose ne fonctionne plus. C'est sans doute en cela que ça s'apparole, par le « a- » privatif de la parole, faisant que tout commence par un rapport de parole virtuelle aliéné par la relation imaginaire. Comme nous l'avons vu, Lacan montre que la machine ne peut pas être réduite à l'ordinateur car celui-ci n'est pas affaire de jouissance mais, ici, Lacan donne que le langage est un appareil de la jouissance. Si nous reprenons ce que nous avons vu avec Aristote, nous comprenons alors que le langage est en même temps jouissance.

2. La jouissance entro-pique, une jouissance « anthro-pique » ?

Lacan, en reprenant l'entropie de Rudolf Clausius qui est le degré de désordre d'un système, nomme cette jouissance la « jouissance entropique », celle propre au signifiant, qu'il différencie progressivement à partir du seizième séminaire du plaisir. Pour Lacan, la division du narcissisme et de la relation d'objet s'instaure dans la jouissance. Comme cela se montre dans la dialectique de la marque et de la jouissance. Dans la marque sur le corps, sur la peau, il y a identification du sujet comme objet

⁹³⁷ Il reprend ici le lien entre l'appareil et la prothèse ayant émergé dans l'esthétique de l'entre-deux-guerres, notamment chez les Dadas.

⁹³⁸ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre XX, op. cit.*, pp.71-72.

de jouissance. Ce qui est le fondement du narcissisme. Conséquemment, l'image spéculaire de l'appareil du moi, est soutenue par cet objet perdu qu'il habille. Cet objet perdu étant ce par quoi s'introduit la jouissance dans la dimension de l'être du sujet, qui ne peut être en jeu que par un accident, puisqu'elle est interdite. Si bien que le trait unaire et la répétition, l'instaure comme marque par un faible écart dans le sens de la jouissance. Et c'est dans cette entropie, cette déperdition, que la jouissance prend place. Ce n'est donc pas une transgression. C'est pour cela que c'est un *Mehrlust*, un plus-de-jouir. « C'est justement d'être aperçu dans la dimension de la perte [...] que ce je ne sais quoi qui est venu frapper, résonner sur les parois de la cloche, a fait jouissance, et jouissance à répéter.⁹³⁹ » La jouissance est avant tout une jouissance de la perte parce que la perte, le manque instaure une sorte de circulation de la jouissance sans fin, puisque indépendante de l'objet. Ici nous entendons l'objet dans sa présence effective, puisqu'« au rapport sujet-objet s'ajoutent un au-delà et un manque.⁹⁴⁰ » La jouissance est un point à l'infini, marquant l'objet à jamais d'un au-delà. Son objet c'est celui qui est de ne pas être là. C'est le manque d'objet puisque tout objet n'est toujours que le signe « d'une répétition impossible », c'est-à-dire de ce qui est constitutif de la répétition, l'impossibilité de l'identique avouant le semblable. Il s'agit d'une sorte particulière du même marqué par sa différence minimale. C'est pour cela que « l'apathie, c'est l'hédonisme.⁹⁴¹ » Et l'entropie fait prendre corps à cela, faisant qu'il y a un plus-de-jouir à récupérer. C'est de là que se situe le savoir travaillant, en tant qu'il relève du trait unaire. Là s'instaure cette dimension de la jouissance de l'être parlant. Ainsi, les objets ne sont donc que des bouchons en ce qu'ils sont adaptés par avance. Ils ne sont que les différents noms de l'objet *a*, d'où leur contingence. Mais l'objet découle du fait que le savoir se réduit à l'articulation signifiante. C'est pour cela que ce savoir

⁹³⁹ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre XVII, op. cit.*, p.56.

⁹⁴⁰ Lacan Jacques, *Le séminaire livre IV, op. cit.*, p.165.

⁹⁴¹ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre XVII, op. cit.*, p.56.

est jouissance. D'ailleurs, nous avons accès à ce qu'il en est de la jouissance uniquement par ce point qu'est l'entropie. Cela jouit justement de n'avoir rien affaire avec la parole, mais avec le fonctionnement du signifiant. Cette jouissance propre au signifiant, c'est la jouissance « entropique », qui est inscrite dans la substance jouissante par le signifiant. C'est la jouissance autre. Par conséquent, comme le deuxième séminaire nous l'a montré, la jouissance a avoir avec la répétition et donc l'entropie du principe de plaisir. Ici il ajoute qu'elle est une jouissance spécifique, dans son lien à l'appareil du signifiant, c'est-à-dire avec son fonctionnement même. C'est par le fonctionnement de la machine lacanienne que la jouissance est obtenue. C'est en cela que la jouissance « anthro-pique⁹⁴² » est une jouissance machinique. Il n'y a de jouissance humaine que machinique. Comme nous l'avons vu sa reprise de la théorie des causes d'Aristote, lui permet de pouvoir penser la position de la machine par rapport à la jouissance. La théorie des causes accidentelles permet à Lacan de se réappropriier la théorie des causes d'Aristote, en poursuivant la ligne de partage entre sens et vérité de Frege. Il va ainsi montrer que les quatre causes d'Aristote peuvent être comprises dans une seule, c'est la rétroaction. Comme il le dit :

« C'est seulement comme instance de l'inconscient, de l'inconscient freudien, que l'on saisit la cause à ce niveau dont un Hume entend la débusquer et qui est justement celui où elle prend consistance : la rétroaction du signifiant en son efficace, qu'il faut tout à fait distinguer de la cause finale. C'est même à démontrer que c'est la seule et vraie cause première, que l'on verrait se rassembler l'apparente discordance des quatre causes d'Aristote – et les analyses pourraient, de leur terrain, à cette reprise contribuer⁹⁴³ ».

Cela lui permet, en faisant de la rétroaction la cause, de se réappropriier les quatre causes d'Aristote. Ainsi, la cause formelle est de l'ordre de la grammaire qui la commande et la cause première est la matière de ce qui est dit. Ici, sa lecture d'Aristote est en concordance avec celle de

⁹⁴² Elle définit la jouissance propre de l'homme. Elle est la jouissance entropique.

⁹⁴³ Lacan Jacques, « Position de l'inconscient », in *Ecrits*, t.II, *op. cit.*, p.319..

la cybernétique, comme le souligne Cathelineau le signifiant

« opère selon les règles grammaticales d'une certaine forme. Cette proposition n'est pas sans évoquer l'idée d'une connaissance des modalités de la jouissance obtenue grâce à la seule analyse de la grammaire qui en est la cause, comme déjà le suggère Freud dans *La Métapsychologie*. Lacan ne fait donc que préciser ce qu'il a déjà dit dix ans plus tôt sans insister sur la fonction de la rétroaction qui demeure pour lui fondamentale.⁹⁴⁴ »

C'est la cause efficiente, c'est le projet dont se limite la jouissance. Pour Cathelineau, le fait que Lacan fasse du signifiant la halte de la jouissance est l'affirmation de sa conception du signifiant comme étant la cause finale, au sens d'Aristote. En effet, « le signifiant permet de donner un sens à la jouissance, comme c'est le cas pour la fonction phallique, qui n'existerait pas sans la parole qui la nomme. De même que le signifiant indique la fin de cette jouissance, tant en terme de but que de terminaison et de limite.⁹⁴⁵ » Autrement dit, nous voyons en quoi la *machine universelle* du deuxième séminaire permet pour Lacan de faire le lien entre *L'esquisse d'une psychologie scientifique* et *L'Au-delà du principe de plaisir*, à travers la pulsion de mort. Cette dernière n'est que le propre du fonctionnement même de la machine, que le signifiant vienne limiter la jouissance. La dimension mortifère de la pulsion de mort est intrinsèque à la jouissance qui comme l'expliquait Aristote par manque de tempérance transfigure l'homme en bête. En d'autres termes sa lecture d'Aristote tout en lui permettant de lier la notion de la jouissance à celle de la logique, fait écho à la séparation chez Frege du sens et de la vérité. Pour Lacan la logique d'Aristote ne traite pas de la vérité ou de la fausseté, ou de l'être, comme l'on interprété les classiques, mais du réel. L'αὐτόματον est régit par des contraintes formelles, que seule la logique est capable d'expliciter, ne dépendant pas de la volonté du sujet délibérant. Comme le souligne Cathelineau :

« Son traitement [à Lacan] de la théorie des quatre causes, qui les réduit à

⁹⁴⁴ Cathelineau Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique, op. cit.*, p.296.

⁹⁴⁵ *Ibid*, p.295.

une seule, le déterminisme du signifiant, donne à entendre que toute rencontre du réel est conditionnée par la chaîne signifiante, dont un sujet est le dépositaire. L'automatisme de cette détermination réapparaît avec Lacan dans l'αὐτόματον et son articulation à la τύχη. A partir de là Lacan va jeter un pont entre *La Physique* et le *De l'Interprétation*, et plus largement *L'Organon*, par l'intermédiaire de cette dimension qu'est le réel. En effet, si le psychanalyste n'a affaire en dernière instance qu'aux signifiants, il existe chez Aristote une manière explicite d'en traiter qui concerne non pas leur sens mais leur enchaînement réglé. C'est la logique.⁹⁴⁶ »

A travers la logique d'Aristote pour Lacan c'est surtout de la machine qu'il s'agit. Ce passage de Lacan, en plus d'expliquer le lien avec la science des places vides, même si cela n'est pas dit explicitement, montre la manière dont Aristote construit une machine au sens de Lacan :

« Et ce qui le rend tangible, ce qui le rend tangible [qu'il ne s'agisse pas du vrai dans la logique d'Aristote], c'est que [...] ces cases, n'est-ce pas, [...] qu'il remplit comme il peut avec [...], par exemple ces trois mots que je viens de dire : homme, animal, et vivant, n'est-ce pas, il peut aussi bien mettre n'importe quoi, n'est-ce pas, le cygne, le noir... enfin n'importe quoi d'autre, le blanc... le blanc traîne partout, on ne sait pas quoi en faire; il est rendu manifeste dans ce que j'ai appelé son frayage, que ces termes, tout son effort, est justement de pouvoir s'en passer, c'est-à-dire qu'il les vide de sens, et il les vide de sens par ce moyen qu'il les remplace par des lettres, à savoir α, β, γ, par exemple, au lieu de mes trois premiers termes, là, que je vous ai extraits, qui sont dans Aristote... il dit, n'est-ce pas, ça ne commence à prendre forme qu'à partir du moment où il énoncera que tout β... tout α est β, tout γ est β... non, tout β est γ, moyennant quoi tout sera γ. En d'autres termes, il procédera de la façon à pouvoir qualifier deux de ces termes, ceux qui font le joint, de moyens, moyennant quoi il pourra établir une relation entre les deux extrêmes. C'est en cela qu'au départ, dès le départ, se touche qu'il ne s'agit pas du vrai. Car peu importe que tel animal soit blanc ou pas, chacun sait qu'il y a des cygnes noirs - des cygnes, c, γ, g, n, e, s - l'important est que quelque chose soit articulé grâce à quoi s'introduit comme tel le Réel. »

Nous aboutissons ainsi à deux choses : la machine inaugure l'humain et ce dernier émerge par cette opération particulière de la coupure. Cette machine est en rapport avec la rétroaction en ce qu'elle est une tentative permanente de reprise kierkegaardienne d'un objet perdu, permettant ainsi une position de sujet par la limitation de la jouissance dans la signification. La notion de machine permettra à Lacan, de penser la coupure initiale du passage d'un proto-sujet à un sujet. Comme nous l'avons vu, le x sujet de la jouissance, devenait sujet. Par la machine il pensera la manière dont la jouissance s'infinetise. Quelque chose par la coupure revient sur le sujet,

⁹⁴⁶ *Ibid*, p.306.

qu'est le *a*, aliéné à la circulation sempiternelle dans les limbes de la machine. Cette coupure institue que dans la machine ou dans la jouissance, quelque chose soit de l'ordre de la coupure au sens psychanalytique du terme, la castration. Si la machine coupe c'est en raison de la marque de la castration, que la jouissance comporte dans son infinitude. Cette présence permettant de sauver quelque chose de la jouissance dans son infinitisation. Pour cette raison, « il y a un rapport primitif du savoir à la jouissance et c'est de là que vient s'insérer l'appareil du signifiant⁹⁴⁷ ». En ce sens, que « le signifiant tente de retrouver le rapport primitif à la jouissance⁹⁴⁸ », ce qui est toujours manqué, le savoir participant alors à la logique de l'objet⁹⁴⁹, puisque « l'objet est saisi par la voie d'une recherche de l'objet perdu⁹⁵⁰ ». C'est ici que la dichotomie qui s'était opérée entre l'appareil et la machine est opérante. Ce premier étant le support matériel de l'autre, la machine va devenir effective avec le langage. Nous comprenons alors que la notion de machine par sa temporalité, la rétroaction, permet à Lacan de dépasser la notion freudienne de plaisir pour montrer comment prendre en compte l'importance du symbolique dans l'œuvre de Freud. La machine montre la continuité dans son œuvre et la nécessité de la pulsion de mort. La pulsion de mort en fait n'est que rétroaction. La mort ce n'est donc pas une jouissance qui serait en soi dans le corps, serait *thanatonique*, mais au contraire c'est la jouissance autre, celle propre au signifiant, autrement dit elle n'est pas à l'encontre du sujet mais propre à son institution. La jouissance autre est propre à la machine, permettant de comprendre,

⁹⁴⁷ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre XVII, op. cit.*, p.18.

⁹⁴⁸ Miller Jacques-Alain, « D'un Autre à l'autre », *op. cit.*, p.102.

⁹⁴⁹ Logique de l'objet que Lacan développe dans son séminaire sur la relation d'objet : « Une nostalgie lie le sujet à l'objet perdu, à travers laquelle s'exerce tout l'effort de la recherche. Elle marque la retrouvaille du signe d'une répétition impossible, puisque précisément ce n'est pas le même objet, ce ne saurait l'être. La primauté de cette dialectique met au centre de la relation sujet-objet une tension foncière, qui fait que ce qui est recherché n'est pas recherché au même titre que ce qui sera trouvé. C'est à travers la recherche d'une satisfaction passée et dépassée que le nouvel objet est cherché, et qu'il est trouvé et saisi ailleurs qu'au point où il est cherché.»

Lacan Jacques, *Le séminaire, livre IV, op. cit.*, p.15.

⁹⁵⁰ *Ibid*, p.15.

comme nous l'avons, que le principe de plaisir et la pulsion de mort ne sont pas opposés. C'est la mort instituée par le signifiant qui permet le passage de la jouissance à un plaisir. La jouissance autre est celle du passage de l'*ἡδονή*, la jouissance, au plaisir.

Alors, si la machine est en lien avec la jouissance, si elle est ce qui est-ce à dire qu'elle est « corps » ? Ne serait-ce pas confondre la substance jouissante avec le corps ? Quelle position peut-elle avoir avec la carné ? Surtout, n'y a-t-il pas alors un plus de jouissance dans la machine, puisque la limitation de la jouissance en plaisir est une jouissance autre ?

Chapitre IV

Virtuel et cyborg lacaniens : Deleuze

« SI TU ME POSSÈDES, TU POSSEDERAS
TOUT,
MAIS TA VIE M'APPARTIENDRA. DIEU L'A
VOULU AINSI. DÉSIRE, ET TES DÉSIRS
SERONT ACCOMPLIS. MAIS RÈGLE
TES SOUHAITS SUR TA VIE.
ELLE EST LÀ. À CHAQUE
VOULOIR JE DÉCROÎTRAI
COMME TES JOURS.
ME VEUX-TU ?
PRENDS. DIEU
T'EXAUCERA.
SOIT ! »

Honoré de Balzac, La peau de chagrin, 1831.

V. La figure lacanienne du cyborg

Lacan en reprenant la notion d'*ἡδονή* d'Aristote reformule la notion de jouissance, qui sera à l'origine de la notion de substance jouissante. La machine permettait, par sa temporalité spécifique qu'est la rétroaction, de comprendre que le rapport à la jouissance n'est pas hors signifiant. C'est une jouissance autre, propre à la relation de l'individu au signifiant. Chez Aristote l'*ἡδονή* est au centre même de la théorie de la causalité puisque la cause, comme *télos*, par la *sunaisthetai* permet de signifier à l'individu sa place de sujet. Lacan, en montrant que toutes les causes se subsumaient sous la rétroaction, propose une autre lecture de la théorie de la causalité aristotélicienne, qui permet de prendre en compte la dimension de la chair, cela par opposition au pur formalisme de la loi de cause à effet du mécanisme. Cette notion de substance jouissante ouvre à une autre

conception du matérialisme en dépassant la dichotomie corps et esprit, le *Mind-body problem*. Nous voyons que, pareillement à Wiener qui voyait dans le *feedback* une liaison possible entre la dimension organique du vitalisme et la dimension idéaliste du mécanisme, Lacan, avec cette temporalité propre à la machine, ouvre un dialogue possible entre le symbolique et la chair, entre structuralisme saussurien et aristotélisme. Dichotomie qui pouvait laisser penser, dans ce que nous avons appelé une lecture heideggerienne du premier Lacan, à une rupture avec la dimension charnelle de la *Wiederholungszwang*. Ici nous verrons de manière anachronique (puisque nous lisons le *Séminaire X*, alors que la reformulation de la jouissance à partir de la référence à Aristote chez Lacan commence au *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, pour se terminer au *Séminaire XX, Encore*) que la référence à Aristote est, rétroactivement, nécessaire pour comprendre chez Lacan la rupture avec la notion mécaniste du corps.

A. Part de chair, mamme amboceptrice et machine placentaire : l'objet a

C'est dans le dixième séminaire, *L'angoisse*, que Lacan renverse la conception de la *Wiederholungszwang* de la dialectique corps et esprit à la dialectique chair et signifiant. Il n'en fait pas seulement un processus symbolique au sens idéaliste du terme. Il affirme que le corps n'est pas seulement l'organique en tant que réel du corps, la parole y joue un rôle important. En effet, cette dernière n'est pas sans lien avec le corps car « l'homme qui parle, le sujet dès qu'il parle, est déjà par cette parole impliqué dans son corps. La racine de la connaissance, c'est cet engagement dans le corps.⁹⁵¹ » Et comme nous l'avons vu il fait de cela la jouissance à l'origine de tout savoir. Toute parole étant un engagement du corps qui est double, puisqu'il est à la fois engagement de l'être dans son corps, le sujet s'engage dans son corps, et engagement du corps dans la

⁹⁵¹ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre X, op. cit.*, p.252.

parole, le sujet engage de son corps dans la parole. Pour cette raison, toute philosophie entérinant une dichotomie entre le corps et la parole est une impasse. Par exemple, pour Lacan, même la phénoménologie se perd dans ces termes, comme il le montrera dans le Séminaire suivant, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Si Descartes faisait du corps un double de l'esprit, en revanche Merleau-Ponty ferait de ce premier une âme corporéifiée et en ce sens ne sort pas de la dialectique entre corps et esprit. Il ne se dégage pas du *Mind-body problem*. Il nous faut comprendre qu'ici Lacan va penser le hors-corps, qui lui permettra son retour à la notion d'*ἡδονή*. Il va penser la dimensions de hors-corps de toute unité corporelle dans sa dimension de chair en tant que ce qui fait ensemble dans le corps est une part qui lui manque. Ainsi, Lacan réinterprète cette notion d'unité originelle du mythe de l'androgyné de Platon⁹⁵². D'après ce dernier il existerait originellement trois espèces : le mâle, la femelle et le mixte des deux. Cette troisième ayant disparue, après avoir voulu combattre l'ordre établi, celui des Dieux. Après les avoir coupés en deux, Apollon dû retourner leur tête pour qu'ils voient la cicatrice de leur séparation : le nombril.

« Or quand le corps eut été ainsi divisé, chacun, regrettant sa moitié, allait à elle ; et ; s'embrassant et s'enlaçant les uns avec le désir de se fondre ensemble, les hommes mourraient de faim et d'inaction, parce qu'ils ne voulaient rien faire les uns sans les autres...⁹⁵³ »

Ainsi, le désir ne proviendrait que d'un manque de son propre être, d'une tentative de retour vers un état originel antérieur à ce manque. Ce manque est d'abord un manque de chair, une expérience corporelle de coupure affirmant que toute recherche de l'autre serait une recherche de soi. Une consolation de son manque corporel, de ce qui dans le corps n'est plus soi et pourtant conditionne son être dans son corps par le désir qui fait tendre vers ce qui manque. Lacan va réinterpréter cet autre, en tant que

⁹⁵² Platon, *Le Banquet*, « Discours d'Aristophane », de 189d à 193e, Paris, éd. Flammarion, 2001, trad. (grec ancien) L. Brisson, pp.114-121.

⁹⁵³ *Ibid*, 189d. à 193d.

l'autre sexe pour former un androgyne, comme une part de chair. Cette part de chair formant un reste, soit « ce qui survit à l'épreuve de la division du champ de l'Autre par la présence du sujet.⁹⁵⁴ » Donc, la part de chair survit en ce qu'il y a dans le champ de l'Autre, une place de sujet, quelque chose qui représente ce dernier. Elle a son origine dans le placenta puisque cette part qui reste, à la naissance, n'est pas à prendre du côté de la mère,

« elle est intérieure à l'unité individuelle primordiale telle qu'elle se présente au niveau de la naissance. La coupure se fait entre ce qui va devenir l'individu jeté dans le monde extérieur et ses enveloppes, qui sont des parties de lui-même, en tant qu'elles sont des éléments de l'œuf, homogènes à ce qui s'est produit dans le développement ovulaire, en prolongement direct de son ectoderme comme de son endoderme. La séparation se fait à l'intérieur de l'unité qui est celle de l'œuf.⁹⁵⁵ »

Ce n'est pas le placenta chorio-alantoïdien qui est la face où l'embryon est considéré comme parasitaire pour la mère, mais l'autre, la mamme, puisqu'elle « se présente comme quelque chose d'intermédiaire entre le rejeton et sa mère⁹⁵⁶ ». La coupure originelle, celle faisant qu'il y a une part de chair, est entre elle et l'organisme maternel.

« Ici, avant même que n'apparaisse à un autre niveau de l'organisme vivant le placenta, et que l'on ne voie le rapport nourricier se prolonger au-delà de la fonction de l'œuf – chargé de tout le bagage qui permet son développement – dans une expérience commune de recherche de nourriture où l'enfant rejoindra ses géniteurs, nous avons clairement une relation que j'ai appelée parasitaire, fonction ambiguë où intervient cet organe ambocepteur qu'est la mamme.⁹⁵⁷ »

Pour Lacan, « le rapport de l'enfant à la mamme est plus primitif que l'apparition du placenta, ce qui nous permet de dire qu'il est homologique à son rapport au placenta⁹⁵⁸ ». Et en cela, c'est le lieu où se produit la coupure car le placenta, en tant que mamme, forme une unité avec l'enfant. Elle permet donc de penser qu'à l'origine même de la formation organique de l'individu, la détermination de l'intériorité et de l'extériorité, du soi et du non-soi est déjà problématique. L'organisme ne se constitue en tant que soi

⁹⁵⁴ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre X, op. cit.*, p.255.

⁹⁵⁵ *Ibid*, p.269.

⁹⁵⁶ *Ibid*.

⁹⁵⁷ *Ibid*, pp.269-270.

⁹⁵⁸ *Ibid*, p.270.

que par un hors-corps. À ce hors-corps, dont le fonctionnement structural se trouve dans la mamme, Lacan lui donne le nom de *a*. Ce terme de « *a* », qui apparaît pour la première fois en tant que tel lors de la construction du grand graphe dans *Les formations de l'inconscient*, prendra la notion « d'objet *a* » l'année suivante dans la séance du 17 décembre 1958 sur *Le désir et son interprétation*, lorsqu'il tentera d'éluder la formule du fantasme : \$ ◇ a. C'est lors de la séance du 10 décembre, à partir de l'analyse du film *La règle du jeu* de Jean Renoir, qu'il introduit pour la première fois la notion d'objet *a*⁹⁵⁹. C'est à travers la boîte à musique du personnage Dalio qu'il a l'intuition de l'objet *a*. Il l'appelle alors « l'objet du désir ». Il nous explique la scène de la manière suivante :

« Si vous vous souvenez encore de ce film, rappelez-vous le moment où Dalio découvre devant une assistance nombreuse sa dernière trouvaille, une plus spécialement belle boîte à musique. A ce moment là, le personnage est littéralement dans une position qui est celle de ce que nous pouvons ou plutôt devons appeler la pudeur – il rougit, il s'efface, il disparaît, il est très gêné. Ce qu'il a montré, il l'a montré – mais comment ceux qui sont là à regarder comprendraient-ils que nous saisissons précisément ici le point d'oscillation qui se manifeste à l'extrême dans la passion du sujet pour l'objet qu'il collectionne, et qui est l'une des formes de l'objet du désir.⁹⁶⁰ »

Lacan donne alors une définition de l'objet du désir, qui renvoie à l'*ousia*, *οὐσία*, ou plus exactement au rapport entre l'*ὑποκείμενον* et l'*οὐσία* chez Aristote, et confirmant, en tout cas dans les débuts de la conceptualisation de l'objet *a*, l'appuie, démontré par Cathelineau, que Lacan a pu prendre sur la notion d'*οὐσία*. « Ce que le sujet montre, ne serait rien d'autre que le point majeur, le plus intime de lui-même ? Non, car ce qui est supporté par cet objet, c'est justement ce que le sujet ne peut dévoiler, fût-ce à lui-même. C'est ce quelque chose qui est au bord même du plus grand secret.⁹⁶¹ » Pour Lacan, c'est la structure de l'engagement du

⁹⁵⁹ Bien que plus tard il se trompa en pensant l'avoir introduit avec *La Grande illusion*. Erreur corrigée par Jacques-Alain Miller : Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VIII, op. cit.*, p.164.

⁹⁶⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation*, Paris, coll. Champ freudien, éd. de La Martinière et Le champ freudien éditeur, Juin 2013, p.109.

⁹⁶¹ *Ibid.*

sujet dans le souhait qui est ici dévoilée comme quelque chose le précédent en permanence et venant rétroactivement le déterminer :

« Peut-être est-ce là la forme pure, je ne dis pas du vœu, mais du souhaité, c'est-à-dire de ce qui, dans le vœu, est énoncé comme souhaité. Comme vous le voyez, ce souhaité se présente ici à l'infinitif, et le sujet primitif y semble élidé. A s'introduire à l'intérieur de la structure pour y repérer la position de ce qui est ici articulé, on voit que cette articulation se situe devant le sujet, et le détermine rétroactivement. Il ne s'agit là d'une aspiration pure et simple, ni d'un regret, mais d'une articulation qui se pose devant le sujet comme le déterminant rétroactivement dans un certain type de l'être.⁹⁶² »

Ce souhait que formulait Freud, Lacan le formule sous la notion d'objet *a*, comme objet du désir à partir de *L'Interprétation du rêve* où Freud dit que « le rêve nous mène dans l'avenir puisqu'il nous montre nos désirs réalisés; mais cet avenir présent, présent pour le rêveur, est modelé, par le désir indestructible à l'image du passé.⁹⁶³ » Ce que Lacan redonne par « Le désir indestructible modèle le présent à l'image du passé. » Ainsi, la rétroaction, processus de ce « quelque chose qui se pose devant le sujet » et vient le déterminer, permet à Lacan de penser la possibilité d'un objet qui correspondrait à ce processus particulier. Bien qu'en avant du sujet, il pourrait en être la cause. La rétroaction permet de sortir de la compréhension de l'indestructibilité du désir comme une répétition et de la vision, comme nous l'avons vu, de la tension comme allant du passé vers l'avenir. Elle a permis à Lacan de penser l'anachronisme de la loi de cause à effet. La cause n'est pas obligatoirement avant l'effet. C'est donc une double remise en question des principes de la loi de cause à effet, celle de la chronologie de la cause et de l'effet, et celle de la logique de la présence de la cause comme nécessaire à l'effet, (comme nous l'avons vu il reprend le principe formel des « grandeurs négatives » de Kant) qui lui permet de penser cet objet singulier pour lequel l'absence de la cause peut provoquer

⁹⁶² *Ibid*, p.110.

⁹⁶³ La traduction de J.Altounian, P.Cotet, R.Lainé, A.Rauzy et F.Robert n'est pas exactement la même que celle de Lacan : « En nous représentant un souhait comme accompli, le rêve nous mène, il est vrai, vers l'avenir ; mais cet avenir, considéré par le rêveur comme présent, se trouve modelé par l'indestructible souhait en l'image même de ce passé. » Freud Sigmund, *L'interprétation du rêve*, Paris, coll. Œuvres complètes/Psychanalyse, éd. PUF, 2010, p.677.

un effet qui est antérieur à cette première. De fil en aiguille, il posera pour la première fois, à la séance suivante de son Séminaire, le terme « d'objet a » pour définir cet « objet du désir ». Ce n'est que lors du séminaire sur l'identification qu'il définira, *a posteriori*, le petit *a* de cet obscur objet du désir. Ce terme explique la formule du fantasme dont il dira, tout en annonçant son élucidation, :

« Le sujet en tant qu'il est barré, annulé, aboli par l'action du signifiant, trouve son support dans l'autre, qui est ce qui, pour le sujet qui parle, définit l'objet comme tel. Cet autre, objet prévalent de l'érotisme humain, nous essayerons de l'identifier.

En fait, nous l'identifierons très rapidement. Ceux qui ont assisté à la première année de ce Séminaire en ont entendu parler pendant un trimestre. Cet autre est l'image du corps propre, au sens large que nous lui donnerons.

En l'occasion, c'est là, dans ce fantasme humain, qui est fantasme du sujet, et qui n'est plus qu'une ombre, c'est là que le sujet maintient son existence, maintient le voile qui fait qu'il peut continuer d'être un sujet qui parle.⁹⁶⁴»

Autrement dit l'objet *a* en tant que corps propre serait, pour le Lacan du sixième séminaire⁹⁶⁵, pris dans l'identification. Il exprime alors la dissymétrie entre le sujet et son corps propre, qui n'est propre que par le regard de l'autre. Nous retrouvons ici l'influence de la lecture de *L'être et le néant* de Sartre, que Lacan formalisera à travers les mathèmes et les nœuds borroméens dans le Séminaire sur *L'identification*. En effet, en introduisant une déhiscence entre le sujet et le corps propre, Lacan va d'ores et déjà remettre en question l'ordre établi d'un intérieur et d'un extérieur. Plus tard la topologie lui permettra de formaliser cela en mettant en évidence « l'existence d'un champ intérieur qui est toujours homogène au champ extérieur, et réciproquement.⁹⁶⁶ » A partir de la bande de Möbius, surface que Möbius proposa au grand prix de mathématique de l'académie française dans son *Mémoire sur les polyèdres* de 1861, Lacan montre

⁹⁶⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, op. cit.*, p.119.

⁹⁶⁵ Comme nous le verrons, la prise dans l'identification de l'objet sera le ϕ et non plus l'objet *a*. Ce dernier deviendra dans le neuvième séminaire le non-spécularisable de l'objet.

⁹⁶⁶ Dor Joël, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, coll. L'espace analytique, éd. Denoël, 2002, p.386.

qu'une coupure peut déterminer la topologie de la surface.

« L'être infiniment plat, le petit personnage sur la surface de Möbius, s'il véhicule avec lui un cercle tournant autour de lui dans le sens des aiguilles d'une montre, ce cercle tournera toujours dans le même sens, si bien que de l'autre côté de son point de départ ce qui s'inscrira tournera dans le sens horaire, c'est-à-dire en sens opposé à ce qui se passerait sur une bande normale, sur le plan : ça n'est pas inversé. C'est pour ça qu'on définit ces surfaces comme non orientables⁹⁶⁷ ». Lacan approfondira cela en reprenant la construction d'un anneau de Jordan à partir de la coupure au milieu de la bande de Möbius :

« si dans cette bande de Möbius à l'aide de ciseaux vous tracez une coupure à égale distance des points les plus accessibles des bords (elle n'a qu'un seul bord), si vous faites un cercle, la coupure se ferme, vous réalisez un cercle, un lacs, une courbe fermée de Jordan.⁹⁶⁸ »

Si on double cette coupure le long de la première se produit alors une troisième bande à l'intérieur de deux bandes identiques à la première. C'est donc la coupure qui détermine la structure topologique de la surface. Il va même jusqu'à dire que la bande de Möbius c'est la coupure : « la bande de Möbius n'est rien d'autre que cette coupure même⁹⁶⁹ ». Et Joël Dor nous montre, en reprenant Lacan, que la dialectique de la demande et du désir peut se formaliser à partir de la topologie du tore⁹⁷⁰. Le vide cerné par la demande n'est pas celui cerné par le désir, comme il nous le dit :

« Le vide enserré par la demande n'est pas exactement le « rien » qu'elle cerne comme objet du désir (objet a), à situer au niveau du trou central du tore. C'est en fonction de ce vide constitutif qui soutient la demande, que celle-ci se répète métonymiquement en déterminant ainsi le contour de l'objet du désir qu'elle rate continuellement, d'où ce « rien fondamental » (Lacan).⁹⁷¹ »

Il y a donc inversion entre le désir et la demande. Dans l'identification

⁹⁶⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, L'identification*, inédit, Séminaire du 16 mai 1962.

⁹⁶⁸ *Ibid.*

⁹⁶⁹ Cité par Joël Dor, *op. cit.*, p.396.

⁹⁷⁰ Dor Joël, « 9. Dialectique de la demande et du désir entre le sujet et l'Autre. La topologie du tore. », in *Introduction à la lecture de Lacan, op. cit.*, pp.401-434.

⁹⁷¹ Dor Joël, *Introduction à la lecture de Lacan, op. cit.*, p.426.

primordiale, lors du stade du miroir, il y a une dissymétrie fondamentale entre l'image du sujet et l'image spéculaire, $i(a)$, qui correspond à la dissymétrie entre le désir et la demande. En effet, l'objet a n'est pas le a , puisque, comme le dit Lacan, l'objet a c'est le a recouvert du voile du narcissisme⁹⁷². C'est $i(a)$. C'est le a recouvert d'une image, alors que le a n'a pas d'image. Il y a donc une dissymétrie fondamentale dans cette visée de a à travers $i(a)$. Tout l'enjeu est pour le sujet de saisir la dissymétrie entre le désir et la demande, pour découvrir la dissymétrie du spéculaire. Comme le confirme le mathème du fantasme $\$ \diamond a$. Ainsi Lacan, lors de la séance du 17 décembre 1957, va poser cet objet permettant de mettre en parallèle la dissymétrie du spéculaire et du désir. Il parle alors du souhait et de la demande. Le désir va s'aliéner dans un signe, dans cette forme « *artifex* », qui n'est pas un désir, pour assurer un maintien.

« Ce dont il s'agit, c'est de vous faire saisir où le désir trouve l'origine de sa péripétie.

Le sujet aliène toujours son désir dans un signe, une promesse, une anticipation, quelque chose qui comporte comme tel une perte possible. Du fait de cette perte possible, le désir se trouve lié à la dialectique du manque. Il est subsumé dans un temps qui, comme tel, n'est pas là – pas plus que le signe n'est le désir – un temps qui, pour une part, est à venir. En d'autres termes, le désir a à s'affronter à la crainte qu'il ne se maintienne dans le temps sous sa forme actuelle, et que, *artifex*, il périsse, si je puis m'exprimer ainsi.

Bien entendu, ce désir que l'homme ressent, éprouve comme *artifex*, ne peut périr qu'au regard de l'artifice de son propre dire. C'est dans la dimension du dire que cette crainte s'élabore et se stabilise.⁹⁷³ »

Cet *artifex* serait une sorte de maintien contre sa propre « aphanisis » (terme que Lacan reprend à Jones), puisque

« Ce que le sujet redoute quand il se représente l'autre, ce n'est pas essentiellement de dépendre de son caprice, c'est que l'autre ne marque ce caprice de signe. Voilà ce qui est voilé. Il n'y a pas de signe suffisant de la bonne volonté du sujet, sinon la totalité des signes où il subsiste. A la vérité, il n'y a pas d'autre signe du sujet que le signe de son abolition de sujet, ce signe qui s'écrit $\$$.

⁹⁷² Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XX, op. cit.*

⁹⁷³ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, op. cit.*, p.127.

Ceci vous montre en somme que, quant à son désir, l'homme n'est pas vrai, puisque – quelque peu ou beaucoup de courage qu'il y mette – la situation lui échappe radicalement. En présence de l'objet *a*, il y a évanouissement du sujet. Ce que j'ai voulu faire sentir à ce propos dans mon dernier séminaire, quelqu'un, l'a appelé une *ombilication du sujet au niveau de son vouloir*, image que je recueille très volontiers, d'autant qu'elle est strictement conforme à ce que Freud désigne quand il parle du rêve.⁹⁷⁴ »

En d'autres termes, l'objet *a* apparaît ici pour signifier le maintien du désir sous un signe comme défense de son *aphanisis* dans l'Autre, à la manière dont le sujet n'a pu être signe que dans son abolition, en devenant barré. Cette expression d'« ombilication du sujet au niveau de son vouloir » va inspirer Lacan qui au cours du dixième Séminaire, *L'angoisse*, trouvera la manière dont le *a* se structure dans l'ombilication, puisque la mamme, comme nous l'avons vu, par sa position particulière d'être ni à l'enfant ni à la mère, torpillant la dialectique du soi et du non soi, lui donnera sa structure. La mamme est ainsi en relation directe au *a*, qui en se recouvrant de l'enveloppe narcissique deviendra l'objet *a*.

« La mamme est en quelque sorte plaquée, implantée sur la mère. C'est ce qui lui permet de fonctionner structurellement au niveau du *a*, qui se définit d'être quelque chose dont l'enfant est séparé de façon interne à la sphère de son existence propre.⁹⁷⁵ »

Conséquemment, cette part de chair est ce qui fonctionne structurellement au niveau du *a*, en tant que quelque chose d'externe qui est une séparation de l'interne. En ce sens, qu'il occupe une position spécifique dans la dialectique de l'interne et de l'externe. Le *a* et non pas exactement l'objet *a*, qui porte l'illusion d'être un objet interne. Illusion car s'il n'est pas séparé du corps de la mère mais de celui du sujet, il occupe pourtant une position intermédiaire, puisque la mamme c'est l'« objet ambocepteur ». Cet « ambocepteur » donne par-là une assise charnelle à la notion d'objet intermédiaire de Winnicott. Lacan, reprenant les rapports possibles entre le sujet et le *a*, affirme que « l'objet transitionnel » est ce qui surgit lors de l'entrée du sujet dans le symbolique au niveau de l'interrogation sur l'autre

⁹⁷⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, op. cit.*, pp.129-130.

⁹⁷⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, op. cit.*, p.270

sous les deux modalités possible de la présence et de l'absence. Si bien que « l'objet transitionnel, c'est la petite balle du Fort-da⁹⁷⁶ ». D. W. Winnicott développe dans son ouvrage *Jeu et réalité* la notion d'espace intermédiaire qui, selon lui, est dans le développement de l'enfant l'espace se situant entre l'objectif et le subjectif. Contrairement au sens commun, ce ne sont pas deux espaces imperméables mais il y aurait une graduation entre l'objectif et le subjectif. L'espace intermédiaire étant aussi un temps intermédiaire qui permet l'introjection symbolique d'un objet. Cette conception Winnicott la construit à partir de la notion de « Doudou » de l'enfant, qu'il appelle « objet transitionnel » et qui permettrait d'introjecter la mère en tant que symbolique.

« L'aire intermédiaire à laquelle je me réfère est une aire, allouée à l'enfant, qui se situe entre la créativité primaire et la perception objective basée sur l'épreuve de réalité.⁹⁷⁷ »

Le jeu de l'enfant appartient à cet espace. Il n'est ni de la réalité intérieure, ni de la réalité extérieure. Lacan va jouer avec le sens du mot « jeu », qui renvoie à la fois au fait de jouer et à la distance entre deux choses. En ce sens que pour jouer il faut du jeu, de l'espace intermédiaire afin de se constituer en tant qu'une unité. Il montre ainsi que le jeu qu'introduit la mamme, espace intermédiaire entre le soi et le non-soi, permet justement de constituer ces derniers. Au lieu de faire comme Winnicott, l'hypothèse de l'existence d'une relation entre deux phénomènes observables, – que sont l'apaisement par la stimulation de la zone érogène orale à l'aide d'une partie du corps-propre, et le don par le parent d'un objet particulier que ce dernier investi par un fantasme auquel il s'« attache avec passion⁹⁷⁸ », – Lacan, quant à lui, se fonde sur une réalité

⁹⁷⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, op. cit.*, p.491.

⁹⁷⁷ Winnicott Donald Woods, *Jeu et réalité : L'espace potentiel*, Paris, coll. Folio essais, édition Gallimard, 1975, trad. (anglais) C. Monod, J.-B. Pontalis, p.44.

⁹⁷⁸ Comme le souligne les traducteurs, Winnicott utilise le terme « *addicted* », révélant qu'il n'est pas seulement question ici de créer un sentiment d'attachement à cet objet mais que l'enfant soit dépendant de celui-ci. Comme si le « doudou », objet agalmique, devenait l'originie de toute relation d'addiction. Voir, Winnicott Donald Woods, *Jeu et réalité : L'espace potentiel, op. cit.*, p.28.

corporelle, presque physiologique. Winnicott pose cet objet transitionnel comme symbolique, réalisant ainsi une double coupure par le plan symbolique. Premièrement, il y a coupure entre la chose même, le référent, et son symbole, deuxièmement il y a coupure entre le sujet, ici l'enfant, et le référent. Il pose à l'instar de Lacan que la coupure se réalise aussi par une expérience introduisant le symbolique et nécessitant un support matériel. Si bien que nous pouvons nous interroger sur ce que Lacan nous propose. Ne pourrions-nous pas envisager ici, qu'il nous suggère une expérience primordiale de la coupure que viendra médiatiser cette expérience de l'objet transférentiel ? Notamment par l'introduction du symbolique qui fera ici revenir en quelque sorte le reste, l'objet transitionnel ? Tout cela n'est possible que par la position particulière de l'objet transitionnel. Winnicott en prenant référence sur l'objet interne de Mélanie Klein, montre que l'objet transitionnel n'est pas un objet interne car il est possession. Affirmant par là qu'il n'y a pas de possession des objets internes mais, en même temps, ce n'est pas un objet externe. De plus, les qualités de l'objet externe influent sur celles de l'objet interne⁹⁷⁹. C'est la modalité de contrôle s'exerçant sur ses deux types d'objets qui permet de les différencier, puisque l'interne serait soumis au « contrôle magique⁹⁸⁰ », alors que l'externe serait « hors de contrôle⁹⁸¹ ». La limite entre les deux ne serait pas de fait mais, ce serait l'exercice de certaines modalités du contrôle qui ouvrirait à cette dichotomie. L'espace intermédiaire est ainsi le lieu où les deux modalités se mêlent. Lacan recherche non plus la dimension fonctionnelle, nous pourrions presque dire la *praxis* de l'espace intermédiaire comme le fait Winnicott, mais plutôt la structure formelle du vécu organique dans une recherche physiologico-

⁹⁷⁹ Comme il l'écrit : « les qualités de l'objet interne dépendent de l'existence, du caractère vivant [*aliveness*] et du comportement de l'objet externe. » in Winnicott Donald Woods, *Jeu et réalité : L'espace potentiel*, op. cit., p.41.

⁹⁸⁰ *Ibid*, p.42.

⁹⁸¹ *Ibid*.

structurale, s'intéressant peu à ces notions de contrôle⁹⁸². Ici il recherche, contrairement à ce qui est communément admis de Lacan, un vécu organique structurel. Il affirme que de fait la réalité de l'unité « organismique », le réel même de ce qui sera un *infans*, est à l'origine entre le soi et le non-soi de la mère et de l'enfant. Affirmant d'ores et déjà que, ce qui sera le sujet, dans sa réalité même, sans prendre en compte le plan symbolique, est, en tant que soi, dans son vécu organique structural, dans un espace intermédiaire, à la manière de celui développé par Winnicott. Lacan donne une assise organico-structurale primordiale à l'expérience de l'espace intermédiaire et de l'objet intermédiaire par la mamme, qui en tant qu'amboceptrice est un espace intermédiaire entre l'embryon et la mère, dont comme le dit Platon il garderait pour toujours une trace pouvant être vue de ses propres yeux, le nombril. D'ailleurs, sur le plan fonctionnel, nous pouvons remarquer une similitude de la fonction de ces deux types d'espaces intermédiaires, puisque tout deux ont pour rôle d'être une zone de neutralité. Effectivement, pour Winnicott la fonction essentielle de cet espace, qui sera d'ailleurs conservée par l'individu, est de créer « une aire neutre d'expérience⁹⁸³ ».

Conséquemment, pour Lacan le *a* posséderait les particularités de cet espace intermédiaire. Se différenciant de l'espace intermédiaire, de par son origine organico-structurale, il possède en plus un caractère d'ambocepteur. Cette notion apparaît pour la première dans le quatrième séminaire de Lacan, *La relation d'objet*, au cours de l'analyse des propriétés du signifiant « cheval » dans le cas de la phobie du petit Hans de Freud. Lacan remarque alors dans la réponse de Hans à son père que le cheval n'est pas forcément attelé⁹⁸⁴, définissant le caractère de ce qu'est pour Lacan un ambocepteur :

⁹⁸² Nous pourrions émettre l'hypothèse que ces notions de contrôle renverraient bien trop à un sujet en tant que volonté, cela n'ayant que peu d'intérêt pour Lacan.

⁹⁸³ *Ibid*, p.46.

⁹⁸⁴ Le petit Hans dit précisément : « Pas forcément, répond Hans, le cheval peut être sans voiture, et dans ce cas la voiture est à la maison ou au contraire il peut être attelé à une voiture. » Voir Freud Sigmund, « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans », in *Cinq psychanalyses*, Paris, coll. Bibliothèque de psychanalyse, trad. M.

« Hans articule lui-même que d'abord et avant tout le cheval est un élément fait pour être attelé, amovible, attachable. Ce caractère, si on peut dire, d'ambocepteur que nous allons retrouver tout le temps dans le fonctionnement du cheval, est donné. dans l'expérience première d'où Hans l'extrait. Le cheval avant d'être un cheval, est quelque chose qui lie, qui coordonne et, vous allez le voir, c'est bien précisément dans cette fonction de médiation que tout au long du développement du mythe ancien, nous allons retrouver le cheval, et s'il en était besoin, pour asseoir ce qui va être confirmé de toutes parts dans ce qu'ensuite je vais vous développer dans cette fonction du signifiant du cheval.⁹⁸⁵ »

En allemand, les termes de *wegen* et *wägen* sont homophones, si bien que nous pouvons mettre en parallèle :

- *wegen dem Pferd* qui signifie « à cause du cheval » et ;
- *wägen dem Pferd* qui signifie « voiture à cheval »

Le *Wegen*, préposition signifiant « à cause de, parce que », c'est quelque chose qui traîne derrière soi. Et le cheval, c'est le x pur, « cet x pur et simple qu'est le cheval⁹⁸⁶ », qui s'accroche à la série des « pourquoi » comme un « parce que » qui ne répond à rien. C'est un reste qui est là. C'est le *Wegen* en tant que terme articulatoire car voilé et transféré au terme suivant. L'ambocepteur, c'est donc cette sorte de x permettant au petit Hans qu'il y ait des repères fixes de réalité, si bien que dans les permutations mythiques, un élément d'accrochage reste. Dans le tournoiement des vissés et perforés, de la *Zange*, la « pince », et de la *Bohrer*, le « perçoir », quelque chose reste. Chez Hans cet ambocepteur, ce signifiant cheval, renvoie au *wiwimacher* qui vient se visser et dévisser. C'est ce qui reste lorsque les repères de réalité vacillent⁹⁸⁷. Nous comprenons qu'ici c'est l'expérience primordiale du phallus dont il s'agit pour Lacan. À cette dimension d'accrochage de l'ambocepteur va s'ajouter dans le dixième Séminaire, celui d'espace intermédiaire entre le soi et le non-soi, plus exactement, car cette dialectique renvoie encore trop à la

Bonaparte, R.M. Loewenstein, pp.93-198.

⁹⁸⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet, op. cit.*, pp.257-258.

⁹⁸⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet, op. cit.*

⁹⁸⁷ Comme le dit avec beaucoup d'humour Lacan, c'est le moment où Hans se rend compte que le dévisseur, le plombier, pourrait « démonter toute la baraque [in Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*, p.360]».

notion de Winnicott, il s'agit pour Lacan d'espace intermédiaire entre l'autre et soi dont le placenta donne la structure organique.

« Mais pourquoi ne pas donner vraiment toute son importance à ce fait tout à fait analogique par rapport à ce sein dont je vous parlais tout à l'heure, que, pour les neufs qui ont un certain temps de vie intra-utérine, il y a cet élément irréductible à la division de l'oeuf en lui-même, qui s'appelle le placenta, qu'il y a là aussi quelque chose de plaqué, et que, pour tout dire, ce n'est pas tellement l'enfant qui pompe la mère de son lait, c'est le sein, de même que c'est l'existence du placenta qui donne à la position de l'enfant à l'intérieur du corps de la mère, ses caractères, parfois manifestes sur le plan de la pathologie, de nidation parasitaire; vous voyez où j'entends mettre l'accent, sur le privilège, à un certain niveau, d'éléments que nous pouvons qualifier d'ambocepteurs.⁹⁸⁸ »

Pour lui cette dimension d'ambocepteur n'est pas celle du sein. Il faut comprendre qu'il ne s'agirait pas de penser cette structure dans la dépendance de l'embryon à la mère. Lacan complexifie la chose en réaffirmant, ce qu'il avait dans le quatrième séminaire, que cette dimension d'ambocepteur articule aussi bien la mère que l'enfant au sein⁹⁸⁹. En cela il est parasitaire car n'étant pas du soi, et n'étant pas, contrairement à l'espace intermédiaire de Winnicott, un lieu de *statu quo* du soi et du non-soi. Le placenta ne devient pas une partie de la mère ou de l'enfant. La relation entre l'objet perdu et le manque s'en trouve réagencée dans ses nouvelles coordonnées car, en plus de donner pour base de toute unité corporelle un hors-corps se situant dans un espace intermédiaire, espace de distance, vécu comme manque à incorporer, Lacan ne va pas situer ce manque dans cet espace mais dans un espace vécu comme autre. C'est celui du corps de la mère car, dans son rapport au désir, la mamme est l'objet fantasmatique, et le point d'angoisse est dans l'Autre suspendu à l'existence de l'organisme, puisque l'organisation mammifère distingue deux points :

« Il y a, d'une part, la mamme comme telle. Le rapport à la mamme restera structurant pour la subsistance et le soutien du rapport au désir. La mamme deviendra ultérieurement l'objet fantasmatique. Il y a, d'autre part, ailleurs, le point d'angoisse, où le sujet a rapport avec son manque. Ce point est non coïncidant avec la mamme. Il est en quelque sorte déporté dans l'Autre, car il est, au niveau de la mère, suspendu à l'existence de l'organisme de celle-

⁹⁸⁸ *Ibid*, p.217.

⁹⁸⁹ *Ibid*, p.218.

ci.⁹⁹⁰ »

Ici, le désir ne procède pas de la mamme mais de l'existence d'un au-delà, permettant à cet espace intermédiaire d'être par la relation à cet autre qu'est le sein. Le désir est alors tension vers l'existence de cet organisme de la mère en tant qu'en relation au sein. Il n'est donc pas relation directe. En d'autres termes, le manque ne vient pas de l'objet perdu. En revanche, ce dernier permet le désir en ce qu'il engendre une distance entre soi et l'espace intermédiaire, entre soi et sa propre totalité, nécessaire à tout désir. Nous voyons donc que pour Lacan, le manque ne se soutient pas de la relation au tout que formerait la mère. Comme la physiologie nous le montre

« le a est un objet séparé, non de l'organisme de la mère, mais de celui de l'enfant. Le rapport à la mère est distinct de cette totalité organismique dont le a , méconnu comme tel, se sépare et s'isole. Le rapport à la mère, le rapport de manque à la mère, se situe au-delà du lieu où s'est jouée la distinction de l'objet partiel comme fonctionnant dans la relation du désir.⁹⁹¹ »

Conséquemment, le a se sépare de la totalité organismique, et le rapport à la mère est en-dehors de l'objet partiel, du a ⁹⁹². La relation à cette part de chair parasitaire qu'est le a , se situe d'une double coupure, celle de la perte de l'ambocepteur de l'espace intermédiaire et celle au niveau de la mère. La première se situant dans l'espace intermédiaire qui est une partie permettant qu'un soi subsiste tout en n'en faisant pas partie. C'est le non-soi vital au soi. En tant qu'élément parasitaire il sera le lieu d'une double coupure entre la mère et lui, lui et l'enfant. Si bien que Lacan lui donne comme finalité la fonction d'être un déchet. Coupure au niveau de la mère qui est le manque. Si bien que l'on situe la perte au niveau du manque, alors

⁹⁹⁰ Winnicott Donald Woods, *Jeu et réalité : L'espace potentiel*, op. cit., p. 271.

⁹⁹¹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X*, op. cit., p.271.

⁹⁹² Ici c'est un aspect paradoxal du a qui est mis en avant, puisque le a en tant qu'il est le vide, en même temps n'est pas un vide incorporel, au sens où il est organe, en tant qu'ayant les propriétés de la substance organique. Il n'est pas un organe en soi, et n'est pas non plus un organisme, mais est un rapport au vide particulier, puisque le vide n'est pas un incorporel. Comme nous le verrons dans notre dernier chapitre.

que ce sont deux choses distinctes qui se sont entrelacées. Le désir est ressenti comme tension vers le manque. Manque de l'objet qui aurait été perdu comme objet intermédiaire au sens de Lacan c'est-à-dire comme soutenant la liaison à l'existence de l'organique de la mère. Ici il reformule par cette recherche physiologique la notion d'objet, et plus particulièrement de relation d'objet développée lors du quatrième séminaire à travers la notion d'ambocepteur. Il revisite la notion d'objet, et par là-même de désir qu'il avait mis en place dans le quatrième séminaire. Non pas qu'elle ne soit plus viable, bien au contraire elle fonde cette nouvelle conception.

« La base de la fonction du désir est, dans un style et une forme qui sont à chaque fois à préciser, cet objet central *a*, en tant qu'il est, non seulement séparé, mais toujours élidé, ailleurs que là où il supporte le désir, et pourtant en relation profonde avec lui. Ce caractère d'éclusion n'est nulle part la plus manifeste qu'au niveau de la fonction de l'œil. C'est en quoi le support le plus satisfaisant de la fonction du désir, à savoir le fantasme, est toujours marqué d'une parenté avec les modèles visuels où il fonctionne communément, et qui, si l'on peut dire, donnent le ton de notre vie désirante.⁹⁹³ »

L a structure physiologique du placenta fournit ici à Lacan la structure formelle de l'éclusion de l'objet *a*. L'enfant est dans un rapport homologique avec la mamme, seulement cette dernière n'est pas confondue avec lui, elle fonctionne comme amboceptrice, permettant sur son autre face le rapport de la mère avec le sein. En tant qu'amboceptrice elle permet la triangulation entre l'enfant, la mère et le sein. L'enfant n'est pas en relation directe au sein ou à la mère mais à la mamme. Le désir en tant que circuit de l'enfant passant par la mamme vers le sein suppose une extériorité qu'est la mère dans sa réalité organique, permettant au sein de fonctionner. Se situe alors l'Autre dans la mère et le point d'angoisse, comme angoisse du manque de la mère dans son rapport au sein, dans le sein qui manque. Le manque n'est donc pas la relation directe au sein mais à la mère comme lieu organique en rapport au sein. Alors, la mamme, en tant que structurellement similaire au *a*, n'est pas l'enfant mais soutient son

⁹⁹³ *Ibid*, p.291.

désir par son homologie avec ce dernier. Cependant le *a* n'est pas ce qui est visé. Il est un objet et non le sein qui est la chose, *das Ding*, car il ne peut pas être directement visé. De plus, le manque n'est pas au niveau de ce qui joue comme objet du désir en relation à la chose mais est au niveau de la mère, du point d'angoisse, quand bien même il est en relation aussi au sein. Ce fonctionnement du *a*, puisque nous le situons au niveau de ce qui n'est pas à sa place, renvoie à « l'instance paradoxale » qui n'est jamais à sa place. Il n'est pas manquant mais éludé. Lacan, faisant de la parole une sorte d'appareil se situant dans le corps, une sorte de prothèse au sens Dada du terme, puisque l'homme a à s'apparoler, allant jusqu'à dire que la parole est le cancer de l'homme (*Seminaire XX, Encore*), fait de la mamme un élément parasitaire. Comme si le parasite (le *a*) répondait au cancer (le langage):

« Ici, avant même que n'apparaisse à un autre niveau de l'organisme vivant le placenta, et que l'on ne voie le rapport nourricier se prolonger au-delà de la fonction de l'œuf – chargé de tout le bagage qui permet son développement – dans une expérience commune de recherche de nourriture où l'enfant rejoindra ses géniteurs, nous avons clairement une relation que j'ai appelée parasitaire, fonction ambiguë où intervient cet organe ambocepteur qu'est la mamme.⁹⁹⁴ »

L'organe ambocepteur qu'est la mamme illustrant la structure du *a* se situe dans une relation parasitaire, préfigurant le rôle d'ambocepteur à jouer avec le grand Autre qu'aura le *a*, propre au cancer de l'homme. Cette part de chair qu'est la mamme tout en rendant possible la chair de l'enfant est hors de lui. Elle donne la structure physiologique du hors-corps. Elle n'est pas tout à fait du corps puisque la chair c'est le corps plus une dimension hors-corps de chair. C'est ce qui permet au corps de se constituer en tant que tel par la chair, par le fait que quelque chose de sa chair soit hors-corps.

B. La livre de chair ouvre au commerce des hommes

Pour Lacan, les organes participant à un organisme n'interviennent pas

⁹⁹⁴ *Ibid*, pp.269-270.

dans la relation du corps aux signifiants, seule une part coupée de ce corps le fait.

« Ce n'est pas cet ordre de faits qui est ici intéressé dans le rappel de la fonction du corps, mais l'engagement de l'homme qui parle dans la chaîne du signifiant, avec toutes ses conséquences – avec le rejaillissement, désormais fondamental, ce point élu d'un rayonnement ultra-subjectif, cette fondation du désir pour tout dire. Il ne s'agit pas du corps en tant qu'il nous permettrait de tout expliquer par une sorte d'ébauche de l'harmonie de l'*Umwelt* et de l'*Innenwelt*, c'est qu'il y a toujours dans le corps, du fait de cet engagement dans la dialectique signifiante, quelque chose de séparé, quelque chose de sacrifié, quelque chose d'inerte, qui est la livre de chair.⁹⁹⁵ »

Terme repris à la pièce de théâtre de William Shakespeare, qui désigne ici le fait que l'engagement dans le langage engendre dans le corps quelque chose de séparé, quelque chose d'inerte. Cette livre de chair correspond pour Lacan à la part de chair, prototype structural du *a*. Dans *Le marchand de Venise*, en acceptant de s'endetter pour aider un jeune ami à conquérir sa belle, Antonio s'engage selon les termes de la reconnaissance de dette souscrite auprès de Shylock, l'usurier, à laisser celui-ci prélever sur son corps une livre de chair au cas où il ne le rembourserait pas.

« SHYLOCK
This kindness will I show.
Go with me to a notary, seal me there
Your single bond, and, in a merry sport,
If you replay me not on such a day,
In such a place, such sum or sums as are
Expressed in the condition, let the fofeit
Be nominated for an equal pound
Of your fair flesh, to be cut off and taken
In what part of your body pleaseth me.⁹⁹⁶ »

⁹⁹⁵ *Ibid*, p.254.

⁹⁹⁶« SHYLOCK

Venez chez le notaire avec moi, signez-moi
Une simple reconnaissance et, par boutade,
Si vous ne me remboursez pas tel jour,
En tel endroit, la ou les sommes qui seront
Mentionnées au contrat, que le dédit
Se fixe à une livre exactement
De votre belle chair à découper et prendre
En la partie de votre corps qu'il me plaira. »
Shakespeare William, *The merchant of Venice*, Paris, coll. Bilingue, éd.
Flammarion, 1994, p.81.

Ici, Shylock lui demande d'engager un « pound of [...] fair flesh ». Le terme anglais de « fair » justement traduit par « belle », qui est un équivalent littéraire de « beautiful », renvoie dans sa polysémie aussi à la notion de « juste décision, d'équitable, d'arrangement, etc. » Si bien que nous pourrions nous demander si une « fair flesh » ne serait pas aussi une « chair équitable », au sens de permettre un engagement mutuel raisonnable. Ici la chair vient engager Antonio. Elle permet de l'instaurer dans le commerce des hommes avec Shylock. Le corps est le gage qui engage le commerce, base de la valeur d'échange, la livre de chair ouvrant la loi de la dette et du don, comme l'explique Lacan :

« On ne peut que s'étonner une fois de plus à ce détour de l'incroyable génie qui a guidé celui que nous appelons Shakespeare, à fixer sur la figure du Marchand de Venise cette thématique de la livre de chair qui nous rappelle cette loi de la dette et du don, ce fait social total, comme s'exprime, s'est exprimé depuis Marcel Mauss. Mais ce n'était pas, certes, une dimension à laisser échapper à l'époque de l'orée du XVII^e siècle, cette loi de la dette ne prend son poids d'aucun élément que nous puissions considérer purement et simplement comme un tiers, au sens d'un tiers extérieur, l'échange des femmes ou des biens, comme le rappelle dans ses Structures élémentaires Lévi-Strauss, ce qui peut être l'enjeu du pacte, ce ne peut être, et ce n'est que cette livre de chair⁹⁹⁷ »

Lacan propose de mettre au fondement de l'échange l'engagement de la chair, la livre de chair, dans ce qui n'en a pas, le *socius*. C'est l'enjeu du pacte social. D'ailleurs, Jean-Jacques Rousseau explique que l'aliénation au groupe⁹⁹⁸ crée un pacte social, dans lequel la force et la liberté individuelle deviennent celle du groupe.

« A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté.⁹⁹⁹ »

Si bien que l'unité de l'individu ne se constitue que par un sacrifice de soi pour le groupe qui rétroactivement donne son unité au sacrifiant. Pour cette raison le pacte social « se réduit aux termes suivants : *Chacun de*

⁹⁹⁷ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre X, op. cit.*, pp.276-277.

⁹⁹⁸ Comme il l'explique « Aliéner c'est donner ou vendre. » in Rousseau Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, coll. Garnier-Flammarion, éd. Flammarion, 1992, p.33.

⁹⁹⁹ *Ibid*, p.40.

*nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*¹⁰⁰⁰ » Ainsi, perdre une partie de soi, en tant qu'inerte, puisque mise en commun, donné à l'autre, nous redonne l'ensemble en corps, à savoir sur la dimension corporelle. Pour Rousseau c'est le renoncement à quelque chose du corps qui permet d'exister comme membre du tout social. Lecture rousseauiste de l'engagement de la chair dans le commerce que Lacan n'ignore pas comme le montre son aparté sur le biberon¹⁰⁰¹, même s'il ne le dit pas. Pour Lacan la livre de chair, prototype corporel du *a*, est à la source du pacte social et de ce qui de cette chair reviendra pour la définir comme corps unitaire. Pour cette raison, « l'enjeu du pacte ne peut être et n'est que cette livre de chair, à prélever, comme dit le texte du Marchand, tout près du cœur¹⁰⁰² ». C'est le renoncement à un rapport au corps, à quelque chose, à une dimension du corps devenant inerte, suite à son sacrifice pour entrer dans le commerce des hommes, dans le social : « c'est qu'il y a toujours dans le corps, [...] quelque chose de séparé, quelque chose de statufié, quelque chose de, dès lors, inerte, qu'il y a la livre de chair.¹⁰⁰³ » Avec la livre de chair ne se joue pas seulement la problématique du hors-corps mais aussi du rôle de la dimension inerte du corps nécessitée par tout processus de production conditionnant le social, le *socius*. Et c'est Deleuze et Guattari, qui avec leur conceptualisation de la notion de « corps sans organes » d'Antonin Artaud, font l'analyse la plus précise de l'inertie nécessaire à toute production de flux dans la société des hommes. Comme ils le disent le corps sans organes, à l'instar de la livre de chair, puisqu'il « est l'improductif, le stérile, l'inengendré, l'inconsommable¹⁰⁰⁴ », semblerait a

¹⁰⁰⁰ *Ibid*, p.40.

¹⁰⁰¹ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre X, op. cit.*, p.362.

¹⁰⁰² *Ibid*.

¹⁰⁰³ *Ibid*, p.254.

¹⁰⁰⁴ Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Capitalisme et schizophrénie : L'anti-oedipe*, Paris, coll. Critique, éd. Les éditions de minuit, 1973, p.14.

priori déterminer l'opposition du social à l'état de nature en ce qu'« aux flux liés, connectés et recoupés » de la machine désirante « il oppose son fluide amorphe indifférencié¹⁰⁰⁵ », laissant croire que le social engendrerait le désir. Illusion d'une détermination de la nature par le *socius* qui n'est en réalité que la conséquence de la machine désirante même. En ce que « le corps plein sans organes est de l'anti-production ; mais c'est encore un caractère de la synthèse connective ou productive, de coupler la production à l'anti-production, à un élément d'anti-production.¹⁰⁰⁶ » Ainsi, le *socius* nécessite, dans la production connective permettant qu'il y ait cohésion, ensemble, une dimension d'anti-production car le corps sans organes « existe là où il est produit¹⁰⁰⁷ » à savoir dans la production même. À la manière dont le commerce des hommes ne commence que par cette part de chair inerte. La part de chair comme le corps sans organes ouvre à une nouvelle conception de la causalité déjà présente, comme nous l'avions vu, au début de la pensée de Lacan à travers les grandeurs négatives de Kant, qu'il va ici conceptualiser à partir de cette notion de chair inerte permettant toute production de flux, de commerces des hommes. Cette livre de chair en tant que cause de production des flux du commerce des hommes, déjà interroge la loi de cause à effet. Ce n'est pas le corps participant dans sa totalité qui est intéressé, contrairement au corps de la substance étendue, mais seulement une part de chair. Part qui ne fait plus partie du corps, et en ce sens est hors-corps. Statut très particulier pour le mécanisme que cette chair causale puisse être un hors-corps tout en étant de la chair de ce corps. Cette dernière en permettant la subsistance de ce qui n'est que part du corps, « part corporelle » qui est « essentiellement et par fonction, partielle¹⁰⁰⁸ », ouvre alors sur la causalité du désir. Ici à la notion kantienne de grandeur négative comme ayant des effets par son absence, et non sa

¹⁰⁰⁵ *Ibid*, p.15.

¹⁰⁰⁶ *Ibid*, pp.14-15.

¹⁰⁰⁷ *Ibid*, p.14.

¹⁰⁰⁸ *Ibid*, p.249.

présence comme le veut la loi de cause à effet, va répondre cette structure du hors-corps de la livre de chair. Lacan dira, dans un renversement de la pensée de l'intentionnalité, qu'elle est cause du désir, parce que cette part improductive, à la façon dont la livre de chair est cause du désir tout en ne produisant pas mais en restant quelque chose en suspend qui soutient tout le commerce par son improductivité, remet en question la notion même de loi de cause à effet où la cause est toujours un élément qui produit l'effet. Si la livre de chair sous-tend le commerce, en même temps elle n'est qu'une boutade comme le dit Shylock. C'est ce que Lacan nomme « la tripe causale ». À travers cette causalité de la livre de chair, c'est la machinerie de l'objet *a* que Lacan vise car, comme il le dit, le *a* c'est la livre de chair : « ce que je désigne comme le petit *a* ou la livre de chair¹⁰⁰⁹ ».

« Entre le sujet \$, ici *Autrifié*, si je puis dire, dans sa structure de fiction, et l'Autre, *À*, non authentifiable, jamais complètement authentifiable, ce qui surgit, c'est ce reste, *a*, c'est la livre de chair. Ce qui veut dire, qu'on peut faire tous les emprunts qu'on veut pour boucher les trous du désir, comme ceux de la mélancolie, il y a là le Juif qui, lui, en sait un bout sur la balance des comptes, et qui demande à la fin la livre de chair...¹⁰¹⁰ »

Cette conception de la livre de chair ne peut que nous interroger sur la lecture possible par Lacan de Georges Bataille, dont il serait intéressant d'analyser les influences. En effet, cette inscription dans le monde des échanges, qui serait à mettre en parallèle à celle dans le monde humain de la *Gestalt* par le stade du miroir, nous renvoie à deux hypothèses ethnologiques, au sens de l'étude de ce qui constitue un groupe. La première voudrait que la société humaine repose sur l'amour, sur le besoin de s'unir, ce serait l'Un dans sa fonction de pure unicité. Elle aurait comme modèle la relation duelle où deux instances seraient irrémédiablement attirées l'une par l'autre. L'autre, proposée par Georges Bataille, voudrait que tout rassemblement humain soit fondé sur le rejet, voire la haine, ce serait l'Un comme pure différence. Elle suppose une relation triadique, et

¹⁰⁰⁹ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre X, op. cit.*, p.147.

¹⁰¹⁰ *Ibid*, p.146.

non duelle, puisque deux éléments ne s'unirait pas dans le but d'être ensemble mais d'être contre un troisième élément. Le « être-ensemble » ne serait que l'effet collatéral du « devenant-rejeté », ce que Bataille nomme le misérable, car en formant un groupe on peut alors, selon la théorie des ensembles même, rejeter ce qui lui est extérieur. En ce sens l'amour ne serait que le sentiment de satisfaction du rejet que permet l'ensemble, comme l'explique Bataille dans sa conception des « misérables »¹⁰¹¹. Pour cette raison, toute société reposerait pour Bataille sur la mutilation sacrificielle, sur le sacrifice d'une partie de son corps, dont il donne l'interprétation suivante, à la suite d'une analyse fine de ses différentes fonctions :

« Si l'on suivait ces rapprochements, l'utilisation du mécanisme sacrificiel à diverses fins telles que la propitiation ou l'expiation serait regardée comme secondaire et l'on ne retiendrait que le fait élémentaire de l'altération radicale de la personne qui peut être indéfiniment associée à n'importe quelle autre altération survenant dans la vie collective : par exemple la mort d'un proche, l'initiation, la consommation de la nouvelle récolte...¹⁰¹² »

Le sacrifice serait une altération à la personne nécessaire à son inscription dans les codes d'un groupe qui reposerait toujours, justement pour qu'il y ait groupe, sur des altérations permanentes de sa propre personne. Cette nécessité d'altération de soi pour être dans le groupe pour Bataille n'est qu'une conséquence du principe de l'être d'être soumis à l'hétérogénéité immanente. « Ce qu'on appelle un « être » n'est jamais simple, et s'il a seul l'unité durable, il ne la possède qu'imparfaitement : elle est travaillée par sa profonde division intérieure, elle demeure mal fermée et, en certains points, attaquable du dehors.¹⁰¹³ » Le groupe attaque l'être du dehors en libérant ses éléments hétérogènes par rupture de son homogénéité, ce serait le « vivre ensemble » :

¹⁰¹¹ Batailles Georges, « L'abjection et les formes misérables », in *Essais de sociologie, Oeuvres complètes*, t.II, Ecrits posthumes 1922-1940, Paris, coll. Nrf Gallimard, éd. Gallimard, 1970, pp.217-221.

¹⁰¹² Bataille Georges, *La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh*, Paris, éd. Allia, 2006, pp. 29-30.

¹⁰¹³ Bataille Georges, *L'expérience intérieure*, Paris, coll. Tel gallimard, éd. Gallimard, 1954, pp.110-111.

« Une telle action serait caractérisée par le fait qu'elle aurait la puissance de libérer des éléments hétérogènes et de rompre l'homogénéité habituelle de la personne : elle s'opposerait à son contraire, à l'ingestion commune des aliments de la même façon qu'un vomissement.¹⁰¹⁴ »

L'élément sacrifié, qui par l'arrachement à l'unité du corps permettrait de libérer la puissance d'hétérogénéisation de la personne, de divisibilité, lui permettrait d'être sans cesse autre à elle-même, mais en même temps inscrite dans l'ordre symbolique (nous retrouvons ici les deux caractéristiques de *l'hupokeimenon*) par ce morceau de chair sacrifié devenant un « plus un », qui par rétroaction affirme l'unicité de ce qui est « moins un ». Mais surtout, il n'est pas qu'un simple rejeté-déchet, il devient alors le sacré. Le sacrifice considéré dans sa phase essentielle ne serait qu'un rejet de ce qui était approprié à une personne ou à un groupe. Parce que dans le cycle humain tout ce qui est rejeté est altéré d'une façon tout à fait troublante, les choses sacrées interviennent au terme de l'opération, « la victime affalée dans une flaque de sang, le doigt, l'œil ou l'oreille arrachés ne diffèrent pas sensiblement des aliments vomis.¹⁰¹⁵ » Pour cette raison, Bataille fait de l'auto-mutilation de Vincent Van Gogh, non pas une sortie de la réalité mais une tentative délirante de s'inscrire dans la société, en ce sens qu'il y a un nivellement du signifiant et du corps par l'annihilation de la profondeur du signifié. En échos à ce qu'explique Sigmund Freud dans son article sur *L'inconscient* lorsqu'il dit que le discours schizophrénique « est devenu langage d'organe¹⁰¹⁶ ». Van Gogh arrache un signifiant de ce langage d'organe pour l'offrir à l'autre, pour qu'il permette la signification en ne signifiant rien, cela afin de s'insérer à nouveau dans l'échange avec l'autre. C'est une tentative de s'ouvrir au monde, de sortir justement de la prison des fantasmes, renvoyant alors la puissance d'engloutissement non plus à soi mais à l'autre par le dégoût

¹⁰¹⁴ Bataille Georges, *La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh*, op. cit., p.30.

¹⁰¹⁵ *Ibid*, p.30.

¹⁰¹⁶ Freud Sigmund, « L'inconscient », in *Métapsychologie*, Paris, coll. Folio essais, éd. Gallimard, 1968, trad. (allemand) J. Laplanche, J.-B. Pontalis, p.112.

qu'il provoque chez l'autre.

« La répugnance n'est qu'une des formes de la stupeur causées par une éruption horrifiante, par le dégoût d'une force qui peut engloutir. Le sacrificiant est libre – libre de se laisser aller lui-même à un tel dégoût, libre, s'identifiant continuellement à la victime, de vomir son propre être, comme il a vomi un morceau de lui-même ou un taureau, c'est-à-dire libre de se jeter tout à coup hors de soi comme un galle ou un aïssaouah.¹⁰¹⁷ »

Cet élément une fois hors de soi devient alors le fondement même du langage comme unifiant les corps parlants, le sacré, comme l'explique Bataille¹⁰¹⁸. Nous retrouvons cela chez Lacan, qui va jusqu'à dire lui aussi, en prenant l'exemple de l'*Ancien Testament* que c'est le moment où l'on paye de sa chair qu'apparaît le sacré, puisque

« nulle histoire écrite [...] plus que la bible hébraïque, ne sait nous faire vivre la zone sacrée où l'heure de la vérité est évoquée, qui sonne la rencontre avec le côté implacable de la relation à Dieu, avec cette méchanceté divine par quoi c'est toujours de notre chair que nous devons solder la dette.¹⁰¹⁹ »

Si bien que nous pouvons comprendre que cet arrachement fait exister en dehors de soi, sous la forme du mythe de l'androgyné de Platon, ce lointain vers lequel nous tendons, cet *agalma*. Mais en même temps, cette livre de chair en quelque sorte reste pour le sujet cet élément répugnant, qui répugne l'autre, arraché à soi qui pourtant lui permet de tendre vers le sacré (le placenta étant un déchet différent pour le nourrisson ce sont les enveloppes et la mère les caducs). La part sacrifiée dans l'automutilation renvoie à la doctrine du déchet de Bataille, qui interprète le mot de Nietzsche que « Dieu est mort » en tant que négation de la totalité, de l'existant par soi. C'est le déchet en tant que négativité pure constituée par le processus d'exigence impérative de l'exclusion qu'est le dégoût¹⁰²⁰. En fin connaisseur, lui aussi, de la lecture d'Hegel de Kojève, Bataille affirme que le dégoût est le déplacement d'un réel jusque là configuré par le

¹⁰¹⁷ Bataille Georges, *La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh*, op. cit., p.31.

¹⁰¹⁸ *Ibid*, p.30.

¹⁰¹⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X*, op. cit., p.255.

¹⁰²⁰ Margat Claire, « Préface », in Kolnai Aurel, *Le dégoût*, Paris, éd. Agalma, 1987.

discours théologique à un réel en excès, en déchet, etc., ne pouvant pas entrer dans la formation d'un tout, provoquant la désorganisation de la totalité de l'existence, de l'*aufhebung* hégélienne. C'est le « supplice » auquel aboutit l'expérience intérieure¹⁰²¹. Le déchet c'est ce réel qui n'entre pas dans la totalité et pourtant la conditionne, à la façon dont une société n'est possible que par la constitution des misérables, de ce qui est l'objet de l'abjection¹⁰²². Nous voyons bien ici combien les textes de Bataille ont influencé la dimension de la cause du désir de ce déchet qu'est le *a*. C'est en cela que le geste de Vincent Van Gogh, en termes lacaniens, pourrait nous apparaître comme une tentative de retourner à ce processus d'arrachement de la livre de chair afin de s'inscrire dans la société, à la façon dont l'*infans* donne au grand Autre une partie de soi, il donne un morceau, une livre de chair, afin de signer le contrat, pour qu'il y ait à nouveau échange. Il se ferait exister, tenterait d'avoir une place, d'occuper sa place dans l'Autre, afin de pouvoir retrouver sa position de sujet, de devenir ce sujet par effet de retour du *a*. Comme Lacan l'explique le sacrifice a pour but la capture de l'Autre dans le réseau du désir, et non le don¹⁰²³. Le *a* doit être quelque chose de déjà consacré, c'est-à-dire qu'il met en jeu une certaine conception du sacrifice. Le sacrifice pour les dieux consistaient à faire comme s'ils voulaient comme nous et s'ils désiraient comme nous, alors *a* à la même structure. Pour cette raison la victime devait être sans tache c'est-à-dire que le désir ne doit pas être soumis à cet œil qui ferait surgir l'angoisse. C'est sa possibilité ubiquiste, vagabonde qui permet au désir d'échapper à l'angoisse¹⁰²⁴.

C. De la loi de cause à effet à la tripe causale

Ce lien avec Bataille permet de comprendre en quoi l'objet déchet

¹⁰²¹ Bataille Georges, *L'expérience intérieure*, *op. cit.*, pp.110-111.

¹⁰²² Batailles Georges, « L'abjection et les formes misérables », *op. cit.*, pp.217-221.

¹⁰²³ Comme il le dit clairement « le sacrifice n'est pas du tout destiné à l'offrande ni au don, qui se propagent dans une bien autre dimension, mais à la capture de l'Autre dans le réseau du désir. » in Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X*, *op. cit.*, p.320.

¹⁰²⁴ *Ibid*, pp.320-321

renvoie à l'angoisse puisqu'il est immonde, hors du monde, et vient révéler ce « en trop ». Il révèle la logique de la tripe causale signant le passage du dégoût (Bataille) à l'angoisse (Lacan) de l'élément déchet. Et, c'est ainsi que le dixième séminaire va entériner la rupture avec le mécanisme annoncée avec la *machine universelle* du deuxième séminaire. Ce déplacement de la machine mécanique à la machine symbolique, enclenché dans le deuxième séminaire, va couper le dernier lien entre mécanisme et machinisme, à travers la remise en cause du concept de cause à effet propre à la théorie mécaniste. Après le « forage¹⁰²⁵ » de la première relation d'objet qu'il analysa dans son quatrième séminaire, Lacan va proposer une nouvelle conception de l'objet qui se fera par la conceptualisation de l'effectivité de l'objet particulier qu'est l'objet *a*, qui lui-même ne peut se comprendre que par la théorie de la machine du second séminaire.

1. Du mécanisme en question

La théorie mécaniste, prenant son essor pendant le XVII^e siècle, au cours duquel la mécanique devient une science nouvelle en se basant sur l'atomisme par rupture au modèle aristotélicien, notamment par Galilée et son *Discours sur deux sciences nouvelles*, va penser la physique à partir des machines¹⁰²⁶. Inaugurant ce qui se constituera comme la loi de cause à effet. Si dans un premier temps Lacan s'oppose à la conception de l'homme-machine, dans sa réduction de la machine à une mécanique de

¹⁰²⁵ Nous renvoyons ici aux propos de Jacques Lacan sur son enseignement, dans lequel il différencie deux opérations essentielles : celle du premier temps qu'il nomme l'opération de forage, et le deuxième temps qui est celui de la rétroaction. Ce deuxième temps ouvre logiquement sur un troisième temps mais nous n'avons pas trouvé de traces de la conception de celui-ci, alors nous préférons seulement émettre cette hypothèse. Parlant de son enseignement, lors du seizième séminaire, il désire éclairer les participants sur le septième séminaire et affirme que par rétroaction il va affiner ce qui s'est dit de manière non explicite lors du forage : « Il faut déjà avoir fait au moins un bout de chemin pour que le départ s'éclaire de la rétroaction. [...] C'est ainsi qu'il me faut prendre le repère des étapes passées de cette opération de forage... » in Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*, p.187.

¹⁰²⁶ Clavelin Maurice, « Troisième partie : Naissance de la mécanique classique », in *Philosophie naturelle de Galilée : Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique*, Paris, éd. Armand Colin, 1978, pp.279-284.

lois de cause à effet, dans un second temps il va s'opposer directement à la loi de cause à effet par l'objet *a*. À chaque fois, c'est la référence à sa machine qui lui permettra d'opérer ces déplacements épistémologiques. Dans le premier temps, l'affirmation de la dimension symbolique de la machine lui permet de s'opposer à ce qu'il aurait pu désigner comme un pseudo-matérialisme du mécanisme. Dans le second, l'incarnation, processus de carnation de la machine à travers la conception de l'objet *a*, lui permet à présent de se séparer de la loi de cause à effet, en reconfigurant la notion de cause sous-tendue par la cause dernière. Comme il l'explique à son assistance :

« Eh bien, si cette cause s'avère aussi irréductible, c'est pour autant qu'elle se superpose, qu'elle est identique dans sa fonction à ce qu'ici je vous apprends cette année à cerner et à manier comme cette part de nous-mêmes, cette part de notre chair, qui reste nécessairement prise dans la machine formelle, ce sans quoi le formalisme logique ne serait pour nous absolument rien.¹⁰²⁷ »

La cause première est déterminée selon le principe de l'irréductibilité. Pour lui, la cause dernière prend toujours la place de la cause première, c'est-à-dire de la cause originelle qui a pour fonction de donner l'origine, soutenant par là-même le désir dans la connaissance sous le fantasme dans cette cause irréductible à la critique. La certitude fondamentale reposant sur cette cause première n'est qu'une « ombre » de la certitude fondamentale qu'est l'angoisse. Ici il reprend en réalité des données cliniques, telles qu'elles se donnent dans l'analyse, mais qui sont d'autant plus apparentes dans la phobie où l'objet phobique devient pour le sujet la cause de l'angoisse. L'objet extérieur devient la cause de l'effet permettant ainsi de soutenir le fantasme sous-jacent. Se retrouve à l'oeuvre la réduction de la loi de cause à effet à un système de présence/absence par la disparition de la cause finale chez Descartes, principe de la science moderne¹⁰²⁸.

¹⁰²⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, op. cit.*, p.249.

¹⁰²⁸ Le mécanisme dont l'origine remonte à l'atomisme présocratique, tels que les théories de Démocrite, où la genèse des choses se faisait au hasard et par nécessité, malgré leur prédétermination par la mécanique des chocs, des combinaisons, en raison de l'hégémonie de la physique aristotélicienne avec ses quatre causes (matérielle,

Réduction qui s'applique d'autant plus à la phobie, où l'angoisse existe seulement à travers le système présence/absence de l'objet phobique, faisant que sa présence aurait pour effet l'angoisse, et son absence, l'absence d'angoisse. La phobie déployant une logique de l'actualité où la présence de l'objet extérieur vient actualiser un agencement signifiant. Lacan exhorte ainsi à comprendre le fonctionnement de la livre de chair par analogie à la causalité mécaniste, afin de montrer que cette dernière trouve son assise dans la chair. Tout au long du dixième séminaire Lacan analyse la chose par un autre biais en avançant deux plans de lecture. Le premier consiste à incarner la notion même de cause, en la logeant « dans la tripe¹⁰²⁹ », chose que la philosophie répugnerait à penser en ce qu'il y aurait « une hantise de la tripe causale.¹⁰³⁰ ». Le deuxième est, à partir d'une histoire de la critique de la fonction de cause de mettre en avant qu'elle n'est jamais *propter hoc* mais toujours *post hoc*. D'après lui, plus on critique la cause plus s'affirme un déterminisme, plus elle est saisissable et plus tout apparaît comme causé. Ainsi, c'est en prenant la cause par le biais de sa fonction que nous pourrions différencier la cause en elle-même de l'effet, et, par là, saisir qu'une cause est mise en relation à des effets seulement si celle-ci n'a pas en elle-même la potentialité de ces derniers. Pour mettre en exergue cette subtilité, il opère un déplacement sémantique en parlant du résultat de la cause. Pour cela, il prend la cause du désir en

formelle, efficiente et finale) dans la philosophie scolastique, trouva un second souffle avec Galilée. C'est seulement avec ce dernier, dans son *Discours sur deux sciences nouvelles* de 1638, qu'il y eut rupture au XVII^e avec le système aristotélicien de la physique par une modélisation de la causalité simplifiée où la cause efficiente se substitua [Le Ru Véronique, « Mécanique », in *Le grand dictionnaire de la philosophie*, sous la direction de Blay Michel, Paris, coll. « Grands Culture », édition Larousse, 2003, p.657-658]. L'effet s'ensuit ou inversement lorsque la cause est posée. Par cette rupture il fonde une nouvelle manière de penser, comme le souligne Clavelin [Clavelin Maurice, « Troisième partie : Naissance de la mécanique classique », in *Philosophie naturelle de Galilée : Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique*, op. cit., pp.279-284], que Robert Lenoble qualifie de « crise d'extraversion de la conscience collective » [Lenoble Robert, *Histoire de la science*, Encyclopédie de la Pléiade, 1957, p.479].

¹⁰²⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X*, op. cit., p.250.

¹⁰³⁰ *Ibid*, p.250.

affirmant que l'objet *a* se présente comme la fonction de la cause dans son rapport au désir, et comme le point-racine où s'élabore la fonction de la cause pour le sujet. Si bien que « la forme primordiale de la cause, c'est la cause d'un désir.¹⁰³¹ » Ainsi, il va remettre en question cette loi de cause à effet à travers un renversement de la théorie philosophique classique de l'intentionnalité, qui comprend le désir comme tension vers un objet. Épicure, par exemple, allait jusqu'à classifier les variantes du désir en fonction de leur objet (les vides et les naturels, puis dans ces derniers les nécessaires et purement naturels¹⁰³²). Cette théorie classique de l'intentionnalité faisant que ce vers quoi tend le désir est en même temps sa cause, en ce sens que non seulement l'objet va faire naître ce désir mais en plus ce dernier va tendre vers lui. Ainsi, par un jeu de miroir, la cause dernière est en même temps la cause primitive. Comme cela se lit chez Aristote, qui différencie quatre figures de la causalité naturelle : la causalité formelle, matérielle, efficiente et finale. Comme il l'affirme dans le paragraphe « Le physicien connaît les quatre causes », « puisque les causes sont quatre, il appartient au physicien de les connaître toutes, et il rendra compte du pourquoi en physicien en le ramenant à toutes, la matière, la forme, le moteur, le en vue de quoi.¹⁰³³ » Comme nous l'avons vu cette dernière a pour particularité d'être en même temps la causalité primitive. C'est ce qui fonde l'éthique aristotélicienne. Mettant en mouvement la causalité efficiente et la raison de son efficience, elle est aussi la cause première, puisqu'elle est le « en vue de quoi ». C'est en quelque sorte sa forme, puisqu'Aristote « appelle cause la réalité inhérente à une chose dont cette chose est faite. [...] D'une autre manière, c'est la forme et le modèle, c'est-à-dire la formule de l'être essentiel et les genres de celle-ci [...] ainsi que les parties qui sont cette formule.¹⁰³⁴ » C'est en ce sens qu'il affirme

¹⁰³¹ *Ibid*, p.343.

¹⁰³² Nous renvoyons à la *Lettre à Ménécée*, coll. GF Philosophie, éd. Flammarion, 2009, trad. (grec ancien) P.-M. Morel.

¹⁰³³ Aristote, *Physique*, II, 7, 198 a

¹⁰³⁴ Aristote, *Physique*, II, 3, 194 b

que « la nature selon la forme a plus d'importance que la nature matérielle ». Ce n'est pas la configuration extérieure, le visible, mais ce qui a un caractère dynamique et rend la chose capable d'accomplir sa fonction¹⁰³⁵. Prenant acte de cet entrelacs, Lacan va séparer la cause première et la cause dernière. Pour cela il va dédoubler la structure du désir en dédoublant l'objet du désir en un « objet-cause », qu'est l'objet *a*, qu'il va nommer *palea*, signifiant « déchet », et en un « objet-visé », qu'est l'*agalma* signifiant « chose précieuse ». Il avait introduit ce dernier dans le *Séminaire sur le Transfert*, où il développait déjà la notion d'objet agalmique à partir d'un dialogue de Platon avec Alcibiade. Pour Lacan la structure de l'objet-visé prévaut parce qu'il y a en lui l'*agalma* qui se cache, l'objet partiel de la théorie de Karl Abraham. S'érige alors l'objet fascinant, le grand *phi*, et l'*agalma* c'est le péan dans l'amour de l'objet fascinant. Ainsi « le désir est conçu comme un objet chu, coupé, caduc, séparé, celui qui a été lâché, dont le sujet fait cession, et dont le paradigme est l'objet *a*.¹⁰³⁶ » Cette notion d'objet *a* va lui permettre de reconfigurer la notion de désir, notamment en prenant en compte les données apportées par le fétiche dans la perversion fétichiste, qui d'après lui dévoila cette dimension d'objet-cause, puisque le fétiche n'est pas désiré, mais le sujet

¹⁰³⁵ Dans le cas de l'homme la fin est ce qui permet à la chose d'accéder à sa propre nature. Comme nous l'avons vu dans le *Protreptique* il définit comme la *phronesis* la sagesse qu'est la vie, et l'homme se doit de l'atteindre en devenant un *phronimos*, un homme sage, « un homme réfléchi ». Il a alors accès aux lois de la vie, et par-là accède à son être propre par l'agir car il est animé par l'*orexis*, l'impulsion vers quelque chose de stabilisé en une attitude (*hexis*) en fonction de l'expérience pratique et de l'exercice. Ainsi, il accède au savoir vivre qui lui permet tout simplement de vivre, notamment en société, et cela seulement par ses exercices afin d'atteindre sa propre essence. Ce qui veut dire que sa propre essence ne va pas de soi, mais qu'en quelque sorte on l'acquiert par l'exercice. Par le savoir qui s'acquiert, par l'exercice, on découvre sa propre nature, on la réfléchit. Il atteint alors sa propre fin, son *télos*. Si bien que non seulement son essence primitive, première, ne va pas de soi, mais en plus c'est elle qui est aussi la cause dernière comme il l'affirme dans l'*Ethique à Nicomaque* : « Qu'on admette donc que pour tout homme, la savoir de sa fin [son *telos*] ne lui est pas donné par la nature, mais il est dû en partie à lui-même » in *Ethique à Nicomaque*, III, 7.

¹⁰³⁶ Miller Jacques-Alain, *L'orientation lacanienne*, « Introduction à la lecture du Séminaire L'angoisse de Jacques Lacan », la cause freudienne Nouvelle revue de psychanalyse, « Le bon usage de l'angoisse », n°59, février 2005, éd. Navarin, pp. 67-108.

nécessite sa présence pour soutenir son désir, pour qu'il y ait désir, et le désir « lui, va s'accrocher où il peut. » Lacan « défétichise » l'objet du désir en faisant chuter la valeur de fascination attachée à ce dernier, puisque le désir ne réside pas dans la spécificité de l'objet mais peut s'accrocher à n'importe lequel. L'objet devient juste une présence nécessaire à la façon dont Sigmund Freud avait construit la notion d'objet dans la relation d'objet en tant qu'il soutenait seulement la pulsion. C'est sans doute dans son texte *Métapsychologie* qu'il le dit le plus clairement : « l'objet de la pulsion est ce en quoi ou par quoi la pulsion peut atteindre son but¹⁰³⁷ ». L'objet est contingent puisqu'il résulte de l'histoire de la personne, n'étant que ce qui de par ses caractéristiques à le mieux permis à la pulsion de réaliser son but, soit la résolution de la tension. L'objet causant le désir n'est donc plus l'objet visé par lui mais un objet-cause en ce sens qu'il est une condition au désir. En ce sens, nous pourrions dire, pour préciser cet apport à la théorie de l'intentionnalité, que nous passons d'un désir causé à un désir conditionné. C'est ce que Jacques-Alain Miller repère aussi quand il affirme : « Ce que Lacan élabore, dans ce Séminaire [*Le Séminaire X, L'angoisse*], est un objet qui est condition du désir, et cette condition est distincte de l'intention. C'est la conditionnalité du désir par rapport à ce qui était son intentionnalité. »¹⁰³⁸. Ce que synthétise son schéma :

¹⁰³⁷ Freud Sigmund, « Le destin des pulsions », in *Métapsychologie, op. cit.*, p.35

¹⁰³⁸ Miller Jacques-Alain, *L'orientation lacanienne*, « Introduction à la lecture du Séminaire L'angoisse de Jacques Lacan », *op. cit.*

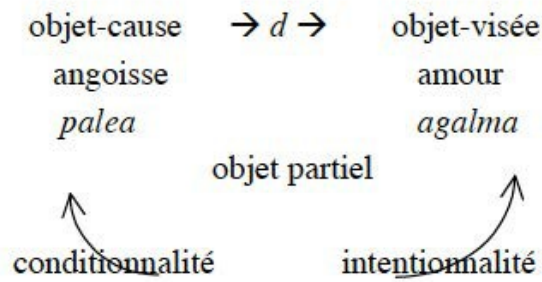


Figure 1 Schéma de Jacques-Alain Miller synthétisant l'opération de Lacan.

En cela, le désir va, pour Lacan, exemplifier ce qui l'en est de la relation de la cause à effet, en révélant le processus de conditionnement sous-jacent sous l'illusion de la loi de cause à effet, puisque la fonction de la cause est

« la métaphore de cette cause primordiale qu'est le *a* en tant qu'antérieur à toute phénoménologie, le *a* que nous avons défini comme le reste de la constitution du sujet au lieu de l'Autre en tant qu'il a à se constituer en sujet barré.

Si le symptôme est ce que nous disons, c'est-à-dire tout entier implicable dans le processus de la constitution du sujet en tant qu'il a à se faire au lieu de l'Autre, l'implication de la cause fait partie légitime de l'avènement symptomatique. Cela veut dire que la cause impliquée dans la question du symptôme est, si vous le voulez, une question, mais dont le symptôme n'est pas l'effet. Il en est le résultat. L'effet, c'est le désir. Mais c'est un effet unique et tout à fait étrange, en ceci que c'est lui qui va nous expliquer, ou tout au moins nous faire entendre toutes les difficultés qu'il y a eu à lier la relation commune, qui s'impose à l'esprit, de la cause à l'effet. C'est que l'effet primordial de cette cause, *a*, cet effet qui s'appelle le désir, est un effet qui n'a rien d'effectué.¹⁰³⁹ »

Le désir se situe comme un manque d'effet, et la cause se constitue comme supposant des effets seulement parce que l'ils lui font défaut. En ce sens, le système de présence/absence¹⁰⁴⁰, paradigmatique de la loi de cause à effet telle qu'elle s'est imposée dans le mécanisme, n'est pas opérant pour rendre compte de cette chaîne causale qu'est la cause, le résultat et l'effet, étant donné que l'effet est en réalité un manque d'effet. Si bien que

¹⁰³⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, op. cit.*, p.329.

¹⁰⁴⁰ Le Ru Véronique, « Mécanique », *op. cit.*, pp.657-658.

la loi de cause à effet est une tentative pour combler le vide s'avouant lors du remplissage de ce dernier engendrant l'évanouissement de la cause.

« Aussi bien à mesure qu'elle s'achève, l'explication de quoi que ce soit aboutit à n'y laisser que des connexions signifiantes, à volatiliser ce qui l'animait dans son principe, et qui vous a poussés à chercher ce que vous compreniez pas, à savoir, la béance effective. Il n'y a pas de cause qui n'implique cette béance.¹⁰⁴¹ »

Autrement dit, si une chose peut être une cause en ce sens qu'elle réalise quelque chose, ici le désir, et si le désir en soi ne peut être considéré comme un effet en ce qu'il est manque d'effet, alors le désir causé par le *a*, est le résultat du manque de l'effet de la cause qu'est le *a*. Autrement dit le *a* à lui seul n'a pas d'effet. En quelque sorte il manque à lui-même. C'est sans doute pour cela que Lacan dit qu'il n'est jamais là où il est. Il y a un donc un vide qui est causé par la cause que l'effet vient combler. Il y a toujours une béance entre elle et son effet :

« La cause, pour substituer dans sa fonction mentale, nécessite toujours l'existence d'une béance entre elle et son effet. Cette béance est si nécessaire que, pour pouvoir encore penser cause là où elle risquerait d'être comblée, il nous faut faire subsister un voile sur le déterminisme étroit, les connexions, par où agit la cause.¹⁰⁴² »

Cette béance venant du fait même que l'effet qu'est le désir n'a pas d'effectuation. Il est un manque. « La nécessité qui lie la subsistance de la cause à une béance, a son origine dans ceci, que la cause sous sa forme première est cause du désir, c'est-à-dire de quelque chose d'essentiellement non effectué.¹⁰⁴³ » Pour cette raison si l'on comble le vide entre la cause et son effet, la cause en tant que telle s'évanouit, comme le prouve l'épistémologie de la science. Lacan parle d'un « gap » entre la cause et l'effet¹⁰⁴⁴. C'est donc, comme nous l'avons vu, que la fonction de la loi de cause à effet de venir masquer le vide révèle le processus d'aphanisis¹⁰⁴⁵ du

¹⁰⁴¹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, op. cit.*, p.329.

¹⁰⁴² *Ibid*, p.345.

¹⁰⁴³ *Ibid*.

¹⁰⁴⁴ *Ibid*, p.329.

¹⁰⁴⁵ Terme que Lacan reprend à Jones, signifiant le défaut d'apparition ou la disparition, lui permettant de différencier le *a* d'un objet perdu pour être un objet élué.

a.

« Il ne s'agit pas d'un sentiment qui requiert sa satisfaction, mais d'une nécessité structurale. Le rapport du sujet au signifiant nécessite la structuration du désir dans le fantasme, et le fonctionnement du fantasme implique une syncope temporellement définissable de la fonction du *a*, qui, forcément, s'efface et disparaît à telle phase du fonctionnement fantasmatique. Cette aphanisis du *a*, la disparition de l'objet en tant qu'il structure un certain niveau du fantasme, c'est ce dont nous avons le reflet dans la fonction de la cause. Chaque fois que nous nous trouvons devant ce fonctionnement dernier de la cause, irréductible même à la critique, nous devons en chercher le fondement et la racine dans cet objet caché en tant que syncopé.¹⁰⁴⁶ »

Pour cette raison, l'analyste, lorsque la cause se présente, doit en chercher le fondement dans l'aphanisis du *a*, qui est propre à certaine phase de fonctionnement fantasmatique. Le rapport du sujet au signifiant nécessite la structuration du désir dans le fantasme. Ce rapport structure le désir à l'intérieur du fantasme en engendrant une nécessité structurale de l'aphanisis de *a*. Le *a* est caché. Et, la certitude de la cause doit être comprise sous la certitude de l'angoisse, d'où la présence de *a*. C'est ce lien à l'angoisse de la fonction de la cause qui en révèle la dimension fonctionnelle dans la connaissance, à savoir « le point aveugle dans la fonction de la connaissance¹⁰⁴⁷ » qu'est l'angoisse, dont « la cause est l'ombre, ou le pendant¹⁰⁴⁸ ». Puisque

« l'angoisse, [...] il faut la définir comme ce qui ne trompe pas, précisément en tant que tout objet lui échappe. La certitude de l'angoisse est fondée, non ambiguë. La certitude liée au recours à la cause première n'est que l'ombre de cette certitude fondamentale.¹⁰⁴⁹ »

En cela la cause première n'est que son ombre, ce qui remet en question la fonction de la connaissance puisqu'« il y a déjà connaissance dans le fantasme.¹⁰⁵⁰ »

¹⁰⁴⁶ *Ibid*, p.252.

¹⁰⁴⁷ *Ibid*, p.251.

¹⁰⁴⁸ *Ibid*.

¹⁰⁴⁹ *Ibid*, pp.252-253.

¹⁰⁵⁰ *Ibid*, p.252.

2. L'objet-cause du désir

Lacan résume tout cela dans ce passage :

« Le désir, je vous apprends à le lier à la fonction de la coupure, et à le mettre dans un certain rapport avec la fonction du reste, qui soutient et anime le désir, comme nous apprenons à le repérer dans la fonction analytique de l'objet partiel. Autre chose est le manque auquel est liée la satisfaction. La distance, la non-coïncidence de ce manque avec la fonction du désir en acte, structuré par le fantasme et par la vacillation du sujet dans son rapport à l'objet partiel, c'est là ce qui crée l'angoisse, et l'angoisse est seule à viser la vérité de ce manque. C'est pourquoi à chaque étape de la structuration du désir, si nous voulons comprendre ce dont il s'agit dans la fonction du désir, nous devons repérer ce que j'appellerai le point d'angoisse.¹⁰⁵¹ »

Ainsi, nous comprenons que la satisfaction est en rapport à un manque, et lorsque celui-ci ne coïncide pas avec la fonction du désir, structuré par le fantasme et la vacillation du sujet dans son rapport à l'objet partiel, vacillation en ce que le désir est soutenu et animé par la fonction du reste résultant de la coupure, il y a angoisse. Le reste répond au désir et le manque à la satisfaction. L'angoisse, visant « la vérité de ce manque », va éclairer ce manque et, par effet collatéral, éclairer sur la fonction du désir, en ce qu'elle pourrait ou non correspondre à ce manque. Et à l'aune du seizième Séminaire, nous comprenons que le a précède la structuration du désir puisque revenant de l'« infinitisation » de la jouissance sur cet x de la jouissance qui se constituera en tant que sujet. De plus, l'angoisse gisant dans le rapport fondamental du sujet au désir de l'Autre, elle marque la dépendance au grand A de la constitution du sujet, et l'avènement de a fait apparaître l'angoisse dans son rapport au désir de l'Autre, mais cela ne dit rien sur le rapport au désir du sujet car a n'est pas l'objet du désir mais en est la cause ; le désir que cherche l'analyste. « Si l'angoisse marque la dépendance de toute constitution du sujet à l'endroit du A, le désir du sujet se trouve appendu à cette relation par l'intermédiaire de la constitution antécédente du a .¹⁰⁵² » Ainsi, le a précède le sujet. Le sujet est *ousia* avant d'être *hupokeimenon* (dans le vocabulaire aristotélicien), l'immonde

¹⁰⁵¹ *Ibid*, p.266.

¹⁰⁵² *Ibid*, p.323.

précède le monde (en référence à Bataille). Le *a* qui au sein de l'analyse s'annonce dans la fonction de la cause, cause du désir, comme voilé, sa fonction est repérable dans le champ du symptôme. Et pour Lacan, c'est le symptôme de l'obsessionnel qui permet de comprendre cette fonction de cause du *a* en son sein. En effet, comme chez lui le symptôme apparaît avant le désir d'un point de vue historique, il ne doit pas exactement prendre le symptôme comme une énigme informulée mais, plus exactement, il doit se positionner par rapport à lui de façon à ce que ce symptôme ait une cause, à ce qu'il y ait « *une cause à ça*.¹⁰⁵³ » Alors la dimension de la cause permettra d'indiquer l'émergence du *a* autour de quoi va tourner toute l'analyse du transfert. C'est seulement en comprenant l'origine du sujet qu'il est possible d'établir une genèse de l'objet *a*. Comme nous l'avons vu le sujet est avant tout un *x* en rapport à la jouissance, et c'est seulement le retour d'un *a* de ce point à l'infini de la jouissance qui va permettre que ce *x* en rapport devienne un sujet¹⁰⁵⁴. D'où le fait que le *a*, et cela serait prédominant dans une structure obsessionnelle, advienne sous la forme de la cause, qu'il corresponde à la catégorie de la cause. Lacan annonce cela en proposant une constitution circulaire de l'objet :

« A tous les niveaux de cette constitution, l'objet tient à lui-même en tant qu'objet *a*. Sous les diverses formes où il se manifeste, il s'agit toujours d'une même fonction, et de savoir comment il est lié à la constitution du sujet au lieu de l'Autre et le représente.¹⁰⁵⁵ »

En cela « l'*a* inaugure le champ de la réalisation du sujet, et y conserve dès lors son privilège, de sorte que le sujet comme tel ne se réalise que dans des objets qui sont de la même série que le *a*, du même lieu dans cette matrice.¹⁰⁵⁶ » C'est la constitution du sujet par la chaîne en tant qu'il est représenté par un signifiant à un autre signifiant, soit une

¹⁰⁵³ *Ibid*, p.325.

¹⁰⁵⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*

¹⁰⁵⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, op. cit.*, p.341.

¹⁰⁵⁶ *Ibid*, p.367.

métonymie, qui nous permet de comprendre la facticité de la loi de cause à effet. Puisque le *a* n'est pas une cause du désir absolu, il ne suffit pas qu'il y ait présence pour qu'un effet s'en suive. Il est cause rétroactivement par rapport au désir. Comme nous l'explique Lacan, il

« est cause du désir en tant que le désir est lui-même quelque chose de non effectif, une sorte d'effet fondé et constitué sur la fonction du manque, qui n'apparaît comme effet que là où se situe la notion de cause, c'est-à-dire au seul niveau de la chaîne signifiante, à quoi le désir donne cette cohérence par où le sujet se constitue essentiellement comme métonymie.¹⁰⁵⁷ »

Le sujet est métonymie seulement parce que le désir n'est pas créé par le manque, ce dernier étant en relation à la satisfaction qui est elle-même la concordance du manque avec la réalisation du désir en acte et de la vacillation du sujet. C'est seulement parce que le désir, en s'actualisant dans une chose (c'est l'objet) par sa structuration au sein du fantasme, et le sujet, en étant une vacillation par rapport à l'objet, ouvrent une relation, que le sujet vit sous la forme de l'assouvissement de son désir, qu'il y a manque. Ce manque est la réalisation de cette conjonction permettant au sujet de vivre son désir sous le mode de l'absence/présence de l'objet et de l'assouvissement. Le manque se donne donc comme un effet, comme la double illusion qu'il existerait un assouvissement possible du désir et que la présence de l'objet le permettrait. Cela seulement parce que la chaîne signifiante est structurée par le désir, faisant que le sujet est toujours métonymie. Il est toujours représenté, et cela parce qu'il est toujours exigé par un Autre. Il est exigé dans la chaîne signifiante.

L'analyse de la névrose obsessionnelle montre plus particulièrement, ce fonctionnement du désir, en tant que désir de retenir, permettant de comprendre ce rapport entre l'objet *a*, en tant que reste, *palea*, et le désir. Nous renvoyant indubitablement à l'expérience de l'objet anal. L'objet *a* remplit plus clairement sa fonction au niveau anal quand l'Autre élabore sa

¹⁰⁵⁷ *Ibid*, p.365.

fonction sous la forme de la demande. Puisque

« la fonction de l'objet *a* que nous permet de faire l'objet anal, en tant qu'il se trouve à être le premier support de la subjectivation dans le rapport à l'Autre, je veux dire ce en quoi, ou ce par quoi, le sujet est d'abord requis par l'Autre de se manifester comme sujet, sujet de plein droit.

À ce niveau, ce que le sujet a déjà à donner, c'est ce qu'il est – en tant que ce qu'il est ne peut entrer dans le monde que comme reste, comme irréductible par rapport à ce qui lui est imposé de l'empreinte symbolique. C'est à cet objet en tant qu'objet causal qu'est appendu ce qui va primordialement identifier le désir au désir de retenir.¹⁰⁵⁸ »

Le sujet est toujours métonymique car il est toujours un reste par rapport à cette soumission à l'exigence de sa représentation comme présentation dans le lieu de l'Autre, par l'Autre. Subséquemment « *le a* inaugure le champ de la réalisation du sujet », le sujet ne se réalisant que dans des objets de la même série que le *a*, « du même lieu dans cette matrice.¹⁰⁵⁹ » Ce sont des objets cessibles, qu'on appelle depuis toujours « les œuvres ». Ici se fomentent la lecture de *l'hupokeimenon* de Lacan en tant que représentation, comme il le dira à propos des signifiants qui représentent un sujet pour un autre signifiant. En première instance le sujet est représenté au champ de l'Autre par le *a* qui fera retour sur le sujet. D'où la position particulière du *a* qui fait retour de l'« infinitisation » de la jouissance sur le *x* de la jouissance, et qui représente ce qui se fondera comme un sujet dans le champ de l'Autre. Il existe d'abord une exigence dans le lieu de l'Autre d'un sujet dans ce rapport à la jouissance, et cette exigence est satisfaite, en quelque sorte, par le *a* sorte de « suppléant » du sujet et origine de ce qui sera sujet. Il est reste car il n'est que par l'acceptation de ce *x* en rapport à la jouissance d'un abandon d'une part de cette jouissance, permettant une certaine existence dans le lieu de l'Autre qu'est le *a*. De plus, pour Lacan la première expérience déterminante est l'angoisse de sevrage où l'enfant cède le sein auquel il est appendu comme une part de lui-même. Le sein n'est pas qu'un organe il est le sujet lui-

¹⁰⁵⁸ *Ibid*, pp.379-380.

¹⁰⁵⁹ *Ibid*, p.367.

même. Cette angoisse montre que l'objet *a* peut-être remplacé par n'importe quel objet mécanique.

« De cela avons-nous d'autre contrôle manifeste que l'accent que je mets ici, comme pour tous les objets *a*, sur la possibilité du remplacement de l'objet naturel ? L'objet naturel peut être ici remplacé par un objet mécanique, si je puis m'exprimer ainsi pour désigner le remplacement possible de cet objet par tout autre objet qui puisse se rencontrer.¹⁰⁶⁰ »

À la façon, dont n'importe quelle partie du corps peut devenir un objet pour Freud dans sa théorie de la sexualité infantile. En donnant les caractéristiques des zones érogènes¹⁰⁶¹, Freud avoue que si certaines zones sont prédestinées en même temps « n'importe quel endroit de la peau ou des muqueuses peut servir de zone érogène et doit par conséquent posséder une certaine aptitude à cela.¹⁰⁶² » Il doit y avoir dans la zone même une potentialité à devenir une zone érogène, et nous comprenons que n'importe laquelle de ces parties doit avoir en soi cette potentialité. Il peut alors affirmer que « l'induction de la sensation de plaisir dépend donc davantage de la qualité du stimulus que des propriétés de l'endroit du corps concerné. » C'est seulement qu'une zone prédéterminée a une primauté sur les autres. En ce sens qu'elle aurait une qualité, ou une potentialité plus grande, à la façon dont il doit y avoir un lien entre l'objet et le *a* afin qu'il puisse être un objet *a*. Freud nomme, ce que Lacan met en avant sous le terme de circulation, le *Verschiebbarkeit*, ce déplacement qu'il dit être à l'œuvre dans la symptomatologie hystérique en tant que zones « hystérogènes¹⁰⁶³ ».

¹⁰⁶⁰ *Ibid*, p.362.

¹⁰⁶¹ Freud Sigmund, « Le but sexuel de la sexualité infantile », in *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, coll. Connaissance de l'inconscient, éd. Gallimard, 1987, trad. (allemand) P. Koepel, pp.107-110.

¹⁰⁶² *Ibid*, pp.107-108.

¹⁰⁶³ Terme qu'il reprend à Charcot, qui désignait chez lui « des régions du corps plus ou moins circonscrites, au niveau desquelles la pression ou le simple frottement détermine, plus ou moins rapidement, le phénomène de l'aura, auquel succède quelquefois, si l'on insiste, l'attaque hystérique. Ces points, ou mieux ces plaques, ont encore la propriété d'être le siège d'une sensibilité permanente [...]. L'attaque, une fois développée, peut être souvent arrêtée au moyen d'une pression énergique exercée sur ces mêmes points » in Charcot J.-M., *Leçons sur les maladies du système nerveux*, Paris, éd. Lecrosnier et Babé, 1890, III, 88. Ici il en fait une zone du corps devenue érogène, comme le confirme Laplanche et Pontalis, in Laplanche J., Pontalis J.-B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., pp.513-514.

En un sens nous retrouvons la fonction de la livre de chair, puisqu'il peut être mis en réserve dans la circulation du commerce, ce qui est le propre de la cession de l'objet, puisque « la cession d'objet se traduit donc par l'apparition, dans la chaîne de la fabrication humaine, d'objets cessibles qui peuvent être les équivalents des objets naturels.¹⁰⁶⁴ » C'est ce que Winnicott avait épinglé sous la fonction de l'objet transitionnel et qui permet le passage d'un objet à un autre, une transition. C'est seulement parce que le *a* peut être n'importe quel objet *a* qu'il peut y avoir transition d'un objet à un autre. Conséquemment l'objet cessible est un objet transitionnel¹⁰⁶⁵, puisqu'il est « un bout de... », il est arraché à quelque chose. Le sujet dans l'objet transitionnel ne se dissout pas, il se conforte. « Il s'y conforte dans sa fonction tout à fait originelle de sujet en position de chute par rapport à la confrontation signifiante. Il n'y a pas là investissement de *a*, il y a [...] investiture. » Puisque le *a* est le précurseur du sujet Lacan parle de « suppléant ». « Le *a* est ici le suppléant du sujet – et suppléant en position de précédent. » Ainsi, « le sujet mythique primitif » nous ne pouvons pas le saisir car le *a* le précède et « c'est en tant que marqué lui-même de cette primitive substitution qu'il a à ré-émerger secondairement au-delà de sa disparition. » Cet objet est cessible puisqu'il est un morceau séparable du corps, fonction de la coupure suivit d'une récupération, qui s'illustre particulièrement bien avec la pratique chirurgicale de la greffe car l'appareillage du corps, notamment par les greffes, mais aussi l'osmose entre l'homme et la machine comme entité matérielle, risque de laisser advenir toute la complexité et le paradoxe de notre conception de la vie, notamment en créant des états dont nous ne saurions définir s'ils sont la mort ou la vie. Comme Lacan le résume dans ce passage :

« La mine, la ressource de ces étonnantes possibilités, permettra peut-être bientôt l'entretien artificiel de certains sujets dans un état dont nous ne

¹⁰⁶⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, op. cit.*, p.363.

¹⁰⁶⁵ *Ibid*, p.363.

saurons plus dire s'il est la vie, s'il est la mort.¹⁰⁶⁶ »

Ainsi le *a* représente le sujet dans le champ de l'Autre à travers l'angoisse du « je ne sais pas ce que je suis pour l'Autre ». Cela est d'autant plus paradoxale que si le *a* appartient au champ de l'Autre, puisqu'il représente le sujet dans le champ de l'Autre, en même temps il est dans l'impossibilité de saisir ce qu'il est dans le champ le cooptant. À la façon dont le montre la machine des *Temps modernes* de Charlie Chaplin¹⁰⁶⁷, lorsque le personnage est pris dans une machine le faisant progresser dans un circuit. Son corps semble alors faire fonctionner la machine sans vraiment en faire partie, comme si au sein du circuit circulait quelque chose hors-circuit permettant à celui-ci d'être en tant que circuit. En cela, son corps peut passer entre les différents écrous car c'est comme si un corps jamais présent ne cessait de passer, comme s'il y avait tout juste la place pour celui-ci car, si les écrous écrasent le personnage, en même temps ces derniers ne peuvent pas tourner sans le frottement que permet son corps. Révélant alors un autre circuit de la machine, non celui des causes à effet entre écrous mais, celui du passage possible du corps entre les écrous *a priori* sans lien. Cette scène pourrait être un apologue du rapport de la livre de chair à la machine, puisque Lacan dans le dixième séminaire explique que la machine, en tant que machine formelle, est ce dans quoi est pris un morceau du corps, une part de chair, qui ne cesse d'y

¹⁰⁶⁶ *Ibid*, p.364.

¹⁰⁶⁷ Il serait très intéressant de partir de ce point de la théorie lacanienne qui semble avoir été mis de côté, pour comprendre la dimension hégélienne de sa clinique. En effet, nous renvoyons ici aux dires de Hegel sur la santé et la maladie. Comme il l'affirme dans « *Das Leben ist nur als Prozess* », la vie « comprend cette double activité : d'une part porter constamment à l'existence sensible les différences réelles de tous les membres et de toutes les déterminités de l'organisme, mais d'autre part, lorsqu'elles se figent dans une particularisation autonome et font mine de se fermer les unes aux autres en des différences établies, faire valoir en elles leur idéalité universelle, laquelle est précisément ce qui leur donne vie. » En ce sens, cette double activité fait l'alternance de la santé et de la maladie, si bien que la maladie est le contraire de l'idéalité universelle, ce n'est pas l'unité idéale des différences du concept, mais l'affirmation de l'autonomie de la partie par rapport au tout, comme affirmation à être le centre et « le désordre d'un système devient le désordre de l'organisme entier » in *Philosophie de la nature*, Paris, éd. Bibliothèque philosophique de Ladrange, 1866, trad. A. Vera, p.510.

circuler, et est la cause du désir.

« C'est cette part de nous-mêmes qui est prise dans la machine, et qui est à jamais irrécupérable. Objet perdu aux différents niveaux de l'expérience corporelle où se produit sa coupure, c'est lui qui est le support, le substrat authentique, de toute fonction de la cause.¹⁰⁶⁸ »

Permettant par le fait d'être à jamais perdu, de se supporter en tant que cause, et c'est seulement par la prise de la machine que cela est possible. Cette dernière étant alors à la fois ce qui coupe et ce dans quoi le reste de cette coupure, ce qui n'appartient plus à l'unité du corps, circule. Autrement dit, la machine au niveau de cette part de nous a pour fonction la circulation et la conservation de ce qui est le « +1 » du corps. Le corps plus une part qui circulera en elle. D'où l'importance, d'une part de la circulation et d'autre part de la dimension de la machine, qui n'est pas abstraite, idéale. Elle est aux confins de la relation du corps et de la pensée, « de notre pensée et de notre esthétique transcendantale¹⁰⁶⁹ ». Elle nous renvoie au corps puisque cet objet est perdu aux différents niveaux corporels où la coupure à une action. Ici Lacan semble renvoyer à une conception du corps prenant en compte son vécu, son expérience, soit sa phénoménalité. Cette coupure de la machine ouvrira la brèche que Lacan tentera de formaliser par la topologie grâce à la bande de Möbius, surface dont ce dernier parle dans son *Mémoire sur les polyèdres*. Lacan montre comment une coupure peut déterminer la topologie de la surface.

« L'être infiniment plat, le petit personnage sur la surface de Möbius, s'il véhicule avec lui un cercle tournant autour de lui dans le sens des aiguilles d'une montre, ce cercle tournera toujours dans le même sens, si bien que de l'autre côté de son point de départ ce qui s'inscrira tournera dans le sens horaire, c'est-à-dire en sens opposé à ce qui se passerait sur une bande normale, sur le plan : ça n'est pas inversé. C'est pour ça qu'on définit ces surfaces comme non orientables¹⁰⁷⁰ ».

D'ailleurs Lacan reprend la construction d'un anneau de Jordan à partir de la coupure au milieu de la bande de Möbius¹⁰⁷¹. En coupant à nouveau le

¹⁰⁶⁸ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre X, L'angoisse, op. cit.*, p.249.

¹⁰⁶⁹ *Ibid*, p.249.

¹⁰⁷⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, L'identification*, inédit, Séminaire du 16 mai 1962.

¹⁰⁷¹ *Ibid*.

long de la première coupure se forme alors, à l'intérieur des deux bandes, une troisième bande identique à la première. Cette expérience plastique montre que la coupure détermine la structure topologique de la surface. Lacan va jusqu'à dire que « la bande de Möbius n'est rien d'autre que cette coupure même¹⁰⁷² ». Dans cette expérience, la coupure a déterminé la structure en produisant différents espaces vides enserrés par la bande. À partir de là, nous pouvons comprendre que la topologie du tore formalise la dialectique de la demande et du désir¹⁰⁷³, où le vide cerné par la demande n'est pas celui cerné par le désir, comme le résume si bien Dor :

« Le vide enserré par la demande n'est pas exactement le « rien » qu'elle cerne comme objet du désir (objet *a*), à situer au niveau du trou central du tore. C'est en fonction de ce vide constitutif qui soutient la demande, que celle-ci se répète métonymiquement en déterminant ainsi le contour de l'objet du désir qu'elle rate continuellement, d'où ce « rien fondamental » (Lacan).¹⁰⁷⁴ »

Si la coupure détermine la structure alors la machine, en coupant la livre de chair, détermine la structure. Comme Lacan le disait lors du second séminaire, ce sont les coupures de la *machine universelle*, c'était alors des coupures temporelles, qui donnent du sens¹⁰⁷⁵. La machine n'est donc pas la structure, cette dernière étant un effet de la machine. De plus, sachant que la circulation de cette livre de chair se fait dans la machine, nous pouvons dire que la circulation dans la machine n'est pas hors-chair, ce n'est pas un simple circuit électrique. Cette circulation du *a* dans la machine, parce qu'elle a pour origine la coupure au niveau de la mamme, est la cause du désir, notamment lors de son aphanisis¹⁰⁷⁶, affirmant la nécessité de la

¹⁰⁷² Cité par Joël Dor, *op. cit.*, p.396.

¹⁰⁷³ Dor Joël, « 9. Dialectique de la demande et du désir entre le sujet et l'Autre. La topologie du tore. », in *Introduction à la lecture de Lacan, op. cit.*, pp.401-434.

¹⁰⁷⁴ *Ibid*, p.426.

¹⁰⁷⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre II, op. cit.*, p.328.

¹⁰⁷⁶ « Il ne s'agit pas d'un sentiment qui requiert sa satisfaction, mais d'une nécessité structurale. Le rapport du sujet au signifiant nécessite la structuration du désir dans le fantasme, et le fonctionnement du fantasme implique une syncope temporellement définissable de la fonction du *a*, qui, forcément, s'efface et disparaît à telle phase du fonctionnement fantasmatique. Cette aphanisis du *a*, la disparition de l'objet en tant qu'il structure un certain niveau du fantasme, c'est ce dont nous avons le reflet dans la fonction de la cause. Chaque fois que nous nous trouvons devant ce fonctionnement

machine dans la cause du désir. Ainsi, le *a*, en tant que livre de chair circule dans cette machine, permettant notamment les transitions entre les différents objets *a*. Affirmant alors que si le *a* est ce qui représente le sujet dans le champ de l'autre, alors cette partie charnelle, qu'est la livre de chair, est prise dans cette machine qui semble incluse dans ce champ aussi. De là, nous comprenons que la notion de chair que déploie ici Lacan dépasse celle de l'unité corporelle se limitant à une unité visuelle, en déplaçant sa corporalité du corps même. La machine n'est donc pas sans lien avec la chair, le désir et la jouissance. Pour cette raison elle ne peut être réduite à la logique du signifiant. Elle joue le rôle d'espace intermédiaire permettant au *a* de circuler et de faire tenir ce parasite auquel l'homme s'apparole. En fait, la relation du corps au symbolique se joue au niveau de la machine. Pour Lacan ce qui donne le propre, le primitif de la corporalité, est ce qui en est séparé. Cette partie séparée fait de la viande une chair, et la conceptualisation de la machine désirante par Deleuze et Guattari semble être une des plus fines analyses fonctionnelles de la machine de Lacan, étant donné que, comme ils le disent,

« une machine se définit comme un système de coupures. Il ne s'agit nullement de la coupure considérée comme séparation avec la réalité ; les coupures opèrent dans des dimensions variables suivant le caractère considéré. [...] Loin que la coupure s'oppose à la continuité, elle la conditionne, elle implique ou définit ce qu'elle coupe comme continuité idéale.¹⁰⁷⁷ »

Sans développer plus ce sujet, nous pouvons dire que le lien de ces machines guattaro-deleuziennes avec la machine du dixième séminaire et la topologie, du nœud de Möbius devenant anneau de Jordan par exemple, est

dernier de la cause, irréductible même à la critique, nous devons en chercher le fondement et la racine dans cet objet caché en tant que syncopé. » Et : « La cause quand elle se présente, il faut chercher son fondement dans l'aphanisis de l'objet *a*, qui est propre à certaine phase de fonctionnement fantasmatique. Le rapport du sujet au signifiant nécessite la structuration du désir dans le fantasme. Ainsi, ce rapport structure le désir à l'intérieur du fantasme, cette structuration engendre une nécessité structurale de l'aphanisis de *a*. » in Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre X, op. cit.*, p.252.

¹⁰⁷⁷ Guattari Félix, Deleuze Gilles, « Les machines désirantes », in *L'anti-oedipe : Capitalisme et schizophrénie, op. cit.*, p.43.

évident. En outre, nous comprenons que cette analyse de la loi de cause à effet, passe par une corporalisation de celle-ci en en donnant l'expérience corporelle, et en affirmant en quelque sorte qu'elle est toujours un certain engagement du corps dans la connaissance, c'est-à-dire une coupure de celui-ci dans la machine. La structure étant un effet de la coupure, comme nous l'avons vu c'est la béance entre les substances étendues qui donnent la structure dans les nœuds. Nous retrouvons encore que la structure n'est pas la machine. Cette première est un effet de la seconde, puisque la structure résulte de la coupure faite par la machine.

Ainsi cette remise en cause de la science, notamment dans la méprise qu'implique le travail de réduction au signifiant qu'elle représente, dont la remise en cause de la loi de cause à effet est une exemplification, est la fomentation de ce que Lacan épinglera comme le semblant du signifiant, comme le remarque Jacques-Alain Miller¹⁰⁷⁸. Nous comprenons bien ici que la loi de cause à effet, qu'il remet en question en tant que système de présence/absence nous renvoie à la science des places, et à l'assignation de place au réel, faisant qu'il est à la place vide, en la remplissant. Nous retrouvons ici la notion de fonction chère à Frege. La réalité entre dans une sorte de système qui la dépasse, où il lui sera assignée la fonction d'être la cause d'une autre place, où une autre réalité sera assignée à paraître. Le désir permettant de comprendre la notion de cause, puisque « la cause surgit donc toujours en corrélation avec le fait que quelque chose est mis dans la considération de la connaissance.¹⁰⁷⁹ » Or c'est « le désir qui anime la fonction de la connaissance.¹⁰⁸⁰ » Dans toute fonction de la connaissance, et cela s'affirme sous la fonction de la certitude, il y a une certaine présence du *a*, puisque cette certitude ne se fonde que sur la certitude de

¹⁰⁷⁸ Comme il le dit lors de son séminaire d'orientation lacanienne, « Introduction à la lecture du *Séminaire L'angoisse* de Jacques Lacan », la cause freudienne *Nouvelle revue de psychanalyse*, *op. cit.*, : « on voit bien que c'est là une amorce de ce que Lacan développera plus tard comme la notion du signifiant comme semblant. »

¹⁰⁷⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X*, *op. cit.*, p.251.

¹⁰⁸⁰ *Ibid*, p.251.

l'angoisse. Conséquemment, la cause lorsqu'elle se présente nécessite qu'on cherche son fondement dans l'aphanisis du *a*, qui est propre à certaines phases de fonctionnement fantasmatique. Le rapport du sujet au signifiant nécessite la structuration du désir dans le fantasme. Ce rapport structure donc le désir à l'intérieur du fantasme. Cette structuration engendre une nécessité structurale de son aphanisis. En d'autres termes, lorsque le sujet est coupé, barré, par l'entrée dans le plan symbolique, le rapport s'installant entre le sujet et le symbolique structure le désir dans le fantasme. C'est l'effet de la coupure. Et c'est seulement par cette conceptualisation particulière de la machine, que Guattari et Deleuze poursuivront, qu'une remise en question de ce que Lacan lui-même visait dans cette deuxième attaque du « faux matérialisme¹⁰⁸¹ » est possible. Reposant d'après lui sur un idéalisme, comme l'affirmeront aussi Guattari et Deleuze : « Il n'y a pas de différence profonde entre les faux matérialismes et les formes typiques de l'idéalisme.¹⁰⁸² »

3. Remise en question de la dichotomie homme et machine par la livre de chair

Subséquemment, la machine en tant que ce dans quoi circule une part de chair hors-corps, qui est à l'origine de toute unité corporelle, permet l'accès au symbolique, au monde de l'humain et d'être dans le monde d'échanges de l'homme. La machine est le lieu d'une circulation permettant au *a* d'être la cause du désir, en ce qu'il prend différentes formes, en se recouvrant du voile du narcissisme, en se faisant passer comme part du soi, comme objet *a*. Alors la machine serait-elle ce lieu intermédiaire de l'improductif, du déchirement, ce lieu ambocepteur, où existe une causalité spécifique, qui pour Deleuze et Guattari serait celui des quasi-causes, et qui est celui de la tripe causale pour Lacan ? Deleuze et Guattari reprennent le concept de quasi-cause développé par Deleuze dans la *Logique du sens*. Là

¹⁰⁸¹ Guattari Félix, Deleuze Gilles, « Les machines désirantes », in *L'anti-oedipe : Capitalisme et schizophrénie, op. cit.*, p.29.

¹⁰⁸² *Ibid*, p.29.

où, Deleuze conceptualise la dimension incorporelle de la causalité avec les quasi-causes, Lacan affirme la corporalité de la causalité grâce à la cause du désir, pour démontrer tout deux l'inconsistance du matérialisme réduit au mécanisme. Lacan avec la « tripe causale », contrairement à la lecture qu'en fait Deleuze dans son analyse de l'instance paradoxale d'être une appropriation de la notion stoïcienne de la causalité, affirme la dimension de chair. Si tout deux s'entendent sur la notion kantienne de grandeur négative, étant donné que ce n'est pas la présence qui fait la cause. Deleuze, avec les quasi-causes, recherche les différentes modalités d'efficience de la cause sur les effets, puisqu'elles sont des effets ayant une effectivité sur des effets, ce qui l'oriente vers l'incorporalité. Lacan quant à lui recherche la béance entre la cause et l'effet, si bien que c'est l'effet qui rétroactivement détermine sa cause. Ce qui l'oriente vers la tripe, le charnel. En d'autres termes à l'opposition corps-esprit Deleuze va proposer l'opposition physique-métaphysique, et Lacan triangulera la chose par la notion de chair qui ouvrira sur la triade substance étendue, substance pensante et substance jouissante par la lecture d'Aristote. Comme nous l'avons vu, par là, Lacan tente justement d'éclaircir la confusion entre le corps mécaniste, qui est l'objet de la physique et le corps aristotélicien de *l'ἡδονή*, qui est celui affecté par la jouissance. Par conséquent, la cause est logée dans la tripe, en ce sens qu'elle renvoie à un fonctionnement primitif de la constitution de l'identité du corps à travers la coupure, constitution d'une partie cessible. Partie cessible se donnant comme ce qui est à atteindre, ce qui causerait le désir. Cause du désir en tant qu'il serait l'objet visé qui manque alors que c'est l'objet-cause. Ce qui ne peut pas être sans un certain vide, un « gap ». Ce qui est la fonction même de la coupure. Ce vide engendrant un autre vide, celui qu'est le désir. Ici Lacan, au niveau du corps, met en place une véritable logique du vide et de l'absence, remettant en question la logique du plein que serait le mécanisme, renversant le paradigme

présence/absence de la loi de cause à effet¹⁰⁸³. Comme pour ce qu'il en était de la remise en cause du mécanisme dans le deuxième séminaire, ici dans le dixième séminaire, la remise en cause du matérialisme du mécanisme est totalement renversée pour en démontrer la sous-jacence idéaliste. Aboutissant ainsi à une nouvelle conception du corps soutenue par la machine. Nous pouvons alors affirmer que la théorie de la machine chez Lacan remet en question le mécanisme, que nous pouvons penser être pour lui un faux matérialisme. Après s'être opposé à la conception de la machine, il s'attaque ici à celle du corps, et utilise sa théorie de la machine afin d'en saisir la spécificité. En cela, la machine n'est pas corporalisée mais est faite de chair. Elle est incarnée. Si cela ne paraît pas au premier abord pourtant il remet totalement en question la théorie de l'âme de Descartes. Pour ce dernier, la différence essentielle entre la viande qu'est la machine et la chair qu'est l'homme, c'est l'âme qui s'incarne dans le corps, différenciant ainsi l'homme de l'autre groupe formé par les animaux et les machines, qui n'est que viande. Le concept de la livre de chair fait littéralement exploser cette dichotomie car il s'agit bien pour lui d'un morceau de viande incarné, d'une chair. La machine de Lacan respecte la visée de la cybernétique de dépasser l'opposition du spiritualisme et du matérialisme¹⁰⁸⁴, ce qui a fait naître la notion de cyborg, qui est l'incarnation, la réalisation de ce dépassement. N'y a-t-il pas alors un lien à faire entre cette théorie de la machine et la notion de cyborg ?

D. La figure lacanienne du cyborg : une machine désirante ?

Nous avons vu que la machine n'a pas de prise sur le corps mais est le lieu du hors-corps constitutif de ce dernier, parce qu'elle fait circuler cette livre de chair, en mettant en place une unité corporelle, puisque dans son texte sur le stade du miroir¹⁰⁸⁵, Lacan dit que le sujet face à l'insuffisance

¹⁰⁸³ Voir l'analyse du schéma du robinet de Piaget par Lacan, *Le Séminaire, Livre X, op. cit.*, pp.323-339.

¹⁰⁸⁴ Günther Gotthard, *La conscience des machines. Une métaphysique de la cybernétique suivi de « Cognition et volition », op. cit.*

¹⁰⁸⁵ Lacan Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je : telle

de l'anticipation, pris dans le leurre de l'identification spatiale, « machine » les fantasmes de l'image morcelée du corps pour parvenir à une totalité orthopédique. Ce qui veut dire que la machine est aussi une entreprise de machinisation, de rendre machine, de faire entrer dans ce fonctionnement de la machine, les fantasmes. C'est aussi la machine qui en quelque sorte crée une logique du fantasme, affirmant alors que l'engagement du corps dans la machine n'est pas seulement sur le plan symbolique, mais réel :

« Le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation – et que pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, - et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental.¹⁰⁸⁶ »

Dans le processus d'aliénation de l'identité à l'image unitaire, les fantasmes de l'image morcelée du corps vont se machiner dans une forme totale, qu'il dit orthopédique. C'est la machination de ces fantasmes de parties en un fantasme d'une totalité qui amène à l'aliénation. Dans ce terme de machination, nous retrouvons bien la référence à un agencement de l'ordre symbolique, puisqu'il s'agit en effet d'une anticipation venant agir rétroactivement sur ces fantasmes. Se machiner c'est avant toute chose répondre à la science des places vides, constituant ainsi une matrice symbolique où le « je » pourra se précipiter. Autrement dit le « je » sera tout d'abord anticipé, comme nous l'avait montré l'analyse du temps logique. C'est le lieu où après être supposé il y a le tenant lieu. Le passage de l'anticipation à la supposition étant permis grâce à l'assignation à ce lieu par le symbolique. De plus, nous retrouvons aussi ce principe de la machine, que Lacan a développé dans le deuxième séminaire, d'établir une relation entre l'*Innenwelt* et l'*Umwelt*. Sa logique machinique étant présente avant même l'apparition du « Je », lorsque le sujet est un sujet = x, c'est-à-dire dans l'institution de « la matrice symbolique où le je se

qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Ecrits, t.1, op. cit.*, pp.92-99.

¹⁰⁸⁶ *Ibid*, p.96.

précipite en une forme primordiale, avant qu'il ne s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre et que le langage ne lui restitue dans l'universel sa fonction de sujet¹⁰⁸⁷ ». La machine permet de saisir que l'identification dont il s'agit dans le stade du miroir, remet en question le paradigme de l'intérieur et de l'extérieur :

« Quel rapport y a-t-il entre ceci qu'il faut admettre, que nous avons un intérieur, qu'on appelle comme on peut, psychisme par exemple – on voit même Freud écrire *endopsychisme*, et ça ne va pas de soi, que la psyché soit endo et qu'il faille endosser cet endo ! - quel rapport y a-t-il entre cet intérieur, et ce que nous appelons couramment l'identification ?¹⁰⁸⁸ »

Au cours de cette période plus tardive que le texte sur le stade du miroir, la topologie, avec le cross-cap, permettra à Lacan de formaliser l'entrelacs de l'intérieur et de l'extérieur, en mettant en évidence « l'existence d'un champ intérieur qui est toujours homogène au champ extérieur, et réciproquement.¹⁰⁸⁹ » Cela démontre, pour Lacan, qu'il y a inversion entre le désir et la demande. Dans l'identification primordiale lors du stade du miroir il y a une dissymétrie fondamentale entre l'image du sujet et l'image spéculaire, $i(a)$, qui correspond à la dissymétrie entre le désir et la demande. En effet, l'objet a n'est pas a , puisque comme le dit Lacan, l'objet a c'est le a recouvert du voile du narcissisme, c'est $i(a)$, c'est le a recouvert d'une image, alors que le a n'a pas d'image. Il y a donc une dissymétrie fondamentale dans cette visée de a à travers $i(a)$. À la dissymétrie entre le désir et la demande fait écho la dissymétrie du spéculaire. Ce que confirme le mathème du fantasme $\$ \diamond a$. Avec la substance jouissante Lacan promet une conception de la chair qui n'est pas de l'ordre des corps de la physique, de la substance étendue, cette triade à laquelle répond le a de l'objet a , prolonge la rupture avec le mécanisme et la conception organo-dynamique notamment dans son paradigme de l'« endo » et de l'« exo ». En effet, pour « la langue », Lacan parle

¹⁰⁸⁷ *Ibid*, p.93.

¹⁰⁸⁸ Lacan Jacques, *Le Séminaire, L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, Séminaire du 16 novembre 1976, inédit, in *Ornicar ?*, n°12/13, p.5.

¹⁰⁸⁹ Dor Joël, *Introduction à la lecture de Lacan, op. cit.*, p.386.

d'appareil. Or, nous avons vu que pour lui, ce dernier n'est que le support de la machine et se caractérise par sa spatialité, sa possibilité de localisation, l'appareil psychique freudien (conception du psychisme avant la machine que sont les topiques) était localisable, spatial. Cela insinuerait que les appareils de la jouissance pour Lacan seraient localisable dans le langage. Ici, à travers la relation spéculaire, s'établit le lien entre la machine non-localisable et la relation imaginaire, faisant qu'il y aura un Moi mais surtout un sujet du dessous, comme Lacan le disait dans son texte sur la machine électronique.

« La relation spéculaire à l'autre par où nous avons voulu d'abord en effet redonner sa position dominante dans la fonction du moi à la théorie, cruciale dans Freud, du narcissisme ne peut réduire à sa subordination effective toute la fantasmatisation mise au jour par l'expérience analytique, qu'à s'interposer, comme l'exprime le schéma, entre cet en-deçà du Sujet et cet au-delà de l'Autre, où l'insère en effet la parole, en tant que les existences qui se fondent en celle-ci sont tout entières à la merci de sa foi.¹⁰⁹⁰ »

Ainsi, la machine, en tant que machine placentaire, celle qui coupe la livre de chair, est aussi la machine machinante, permettant de faire que cet être coupé, morcelé soit une unité, une *gestalt*. C'est la machination des fantasmes, en tant qu'elle machine les fantasmes qui permet l'inscription du sujet = x dans l'humanité, mais aussi donne l'illusion que l'*hupokeimenon* soit un sujet. La machine est en jeu dans ce passage du sujet = x à l'*hupokeimenon* par le retour de l'*ousia* que serait le *a*, le sujet = x qui s'apparole, vers un sujet dans son humanité. Cette engagement de la chair dans la machine n'est pas sans lien avec l'origine pascalienne de la cybernétique. Une fois démontré que le *a* est cette livre de chair prise dans la machine, Lacan, dans le seizième séminaire, va reprendre ce *a* comme l'engagement de soi dans le pari de Pascal. Il ne lui restera plus qu'à analyser la logique conséquente à cette part inerte, en partant de la suite de Fibonacci¹⁰⁹¹. Ce qu'il résume dans cet aphorisme : « S'il y a possibilité

¹⁰⁹⁰ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », in *Ecrits, op. cit.*, pp.53-54.

¹⁰⁹¹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*, pp.121-152.

d'engager dans le jeu quoi que ce soit à perte, c'est que la perte est déjà là.¹⁰⁹² » Ainsi, le seizième séminaire montre la manière dont on passe d'un engagement de la chair à une logique : d'un Autre à l'autre. Il va ainsi montrer avec les outils de la logique les apports de cette notion de machine, soit que la répétition est une persistance, notamment avec la notion d'ensemble vide¹⁰⁹³. Quelque chose doit persister pour que l'on puisse passer d'un ensemble à l'autre. Alors, le principe de mort n'est pas opposé au principe de plaisir mais se comprend par la jouissance. D'ailleurs, il est même le principe de plaisir. Nous comprenons donc que la machine tempère la jouissance et unifie le corps, lui donnant une unité par rétroaction d'un hors-corps¹⁰⁹⁴, qui est sa livre de chair. C'est l'ensemble vide nécessaire à tout ensemble. La coupure par la machine, en raison de la discordance qu'elle institue, est donc à la fois principe de plaisir et jouissance.

« Pendant toute une année, celle que nous avons consacrée à l'au-delà du principe du plaisir, nous avons déjà articulé que la fonction propre à la symbolisation est essentiellement à repérer dans le fondement de la coupure. La coupure est ce par quoi le courant d'une tension originelle, quelle qu'elle soit, est pris dans une série d'alternatives qui introduisent, ce que l'on peut appeler la machine fondamentale.¹⁰⁹⁵ »

Pour Lacan, l'identification à la machine, à cette discordance, serait la psychose. D'où sans doute la machine à influencer de Victor Tausk, puisque « cette machine est proprement ce que nous retrouvons comme détaché, dégagé, au principe de la schizophrénie. Là, le sujet s'identifie à la discordance comme telle de cette machine par rapport au courant vital¹⁰⁹⁶ ». C'est parce que ce hors-corps est chair que ça jouit, hors-corps et son circuit qui se transfigurent en une machine à influencer dans la psychose d'après Tausk. C'est pour cela que nous pouvons dire que Lacan développe une figure lacanienne du cyborg.

¹⁰⁹² *Ibid*, p.147.

¹⁰⁹³ *Ibid*, p.58 sq.

¹⁰⁹⁴ *Ibid*, pp.49-50.

¹⁰⁹⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, op. cit.*, pp.539-540.

¹⁰⁹⁶ *Ibid*, p.540.

Le terme de cyborg, étant apparu au cours des années soixante, crée par Manfred Clynes et Nathan Kline comme condensation de *cybernetic organism*, « organisme cybernétique », il désignait alors le résultat de l'adjonction d'un dispositif cybernétique à un organisme permettant à ce dernier de s'adapter à un environnement donné¹⁰⁹⁷. C'était pour eux un « système homme-machine autorégulé¹⁰⁹⁸ », dont l'auto-régulation devait fonctionner indépendamment de la conscience pour être en osmose avec l'autonomie du contrôle homéostatique du corps :

« the exogenously extended organizational complex functioning as an integrated homeostatic system unconsciously, we propose the term "Cyborg." The Cyborg deliberately incorporates exogenous components extending the self-regulatory control function of the organism in order to adapt it to new environments.¹⁰⁹⁹ »

En d'autres termes le cyborg est un organisme qui intègre dans son ensemble, *to incorporate*, des composants exogènes s'intégrant au fonctionnement de son système d'autorégulation. Ce dernier n'est pas modifié dans son fonctionnement mais adapté au niveau des facteurs d'autorégulation, offrant un nouveau *feedback* face à l'environnement. Le premier cyborg était le composite de l'organisme d'un rat et d'un dispositif exogène s'intégrant aux mécanismes homéostatiques de ce dernier, à savoir une pompe osmotique. Il y avait ainsi adaptation des fonctions de l'organisme en fonction de l'environnement grâce au *feedback* de la pompe gérant la régulation. Ici (dans l'hypothèse dite cartésienne de la séparation du corps et de l'esprit) l'esprit viendrait se libérer des vicissitudes du corps.

¹⁰⁹⁷ Clynes Manfred E., Kline Nathan S., « Cyborgs and space », in *Astronautics*, Septembre, 1960, pp.26-76. Article disponible à l'U.R.L. : <http://cyberneticzoo.com/wp-content/uploads/2012/01/cyborgs-Astronautics-sep1960.pdf>

¹⁰⁹⁸ Cité par Hoquet Thierry, *Cyborg philosophie : Penser contre les dualismes*, Paris, coll. L'ordre philosophique, éd. Seuil, 2011, p.23.

¹⁰⁹⁹ Que nous traduisons par « Pour le complexe étendant l'organisation de manière exogène qui fonctionne comme un système homéostatique inconsciemment intégré, nous proposons le terme "Cyborg." Le Cyborg intègre délibérément des composantes exogènes qui étendent de l'autorégulation des fonctions de contrôle de l'organisme afin de l'adapter à de nouveaux environnements. » Clynes Manfred E., Kline Nathan S., « Cyborgs and space », in *Astronautics*, Septembre, 1960, p.27.

Le cyborg était alors la solution au problème du voyage dans l'espace. Il désigne ainsi un être composite entre la machine cybernétique et le corps organique. Hoquet synthétisant les propos des différents auteurs dit qu'il est gouverné par deux types de régulation¹¹⁰⁰. Ce qui ne va pas de soi, puisque comme nous l'avons vu le *feedback* est le carrefour entre le mécanique et l'organique, le mécanisme et le vitalisme pour Wiener. Nous voyons alors que Lacan qui tente avec la livre de chair de montrer comment celle-ci peut-être prise dans un agencement symbolique autonome, et le corps résulter des effets de cette interaction, tout cela en accord avec son analyse de l'homéostasie de la machine à vapeur inaugure l'émergence du symbolique qui va ici faire émerger une figure du cyborg. L'extension exogène étant pour Lacan l'appareil du langage, c'est l'apparolage. Appareil qui vient comme la pompe homéostatique du rat modifier le *feedback*, c'est-à-dire le rapport à la jouissance. Cette définition du cyborg, comme l'explique Hoquet, en tant que tentative d'adaptation de l'individu à différents milieux, n'est que le premier temps de l'histoire du concept, qui ne va pas cesser de se rapprocher de la conception lacanienne.

Dans un second temps, ce concept va prendre deux orientations principales. Premièrement celle d'offrir à l'organisme de nouvelles possibilités, de l'augmenter en quelque sorte. C'est pour Hoquet le passage d'un dispositif de réparation à un dispositif d'amélioration. Pour notre part nous préférons dire qu'il s'agit du passage d'un dispositif d'adaptation à un dispositif d'augmentation. En ce sens la notion de cyborg prolonge les esthétiques de l'entre deux guerres du Style documentaire et de la Nouvelle vision dont Moholy-Nagy était la figure de proue, où dans une reprise de la perspective romantique du parachèvement de la nature par l'homme, la machine devenait pour lui l'agent de réalisation des potentialités¹¹⁰¹. C'est

¹¹⁰⁰ Hoquet Thierry, *Cyborg philosophie : Penser contre les dualismes*, op. cit., p.29.

¹¹⁰¹ Lázló Moholy-Nagy, « Peinture Photographie Film », in Lugon Olivier, *La photographie en Allemagne : Anthologie de textes (1919-1939)*, 1997, coll. Rayon photo, édition Jacqueline Chambon, Nîmes.

Kevin Warwick qui l'inaugure en 2000 avec l'implantation d'une puce dans son bras permettant de commander à distance un bras robotique. Deuxièmement celle du passage « d'un couplage entre un humain, un organisme et un appareil électronique » aux possibilités d'identité dans un système d'information cybernétique. C'est la définition d'Haraway « *The identity of organisms embedded in a cybernetic information system.*¹¹⁰² »

Ce terme permet alors

« la remise en cause de deux frontières : celle qui sépare l'organisme animal et l'organisme humain ; celle qui sépare les automates (machines autocontrôlées et autogouvernées) et les organismes (modèles de l'autonomie et de la spontanéité).¹¹⁰³ »

Pour Donna Haraway,

« un cyborg est une créature hybride, mi-organisme, mi-machine. Les cyborgs, cependant, se composent de machines très particulières et d'organismes tout aussi particuliers, adaptés, les uns et les autres, à la fin du XX^e siècle. Entités hybrides apparues après la seconde guerre mondiale, les cyborgs sont en premier lieu fabriqués à partir de nous-mêmes et d'autres créatures organiques, sous l'aspect hautement technologique que nous revêtons sans l'avoir choisi en tant que textes et systèmes d'information, système ergonomiquement contrôlés pour travailler, désirer et se reproduire. Le second composant essentiel aux cyborgs, ce sont les machines, elles aussi sous leur aspect de textes et de systèmes de communication, de dispositifs automatiques conçus à des fins ergonomiques.¹¹⁰⁴ »

Par cette définition, elle revient aux sources mêmes de la notion de cyborg en tant qu'un organisme cybernétique, et se détache de la vision relevant de la science fiction, qui en ferait un pur robot. La notion de machine ici recoupe celle de Lacan, comme nous l'avons vu elle est essentiellement faite de la matière subtile des signifiants, et par le texte, que les signifiants proposent, elle donne de la texture. Elle est la consistance qu'apporte le tissage des signifiants. De plus, Donna Haraway

¹¹⁰² Cité par Hoquet Thierry afin d'analyser toute la difficulté de la traduction du terme *embedded*, in *Cyborg philosophie : Penser contre les dualismes*, op. cit., p.40.

¹¹⁰³ Cité par Hoquet Thierry, *ibid*, p.41.

¹¹⁰⁴ Haraway Donna, *Des singes, des cyborgs et des femmes : La réinvention de la nature*, Arles, coll. Rayon Philo, éd. Jacqueline Chambon, 2009, trad. (Américain) Oristelle Bonis, p.18.

à travers son *Manifeste cyborg*, va tenter une entreprise similaire à celle de Lacan, c'est-à-dire de proposer une notion de sujet et de la jouissance qui s'opposent aux mécanismes en tant que réduisant la matière au visible et en tant que fondée sur une loi de cause à effet. Comme Haraway l'affirme :

« La détermination technologique n'est qu'un des espaces idéologiques ouverts par de nouvelles façons de concevoir la machine et l'organisme sous forme de textes codés, par le biais desquels nous pouvons nous engager dans le jeu d'écriture et de lecture du monde.¹¹⁰⁵ »

Pour cette raison, elle utilisera la machine à l'instar de Lacan afin de mettre en avant la porosité de la frontière entre ce qui serait physique et ne le serait pas. La machine affirme, comme l'expliquait déjà Lacan, l'impossibilité à former une humanité. C'est en ce sens qu'il disait que la question n'est pas de savoir si la machine est humaine mais si l'homme l'est. Le pas de côté qu'elle opère consiste non plus seulement en une rupture avec la notion d'humanité, mais aussi avec la dimension totalisante de la science. Ce qui est presque contraire à l'objectif même de la cybernétique. Ici Haraway ne fait que poursuivre l'objectif cybernétique, dont Lacan rend compte, de rupture avec toutes les utopies humanistes suite à la deuxième guerre mondiale. De la même façon, Haraway va mettre en avant cette dimension de la machine, puisque « l'imagerie cyborg » va l'aider à formuler un des deux arguments structurant son texte. C'est le fait que « la production d'une théorie universelle totalisante est une erreur majeure qui passe à côté de pans entiers de la réalité...¹¹⁰⁶ » Pareillement, au parle-être de Lacan composé de substance jouissante, étendue et pensante, le cyborg, créature mi-homme mi-machine, organisme abritant un mécanisme qui le subvertit, disqualifie les catégories traditionnelles de la nature, du sexe, de l'esprit et de la matière. Renversant ainsi la tentative de totalisation de la science qui « vise bien cette suture,

¹¹⁰⁵ Haraway Donna, *Des singes, des cyborgs et des femmes : La réinvention de la nature*, op. cit., p.273.

¹¹⁰⁶ *Ibid*, pp.320-321.

qui consiste à clore le sujet sur lui-même dans l'illusion de la totalité¹¹⁰⁷ ». Si pour Sophie Mendelson, c'est à travers l'analyse du capitalisme et du discours scientifique que Lacan vient lui aussi torpiller cette totalisation de la science comme désire le faire Harraway avec sa figure du cyborg féministe, en réalité nous voyons bien que c'est la figure du cyborg développée par la théorie de la machine, qui fait du parle-être un composite de machine cybernétique et de chair qui réalise ce lien. En poursuivant l'analyse de Mendelson que Harraway affirme la dislocation du moi par les agencements de discours engendrés par les nouvelles technologies, nous remarquons que Lacan avec sa machine délocalise le sujet. C'est le principe même qu'un signifiant le représente pour un autre signifiant et le hors-corps qu'est la livre de chair. Nous pourrions dire que le cyborg se caractérise par le fait de n'être jamais là où il est.

« Echappant à l'origine, le cyborg échappe donc aussi à l'unité : il n'est pas un in-dividu, il est un certain nombre de parties qui s'auto-déterminent comme ensemble, ce qui ne saurait définir un tout – on pourra penser, pour comprendre ce paradoxe, à la machine désirante de Deleuze [...]. Le cyborg est bien cette monade indépendante en son désir, puisqu'il se situe hors du temps générationnel.¹¹⁰⁸ »

Autrement dit, la machine désirante de Deleuze et Guattari, permet de saisir cette dimension cyborg d'une temporalité cybernétique, propre à la machine lacanienne. Si Lacan n'a jamais employé le terme de cyborg, en revanche nous voyons que cette tendance, que nous retrouvons aussi dans la tentative de définition de Hoquet, à en faire le composite des agencements de discours déterminés par les possibilités de combinaisons symboliques remettant en cause les dualismes, répond à l'entreprise de Lacan de sortir le sujet de la gangue du moi et du conscient en dialectisant l'opposition corps et esprit. Ce que nous nommons aujourd'hui le *Mind-*

¹¹⁰⁷ Mendelson Sophie, « Cyborg l'avenir d'une utopie », in *Fenêtres sur corps*, revue Essaim, n°8, 2001/2, éd. Eres, Toulouse, pp.103-114.

¹¹⁰⁸ Mendelsohn Sophie, « Cyborg : l'avenir d'une utopie », *op. cit.*, p.110.

body problem, par la triade substance étendue, jouissante et pensante. La figure lacanienne du cyborg est conséquente à la théorie de la machine. Elle renvoie à la sortie de l'opposition entre matérialisme et spiritualisme, au composite cybernétique-organique et à la rétroaction.

En montrant que Lacan, en abordant l'inconscient par le paradigme de la machine, développe une figure du cyborg, nous remettons en question l'*a priori* des interprétations de l'ouvrage de Guattari et de Deleuze, renvoyant aux propos de Deleuze dans *l'Abécédaire* qui voudrait que *L'anti-Oedipe* soit le premier ouvrage à opérer un déplacement de « l'inconscient-théâtre » à « l'inconscient usine »¹¹⁰⁹. Si une personne doit être désignée comme ayant opéré ce déplacement, c'est Lacan, qui à partir du deuxième séminaire, soit dès 1954, n'a eu de cesse de déplacer l'inconscient vers la machine et l'usine, comme le montre ses apologues de l'usine hydraulique de 1956-1957. *A priori* d'autant plus paradoxal que Deleuze et Guattari en avaient conscience, puisqu'ils l'affirment dans une note de bas de page :

« l'admirable théorie du désir chez Lacan nous semble avoir deux pôles : l'un par rapport à « l'objet petit-a » comme machine désirante, qui définit le désir par une production réelle, dépassant toute idée de besoin et aussi de fantasme ; l'autre par rapport au « grand Autre », qui réintroduit une certaine idée de manque.¹¹¹⁰ »

En d'autres termes, eux-mêmes affirment que l'objet *a* est bien l'origine de la machine désirante. Ils saisissent que le *a*, comme le dit Lacan, n'est pas directement une machine mais est pris dans la machine, et la nomment la machine désirante. D'ailleurs, Rambeau souligne que la notion lacanienne de pulsion ne semble pas en contradiction avec l'agencement de désir de Deleuze :

« Il me semble que le tour particulier que Lacan donne à sa lecture des pulsions et de leurs vicissitudes laisse entendre deux tons différents, qui méritent d'être distingués : une ontologie du manque à être et une clinique de l'inachèvement, du manquement de l'acte, le vocabulaire de la béance d'un côté, et celui de l'appareillage, du cadre de consistance de l'autre. Par

¹¹⁰⁹ François Zourabichvili, « Les machines désirantes », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, coll. « Le vocabulaire de ... », éd. Ellipses, 2003, p.50

¹¹¹⁰ Deleuze Gilles, Guattari Félix, « Les machines désirantes », in *L'anti-oedipe : Capitalisme et schizophrénie*, op. cit., p.34.

cet angle, par ce deuxième versant, il me semble que la pulsion lacanienne est loin d'être étrangère à l'agencement de désir deleuzien.¹¹¹¹ »

Il va même jusqu'à dire que les machines désirantes conceptualisent un fonctionnement qui pour fonctionner se détraque comme le fait Lacan avec son objet *a* : « C'est pourquoi à la manière des machines désirantes de *L'Anti-Oedipe* ou des plans de consistance de *Mille Plateaux*, la pulsion ne fonctionne que détraquée.¹¹¹² » De plus, Deleuze dans *Différence et répétition* affirme que la notion de *spaltung* chez Freud comme chez Lacan serait tributaire d'un modèle négatif de l'opposition :

« Quand on demande si l'inconscient est en fin de compte oppositionnel ou différentiel, inconscient des grandes forces en conflit ou des petits éléments en séries, des grandes représentations opposées ou des petites perceptions différenciées, on a l'air de ressusciter d'anciennes hésitations, d'anciennes polémiques aussi entre la tradition leibnizienne et la tradition kantienne [...] En vérité il ne s'agit pas du tout de savoir si l'inconscient implique un non-être de limitation logique ou un non-être d'opposition réelle. Car ces deux non-être sont de toute façon les figures du négatif. Ni limitation, ni opposition – ni inconscient de la dégradation, ni inconscient de la contradiction – l'inconscient concerne les problèmes et questions dans leur différence de nature avec les solutions-réponses.¹¹¹³ »

Dans la vision Leibnizienne, le non-être est de délimitation car pour lui toute réalité est une limitation de la pensée de Dieu, alors que dans la vision kanto-hégélien est en jeu le modèle des forces de Newton, dans lequel il y a contradiction des forces entre elles ramenant les éléments liés

¹¹¹¹ Rameau Frédéric, « Deleuze et l'inconscient impersonnelle », Dossier, in *Cahiers philosophiques*, n°107/Octobre 2006, Poitiers, p.68.

¹¹¹² *Ibid*, p.71.

¹¹¹³ Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, coll. Epiméthée, éd. P.U.F., 1968, p.143.

ensemble à une commune mesure. Pour Deleuze ces deux visions manquent la nature problématique de l'inconscient car « l'inconscient est par nature différentiel et itératif, sériel, problématique et questionnant », si bien que les problèmes et les questions lui appartiennent. Rambeau montre que la lecture de la réponse de Lacan à Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud, permet de comprendre que, pour Deleuze, Lacan réduirait la mort à la négation :

« C'est que la mort ne se réduit pas à la négation, ni au négatif d'opposition, ni au négatif de limitation. La mort est plutôt la forme dernière du problématique, la source des problèmes et des questions, le Où et Quand ? Qui désigne ce « non-être » où toute affirmation s'alimente.¹¹¹⁴ »

Ainsi à partir de 1967, *Sacher-Masoch*, s'amorcera une critique de la négativité dans la psychanalyse se focalisant sur la question de l'Instinct de mort¹¹¹⁵. Cet dernier ne peut être un retour à l'inanimé originaire car pour Deleuze, comme le dit Rambeau, « il est la puissance impersonnelle¹¹¹⁶ ». Comme il le montre le « Corps sans organes » joue alors un rôle essentiel puisque

« Dans *Mille Plateaux*, le devenir impersonnel, qui s'accomplit dans les énoncés du langage, encourt aussi toujours le danger de se dissoudre dans l'indiscernable ou le chaos. Sur le plan clinique, cela prend la forme des paradoxes du CsO. Le CsO, on est toujours dessus, mais il n'est jamais saisissable directement. On devient sur un fond de désarticulation totale, mais tant qu'on devient on ne se désarticule jamais totalement. Le CsO reconduit donc le paradoxe de l'Instinct de mort.¹¹¹⁷ »

A l'aune de notre lecture de la théorie de la machine chez Lacan et de sa conception de la pulsion de mort, par l'inerte de cette livre de chair dans

¹¹¹⁴ *Ibid*, p.148.

¹¹¹⁵ La bibliographie de *Différence et répétition* indique comme l'explique Deleuze « l'aspect sous lequel l'ouvrage est cité par rapport » à la différence et la répétition. Pour Freud c'est « La répétition dans l'inconscient. Répétition, Eros et Instinct de mort. » (p.395), pour Lacan c'est « Différence et répétition dans l'inconscient : l'instinct de mort. » (p.398) et cela dans deux ouvrages que sont *Le mythe individuel du névrosé* et les *Écrits*. Nous voyons ainsi que Deleuze aborde cette question de la répétition chez ces deux auteurs par l'instinct de mort. Cette critique est alors d'autant plus paradoxale que les *Écrits* s'ouvrent par cette théorisation de la machine, expliquant en quoi elle permet de comprendre l'instinct de mort comme propre au signifiant.

¹¹¹⁶ Rambeau Frédéric, « Deleuze et l'inconscient impersonnelle », *op. cit.*, p.60.

¹¹¹⁷ Rambeau Frédéric, « Deleuze et l'inconscient impersonnelle », *op. cit.*, p.67.

La machine permettant la production de flux, nous pouvons nous questionner sur la pertinence de cette lecture de Lacan par Deleuze. Comme nous l'avons vu la machine ne limite pas la jouissance mais la tempère, au sens d'Aristote. La question est alors de savoir si la mort est pour Lacan une limite, et en quoi serait, pour Deleuze, une conception de la mort qui ne serait pas une limitation. En tout cas, notre étude montre déjà que les machines désirantes sont une lecture deleuzo-guattarienne de la machine de Lacan, quand bien même elles dépasseraient la théorie de la machine de ce dernier. La question de savoir si Deleuze, lorsqu'il s'oppose à la psychanalyse, entend celle proposée par Lacan n'est donc pas tranchée. D'ailleurs, grâce au stade du miroir, nous avons vu que la machine est en lien avec le virtuel. Elle le produit. Le virtuel se situe dans l'aliénation à une identité. La question est alors de savoir si le sacrifice, nécessaire à l'inscription dans une société humaine, ne serait pas à l'origine du virtuel. Si le virtuel nécessitait ou était sacrifice pour Lacan, différence entre la livre de chair et le Corps sans organes, alors ne serait-ce pas le point de divergence avec Deleuze ? En d'autres termes quel est le virtuel que la machine lacanienne produit ?

PROSPERO

« *Our revels now are ended... These our actors,
As I foretold you, were all spirits, and
Are melted into air, into thin air,
And like the baseless fabric of this vision,
The cloud-capped towers, the gorgeous
palaces,
The solemn temples, the great globe itself,
Yea, all which it inherit, shall dissolve,
And, like this unsubstantial pageant
faded,
Leave not a rack behind : we are such
stuff
As dreams are made on ; and our little
life
Is rounded with a sleep...¹¹¹⁸ »
William Shakespeare, *The Tempest*, 1611-
1612.*

VI. Anatomie du virtuel : la machine hydraulique

N'étant jamais désignée comme objet de réflexion en soi et semblant bien souvent être un synonyme du possible, la notion de virtuel chez Lacan pourrait trop vite paraître triviale et son étude à la limite de l'abscons. Pourtant, certaines fois, de par la dichotomie dans ses analyses entre l'imaginaire et le symbolique, où elle permet de désigner autre chose. Si, dans une première lecture du séminaire sur *Les écrits techniques de Freud* l'utilisation de ce terme apparaît comme un jeu stylistique pour éviter des redondances avec le mot « imaginaire », dans une deuxième lecture se révèle une conception particulière du virtuel ne se résumant plus à

¹¹¹⁸ Shakespeare William, *The tempest*, Paris, coll. GF-Flammarion bilingue, éd. Flammarion, 1991, trad. P. Leyris, p.224.

l'imaginaire et prenant appui sur sa définition en Optique. Si bien qu'au fur et à mesure des séminaires, la notion lacanienne du virtuel se précisera jusqu'à l'abandon de ce terme lors du seizième séminaire, au point de ne plus jamais apparaître sous la plume et dans les propos de Lacan. D'ailleurs, il est frappant de remarquer qu'il ne sera plus du tout présent à partir de la date de parution de la *Logique du sens* et de *Différence et répétition* de Gilles Deleuze en 1968. Si Lacan précisera son utilisation du terme du virtuel en déployant une conception spécifique à la psychanalyse, il n'est pourtant pas possible d'affirmer qu'il y a une théorie de la virtualité chez Lacan. Ainsi l'expression d'anatomie du virtuel n'est pas un simple lyrisme de notre part malgré sa portée poétique. En effet, nous avons vu, avec la livre de chair que la machine venait couper, que la fonction de la coupure est essentielle pour Lacan. Comme nous l'avons analysée, elle donne la structure¹¹¹⁹. C'est la deuxième apparition de ce que nous pourrions appeler la fonction du vide chez Lacan, la première étant celle de la science des places vides. Chez le deuxième Lacan, la coupure vient répondre à la place vide, puisque le vide n'est plus seulement une place constituée par la fonction : il constitue la structure. Subséquemment, l'anatomie du virtuel ne désigne pas la simple compréhension de l'agencement des différentes parties du virtuel mais s'appuie sur la fonction de la coupure pour la psychanalyse. Comme l'explique Lacan, l'anatomie, n'est pas tant l'étude de l'emplacement des différents organes d'un corps, que le propre de la coupure, c'est-à-dire ce qui conditionne la possibilité de distinguer des organes au sein d'un organisme. C'est la fonction de la coupure, l'« ana-tomie¹¹²⁰ », comme le montre le fait qu'elle soit liée à la dissection. Cette définition de l'anatomie permet à Lacan d'expliquer que, pour Freud, l'anatomie c'est le destin.

¹¹¹⁹ Nous n'approfondirons pas la question de la topologie qui n'est pas l'objet de notre recherche. Pour ce faire nous ne saurions que trop recommander, en plus de la lecture de Lacan, celle de l'ouvrage de Marc Darmon, *Essais sur la topologie lacanienne*, op. cit.

¹¹²⁰ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre X*, op. cit., pp.271-272.

« Le destin, c'est-à-dire le rapport de l'homme à cette fonction qui s'appelle le désir, ne prend toute son animation que pour autant qu'est concevable le morcellement du corps propre, cette coupure qui est le lieu des moments élus de son fonctionnement.¹¹²¹ »

À la manière dont John Cage a élevé, par le silence, la constitution du bruit en son au statut d'oeuvre d'art, Lacan transfigure le dialectique du vide et du plein de la structure par la coupure. L'anatomie du virtuel c'est l'analyse de sa structuration par la coupure, c'est exhumer la primauté de cette notion dans cette étude de la virtualité. Parler de l'anatomie du virtuel face à la machine lacanienne coupant à la fois le corps et le flux des signifiants, c'est avant tout aborder la machine coupante productrice du virtuel. Cette machine à couper, découper, trancher, élaguer, cisailer, qu'est la machine de Lacan ouvre à la compréhension de la notion de virtuel lacanien. À tel point que nous ne saurions trancher sur la virtualité de cette machine ? Žižek lui-même se demande : « Le virtuel n'est-il pas finalement le symbolique en tant que tel ? Pour que l'autorité symbolique fonctionne en tant qu'autorité effective, il faut en effet qu'elle ne soit pas pleinement réalisée – elle doit rester une menace éternelle.¹¹²² » Ainsi, sans le formuler explicitement Žižek affirme ici la notion même du virtuel, non pas en ce qu'il le réduit au symbolique, mais en ce qu'il est justement cette dimension aliénante du symbolique. Dans *Organes sans corps* il montre qu'il y a deux temps dans la conception des particules élémentaires. Le premier est celui où « il apparaît (ontologiquement) qu'il y a des particules qui interagissent sur le mode de l'onde ». Le deuxième étant que les particules deviennent « finalement rien d'autre que des points nodaux dans lesquels différentes ondes se recourent.¹¹²³ » Ce serait donc à partir du deuxième temps que le virtuel de l'événement s'affirmerait, puisqu'il y aurait un changement de position par rapport à l'événement : « un changement radical de perspective » permet de comprendre que les

¹¹²¹ *Ibid*, pp.272-273.

¹¹²² Žižek Slavoj, *Organes sans corps : Deleuze & conséquences*, op. cit., p.16.

¹¹²³ *Ibid*.

particules ne créent pas les ondes mais sont des points particuliers de l'onde. À ce moment une partie de l'événement passé change, puisque avec cette nouvelle perspective quelque chose de ce dernier apparaît comme ayant toujours été là. Quelque chose de nouveau apparaît dans cet événement du passé, tout en étant privé du principe de la nouveauté (pour Žižek ce principe réside dans la rupture avec le passé), puisque de fait il devient ce qui a toujours été. Le virtuel, contrairement au réel, ne change pas. Pour cette raison, le réel semble être perpétuellement différent alors qu'il ne l'est pas. C'est en cela que quelque chose du réel de ce passé peut être nouveau, en s'actualisant, en prenant une valeur actuelle, actualité qui a valeur d'avoir toujours été. Nous retrouvons ici ce que Lacan a mis en avant dans la notion de rétroaction. Toute la question est alors de savoir sur quoi elle rétroagit. Est-une trace, un legs ? Nous avons vu qu'il s'agit pour Freud d'un souvenir : c'est le *Proton pseudos*. Ce que propose Žižek, c'est finalement de reprendre la théorie d'Avicenne en différenciant dans l'événement la *quantitas materialis* et *virtualis*. Le virtuel serait alors l'agencement symbolique relatif au réel constituant la réalité. Il n'est plus une puissance comprise comme une énergie. Ce n'est pas un grand tout présent en chaque chose et qui en serait l'origine, ce qui renverrait à une pensée de l'ordre du mysticisme. Nous pouvons donc remarquer que si la machine permettait à Lacan de désamorcer l'approche mécaniste du matérialisme, en revanche la refonte de la notion de virtuel visera le monisme de l'énergétisme.

A. La machine hydraulique

1. Du bios au virtus : la machine contre la Stoff

Dans le quatrième séminaire, *La relation d'objet*, afin de déterminer le sens de la notion de *Stoff* chez Freud qui serait à l'origine de tout processus, Lacan fait une comparaison entre l'énergie utilisée dans la théorie freudienne avec une usine hydraulique, dans laquelle il donne un

premier lien possible entre la notion de virtuel et de machine.

« Laissez-moi faire une simple comparaison pour vous le montrer. C'est à peu près comme si, ayant à s'occuper d'une usine hydraulique électrique qui est en plein milieu du courant d'un grand fleuve, le Rhin par exemple, quelqu'un se mettait, pour parler de ce qui se passe dans cette machine, à rêver au moment où le paysage était encore vierge et où les flots du Rhin coulaient d'abondance. Or, c'est la machine qui est au principe de l'accumulation d'une énergie quelconque, en l'occasion cette force électrique, qui peut ensuite être distribuée et mise à la disposition des consommateurs. Ce qui s'accumule dans la machine a avant tout le plus étroit rapport avec la machine. Dire que l'énergie était déjà là à l'état virtuel dans le courant du fleuve, ne nous avance à rien. Cela ne veut, à proprement parler, rien dire, car l'énergie, en cette occasion, ne commence à nous intéresser qu'à partir du moment où elle est accumulée, et elle n'est accumulée qu'à partir du moment où les machines sont entrées en action. Sans doute sont-elles animées d'une propulsion qui vient du courant du fleuve, mais croire que le courant du fleuve est l'ordre primitif de l'énergie, confondre avec une notion de l'ordre du mana cette chose d'un ordre bien différent qu'est l'énergie, et même qu'est la force, vouloir à toute force retrouver dans quelque chose qui serait là de toute éternité la permanence de ce qui est accumulé à la fin comme l'élément de *Wirkung*, de *Wirklichkeit* possible – cela ne peut venir qu'à quelqu'un qui serait complètement fou.¹¹²⁴»

Il en conclut que « le besoin que nous avons de confondre le *stoff*, ou la matière primitive, ou l'impulsion, ou le flux, ou la tendance, avec ce qui est réellement en jeu dans l'exercice de la réalité analytique, ne représente rien d'autre qu'une méconnaissance de la *Wirklichkeit* symbolique¹¹²⁵ ». Il est alors clair que la machine, si elle permet à Lacan une analogie critiquant l'utilisation de la notion de virtuel du sens commun, en même temps, elle permet de comprendre que Lacan ne se positionne pas contre l'énergétisme. Tout simplement, il refuse l'idée d'une origine énergétique primitive. La machine n'est pas ce qui utiliserait une énergie mais ce qui l'a fait advenir. La machine lacanienne n'est pas un simple fonctionnement logique qui permettrait de mettre à profit une énergie corporelle. Elle produit l'énergie même, c'est la machine qui la fait être. L'énergie n'est en tant que telle que lorsqu'il y a la machine. Avant c'est autre chose et non pas une énergie virtuelle. Ici Lacan prend à contre-pied la notion de

¹¹²⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*, pp.32-33.

¹¹²⁵ *Ibid*, p.33.

virtualité remontant à Avicenne, ne faisant plus des *quantitas virtualis* des quantités en attente de matérialisation, de devenir des *quantitas materialis*, qui seraient latentes en l'objet. La machine n'est pas seulement productrice d'étages de réalité mais aussi d'énergie, qui n'est plus première pour le corps par rapport au symbolique, montrant bien que l'énergie n'est pas hors du champ symbolique. Par conséquent, la machine n'est pas simplement cette dimension qui limiterait le corps en limitant la jouissance. Elle est à l'origine même de ce paradoxe que le plaisir advient de l'arrêt de la jouissance, ce que Lacan pose comme un double principe. Tout cela est en lien étroit avec la notion même de réalité propre à l'expérience analytique, en tant que mise en jeu dans « le double principe, principe de plaisir et principe de réalité¹¹²⁶ » puisque les deux s'exercent d'une façon tout aussi réelle. C'est pour cela que la machine remet en cause la notion de réalité, puisqu'elle est en soi le principe de réalité, et c'est en cela que nous pouvons comprendre sa production d'étages de réalité. Elle est donc directement la relation entre l'énergie dite à l'état brut et le symbolique. Elle n'est pas ce qui transforme la première en la deuxième, n'étant pas une machine à produire de la significantisation. Elle nécessite que le flux même de départ se présente d'une certaine façon, que Lacan qualifie de signifiante :

« Il faut encore que, déjà dans la nature, les matières qui entreront en jeu dans l'usage de la machine se présentent d'une certaine façon privilégiée et, pour tout dire, d'une façon signifiante.¹¹²⁷ »

À la façon dont nous pouvons installer une usine « que là où certaines choses privilégiées se présentent dans la nature comme utilisables, comme signifiantes, et, en l'occasion, comme mesurables. Il faut déjà être sur le chemin d'un système pris comme signifiant¹¹²⁸ ». C'est en cela que la machine dans le deuxième séminaire permettait de comprendre la notion de moi, puisque « l e *Es* est ce qui, dans le sujet, est susceptible, par

¹¹²⁶ *Ibid*, p.33.

¹¹²⁷ *Ibid*, p.44.

¹¹²⁸ *Ibid*.

l'intermédiaire du message de l'Autre, de devenir Je¹¹²⁹ », comme la machine hydraulique est possible seulement parce qu'il y a à la base une possibilité que la chose soit prise afin de devenir une énergie. En revanche cela ne dit en rien que la chose soit énergie. Ce serait faire peu de cas du devenir que d'être la simple continuité d'un processus de réalisation de l'être de la chose. La machine hydraulique étant alors ce qui permet de comprendre le

« *Wo Es war, soll Ich werden*. Si l'analyse nous a apporté quelque chose, c'est ceci – le *Es* n'est pas une réalité brute, ni simplement ce qui est avant, le *Es* est organisé, articulé, comme est organisé, articulé, le signifiant.

Cela est vrai également pour ce que produit la machine.¹¹³⁰ »

Par conséquent, à travers la notion d'énergie qu'il analyse chez Freud et de sa prise dans le double principe réalité/plaisir, il affirme que la machine n'est pas seulement de l'ordre des signifiants. Elle a aussi affaire avec autre chose qui n'est pas exactement de cet ordre mais tend à le devenir. Reste alors à savoir comment cette machine hydraulique produit de l'énergie. D'après son anaphore, nous pourrions dire que la machine produirait l'énergie, elle serait ce qui convertit une chose en une autre, une sorte de processus de traduction. Bien plus, Lacan dans le *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, reprend le modèle de la mémoire de l'ordinateur qui, comme l'indique aussi Sophie Mendelsohn, renvoie directement à la notion de *feedback*¹¹³¹ : « nulle part du parcours de la pulsion ne peut être séparée de son aller-retour, de sa

¹¹²⁹ *Ibid*, p.46.

¹¹³⁰ *Ibid*.

¹¹³¹ D'après elle, « le modèle de la machine, tout au moins depuis les machines cybernétiques auto-régulées, c'est la boucle de rétroaction de l'information, le *feedback*, qui permet au système de « gérer » les informations qu'il détient déjà et de « réagir » face à de nouvelles informations pour mieux s'y « adapter ». L'enjeu reste toujours d'alimenter la boucle de rétroaction de l'information, si bien que fondamentalement ça tourne (en) rond dans une machine... [...] Ce modèle n'est-il pas très proche de celui que Lacan attribue à la pulsion dans *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*... » in Mendelsohn Sophie, « Quand le corps se laisse interroger par la machine : Hypothèse d'une « hypocondrie paradoxale » dans l'autisme et la schizophrénie », in *Champ psychosomatique*, 2005/3, n°39, Le Bouscat, éd. L'esprit du temps, p.123-125.

réserve fondamentale, de son caractère circulaire¹¹³² ». Si dans le deuxième séminaire la *Zwang* répond au fonctionnement de la mémoire de la machine, dans le onzième, la *Trieb* répond à celui du *feedback*¹¹³³, si bien que nous pourrions nous demander si la *Trieb* ne serait pas en quelque sorte l'énergie de la machine. En tout cas pour Lacan, il n'y aurait pas de limbes contenant potentiellement les choses en attente. Comme nous l'avons vu c'est l'effet même de la rétroaction de produire un phénomène d'historicité consistant en une continuité historique, une sorte de « ça a toujours été ». Pour Lacan c'est la possibilité d'advenu du symbolique, c'est-à-dire d'une condition permettant qu'il puisse advenir. Dans cette perspective alors, le symbolique ne vient pas réveiller ce qui sommeille, mais vient le modifier, en révéler l'anticipation qui déterminait l'événement au sens large. L'énergie est alors une des conséquences de ses modifications.

Conséquemment, en offrant l'occasion que le *Ich* advienne en place et lieu du *Es*, l'analyste ne se fait pas accoucheur de l'esprit, il ne permet pas à l'analysant de faire advenir ce qui a toujours été en puissance¹¹³⁴. Il offre la possibilité d'une différence dans la répétition. De manière synthétique nous pourrions dire que c'est l'anaphore de la machine hydraulique qui ouvre la psychanalyse, par cette question du virtuel, à la complexité de la notion de devenir. Et Lacan va s'évertuer, et cela dès son premier séminaire, à différencier le virtuel du possible.

2. La virtualité du modèle optique

Comme nous l'avons vu, lors du premier séminaire Lacan va déployer

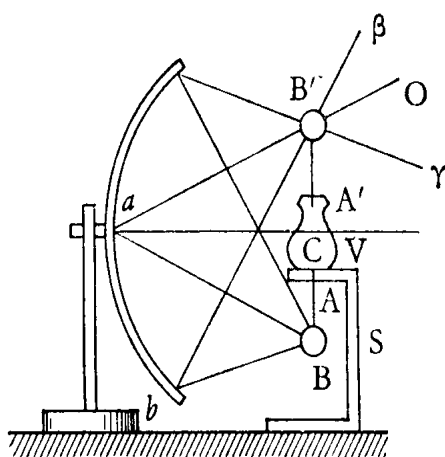


FIG. 1 :

... les concepts fondamentaux pour la

... dans la machine propre au *feedback* : séminaire, afin de donner sens au is sortie de ce que ce psychanalyste rcle vicieux [Bettelheim Bruno, *La*

... à développé dans sa clinique des rendre le devenir en tant que destin omme possibilité de différence dans ts séparés : *Etudes cliniques 1952-10*.

les possibilités offertes à la psychanalyse, par le modèle optique proposé par Freud, pour conceptualiser l'appareil psychique dans *L'Interprétation du rêve*. C'était pour Lacan le passage à la machine. Pour formaliser la genèse, nous pourrions même dire que la phénoménologie du moi, il va analyser un dispositif optique de Bouasse. C'est l'expérience du bouquet renversé présent dans l'ouvrage de ce dernier intitulé *Optique et photométrie dites géométriques*¹¹³⁵, où l'image est le point d'intersection des rayons partant de l'objet représenté par l'intersection de l'ensemble des rayons lumineux convergeant vers l'instrument optique. Dans le cas où le point d'intersection se situe avant l'instrument, l'objet sera l'objet réel. En revanche s'il se situe après c'est un objet virtuel. Pour Bouasse l'instrument optique offre une possibilité de confusion entre l'image réelle et virtuelle, soit une qui est la concentration réelle de la lumière et une autre qui est le point d'intersection des prolongements de ces rayons.

Lacan reprend cette expérience et complète le dispositif par un miroir plan « pour lui permettre de fonctionner comme modèle théorique¹¹³⁶ ». Ceci dans le but de montrer la dépendance du sujet à l'Imaginaire, au Symbolique et au Réel ainsi que la structure résultante au niveau de son image (Moi idéal et Idéal du moi). Il Lacan

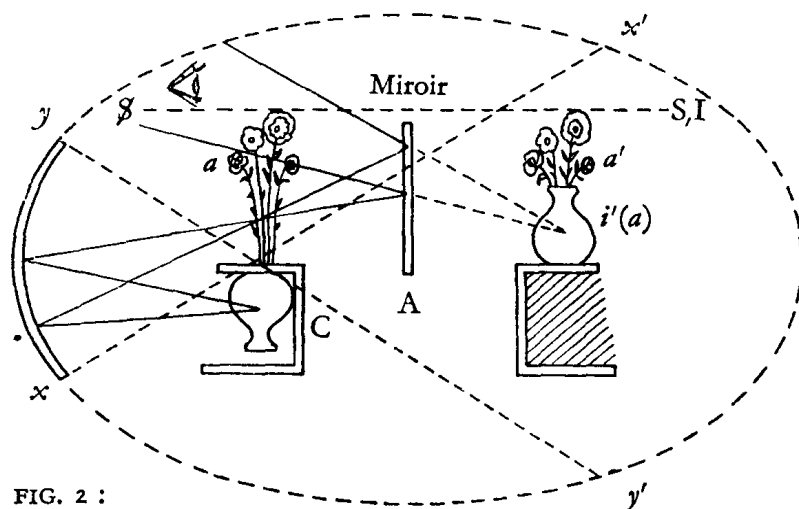


FIG. 2 :

Illustration 2: Schéma du dispositif du bouquet renversé de Lacan

obtient ainsi le dispositif dont nous avons reproduit le schéma. De là il propose alors de définir un sujet virtuel :

« Nous avons situé le sujet sur le bord du miroir sphérique. Mais nous savons que la vision d'une image dans le miroir plan est exactement équivalente pour le sujet à ce que serait l'image de l'objet réel pour un

¹¹³⁵ Bouasse H., *Optique et photométrie dites géométriques*, Paris, éd Delagrave, 1947, p.87.

¹¹³⁶ Lacan Jacques, *Ecrits*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1966, p.674.

spectateur qui serait au-delà de ce miroir, à la place même où le sujet voit son image. Nous pouvons donc remplacer le sujet par un sujet virtuel, SV, situé à l'intérieur du cône qui délimite la possibilité de l'illusion – c'est le champ $x'y'$.¹¹³⁷ »

Il ajoute à cela une image virtuelle : « L'appareil que j'ai inventé montre donc qu'en étant placé dans un point très proche de l'image réelle, on peut néanmoins la voir, dans un miroir, à l'état d'image virtuelle.¹¹³⁸ » S'entremêlent ainsi un sujet réel et un sujet virtuel, une image réelle et une image virtuelle. Le sujet est virtuel au lieu où le sujet voit son image, autrement dit où il se voit être. C'est là où il se voit mais n'est pas. Sa virtualité ici semble nous renvoyer à la notion de simulacre. Dans une première lecture nous pourrions penser qu'à travers ces oppositions entre réel et virtuel (image et sujet virtuel ou réel) Lacan pense le virtuel en opposition au réel. Ce dernier serait alors la réalité. En fait, comme il l'indique il ne fait que reprendre le vocabulaire de l'optique. Il va ainsi progressivement préciser les rapports entre réel et virtuel. Les images virtuelles pour lui « sont des images purement subjectives¹¹³⁹ », alors que les images réelles sont celles qui se comportent comme des objets. Il donne l'analyse suivante de cette opposition :

« Bien plus singulier encore – ces objets que sont les images réelles, nous pouvons en donner les images virtuelles. A cette occasion, l'objet qu'est l'image réelle prend à juste titre le nom d'objet virtuel.

À la vérité, une chose encore est plus surprenante, c'est que l'optique repose tout entière sur une théorie mathématique sans laquelle il est absolument impossible de la structurer. Pour qu'il y ait une optique, il faut qu'à tout point donné dans l'espace réel, un point et un seul corresponde dans un autre espace, qui est l'espace de l'imaginaire. C'est l'hypothèse structurale fondamentale. Elle a l'air excessivement simple, mais sans elle on ne peut pas écrire la moindre équation, ni rien symboliser – l'optique est absolument impossible. Même ceux qui l'ignorent ne pourraient faire en optique si elle n'existait pas.

Là aussi, l'espace imaginaire et l'espace réel se confondent.¹¹⁴⁰ »Lacan, à travers

¹¹³⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre I, op. cit.*, p.221.

¹¹³⁸ *Ibid.*

¹¹³⁹ *Ibid*, p.124.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*

la confusion entre imaginaire et réel, pointe ici le paradoxe soulevé par Bergson de la confusion en physique entre un temps réel et un temps virtuel. Dans sa première critique de la théorie de la relativité restreinte, Bergson montre que pour fonctionner, la relativité nécessite la confusion d'un temps réel, vécu, qui est une dimension intensive (comme nous l'avons vu), une durée, avec un temps virtuel, fictif, qui est une dimension extensive. Seul le vécu permettrait de les différencier :

« Si nous considérons le Temps que le physicien Pierre, situé en S, attribue au système S', nous voyons que ce temps est en effet plus lent que le Temps compté par Pierre dans son propre système. Ce temps-là n'est donc pas vécu par Pierre. Mais nous savons qu'il ne l'est pas non plus par Paul. Il ne l'est donc ni par Pierre ni par Paul. À plus forte raison ne l'est-il pas par d'autres.¹¹⁴¹ »

En effet, ici, dans *Durée et simultanéité*, texte posant ce paradoxe, Bergson utilise le terme de virtuel et de fictif comme synonyme, puisque

« quand nous voudrions savoir si nous avons affaire à un temps réel ou à un temps fictif, nous aurons simplement à nous demander si l'objet qu'on nous présente pourrait ou ne pourrait pas être perçu, devenir conscient.¹¹⁴² »

Il va qualifier ces temps fictifs de virtuels, afin de désigner leur caractère imaginaire :

« En y regardant de plus près, nous n'avons jamais trouvé qu'un seul Temps réel, celui du physicien qui construit la science : les autres sont des Temps virtuels, je veux dire fictifs, attribués par lui à des observateurs virtuels, je veux dire fantasmatiques.¹¹⁴³ »

Sous sa plume, comme l'analyse si finement le texte d'Alexis de Saint-Ours, le virtuel se confond encore avec le possible et le fantasmatique, ne dénotant pas encore ce que Deleuze entendra par-là¹¹⁴⁴. Subséquemment la confusion entre le réel et le possible est l'essence de la théorie de la

¹¹⁴¹ Bergson Henri, *Durée et Simultanéité*, Paris, PUF, réédition de 1997, p.73.

¹¹⁴² *Ibid*, p.66.

¹¹⁴³ *Ibid*, p.167.

¹¹⁴⁴ « Comme on peut le remarquer, virtuel, sous la plume de Bergson, est synonyme de possible et non pas de virtuel au sens où, par exemple, Deleuze l'entendra. » in Saint-Ours(de) Alexis, « Bergson et la théorie de la relativité restreinte », in *Pour un dialogisme des disciplines* avec Bakhtine, revue *Théorie-Littérature-Enseignement*, n°21-2003, Presses Universitaires de Vincennes, Vincennes, pp.120-122.

relativité¹¹⁴⁵, confusion que Lacan repère à son tour dans l'optique non plus seulement au niveau du temps mais de l'espace. Synthétiquement nous pourrions dire que la théorie de la relativité restreinte se fonde sur une confusion entre deux types de temps et l'optique sur celle entre deux types d'espace. En revanche Lacan refuse que pour l'optique cette confusion entre le réel et le possible soit révélée par une distinction entre temps propre et impropre fondée sur une opposition entre le subjectif et l'objectif comme celle pour la physique. Pour lui cela ne peut pas se comprendre par une opposition entre l'objectif et le subjectif. Si la distinction a lieu d'être, cependant l'appareil photographique montre que l'opposition de ces deux termes est inopérante :

« Quand vous voyez un arc-en-ciel, vous voyez quelque chose d'entièrement subjectif. Vous le voyez à une certaine distance qui broche sur le paysage. Il n'est pas là. C'est un phénomène subjectif. Et pourtant, grâce à un appareil photographique, vous l'enregistrez tout à fait objectivement. Alors, qu'est-ce que c'est? Nous ne savons plus très bien, n'est-ce pas, où est le subjectif, où est l'objectif. Ou bien ne serait-ce pas que nous avons l'habitude de mettre dans notre petite compreneire une distinction trop sommaire entre l'objectif et le subjectif? L'appareil photographique ne serait-il pas un appareil subjectif, tout entier construit à l'aide d'un petit x et d'un y qui habitent le domaine où vit le sujet, c'est-à-dire celui du langage?¹¹⁴⁶ »

Il met ici en avant la confusion entre le subjectif en tant que relatif à un sujet donné et la subjectivité de Montaigne, puisque l'appareil photographique ne pourrait en rien répondre à cette dernière. L'appareil photographique en tant que matérialisation d'une machine est éminemment du domaine du langage. Lacan va ainsi préférer à ces questions du subjectif et de l'objectif deux positions du sujet. Il va alors définir deux points O et O' relatifs à deux positions possibles du sujet au cours de l'analyse :

« Je vous ai montré comment on pouvait concevoir que l'image réelle qui se forme grâce au miroir concave se produit dans l'intérieur du sujet, en un point que nous appellerons O. Le sujet voit cette image réelle comme une image virtuelle dans le miroir plan, en O', pour autant qu'il se trouve placé dans une position virtuelle symétrique par rapport au miroir plan.¹¹⁴⁷ »

¹¹⁴⁵ Bergson Henri, *Durée et Simultanéité*, op. cit., p.171.

¹¹⁴⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre I*, op. cit., p.125.

¹¹⁴⁷ *Ibid*, p.258.

Le sujet réel voit une image virtuelle comme réelle alors que le sujet virtuel voit l'image réelle comme virtuelle. Et toute l'opération analytique consistera en une oscillation entre O et O' : « Ce qui s'incarne dans le mouvement de moulin qu'expriment ces flèches, de O à O', et de O' à O, dans ce jeu d'aller et retour, c'est le miroitement de l'en-deçà à l'au-delà du miroir par où passe l'image du sujet.¹¹⁴⁸ » L'analyse permet le passage de sujet réel à virtuel, à travers ces images en positions O ou O'. Par cette schématisation géométrique Lacan ne dit ni plus ni moins que la psychanalyse est alors une pratique de la virtualité. L'analysant tentant de saisir cette position subjective virtuelle qu'est SV. Cette position est celle de son image dans le miroir. C'est celle du sujet qui saisit sa position subjective réelle. C'est l'analyse du stade du miroir, à travers la question de la prématuration, qui permet de comprendre en quoi cette image est virtuelle car, comme il l'explique, Lacan pense le corps au niveau du vase vide. Ce dispositif permet de comprendre la nature de la machine que Freud met en place, et la rupture avec la méthodologie neuroanatomique reposant sur la localisation de fonctions. Ici le dispositif est la machine dans laquelle nous voyons que le sujet est difficilement localisable, permettant de formaliser ainsi l'efficacité symbolique de Claude Lévi-Strauss. L'inconscient ne se comprend donc pas dans une topologie des profondeurs, ni dans une dimension individualiste mais dans une certaine transcendance. Celle du symbolique qu'il formalisera avec le deuxième séminaire, comme nous l'avons vu.

3. La prématuration : le virtuel dans le stade du miroir et le « quasi- être ».

La prématuration est aussi une des figures du virtuel pour Lacan, ce qu'il ne cesse de développer avec l'expérience du bouquet renversé, dans le premier Séminaire¹¹⁴⁹. La saisie de la maîtrise imaginaire est virtuelle en ce

¹¹⁴⁸ *Ibid*, p.292.

¹¹⁴⁹ Sur ce point toutes les retranscriptions ne vont pas dans le même sens, dans la plupart des retranscriptions Lacan parle de « saisie virtuelle d'une maîtrise imaginaire »,

qu'elle ne renvoie pas à l'actualité du corps mais a, par là-même, une efficacité propre. Cette conception du virtuel interroge la notion classique de simulacre, plus particulièrement celle propre à l'image comme nous l'avons vu avec Platon. Ce dernier, en déplaçant la question de l'image de son ontologie à son fonctionnalisme, ouvrait à la question d'une certaine réalité propre aux simulacres à ce qui, en quelque sorte, ne serait pas réel. Le virtuel se donne, ou plutôt il est la manière originelle dont une unité se donne, c'est-à-dire quelque chose de l'ordre de la connaissance. Le sujet se connaît pour la première fois en tant qu'unité que virtuellement. La première connaissance qu'il fait de lui comme unité est de l'ordre de l'imaginaire, d'où le fait qu'elle ait une certaine réalité. Sur les traces de Platon, Lacan proposera, plutôt que de fonder l'analyse sur une ontologie de l'image, d'identifier leurs différentes fonctions¹¹⁵⁰. Ici le virtuel tient sa particularité de ce qui se donne comme premier en un tout, et non pas du statut ontologique de l'image. Cela est d'autant plus frappant, que c'est lors de l'analyse du stade du miroir, où la notion d'image a une utilisation des plus spécifiques, que le sens propre du virtuel émerge. C'est à un moment où Lacan se doit de préciser de façon subtile la notion d'image, que la notion de virtuel prend toute son ampleur. Comme si elle permettait d'équarrir le concept d'image de ce qui lui est contingent, pour arriver à son irréductibilité. Puisque l'image a un certain réel alors qu'elle n'est pas réelle, elle est imaginaire. Le virtuel n'est donc pas exactement un simulacre, ce qui se donne pour l'être alors qu'il n'en est pas un. Le virtuel est le certain réel de ce qui est non réel, la possibilité d'efficacité de ce qui est non réel. Nous pourrions presque dire une certaine quantité d'être, au sens de la logique des non-êtres, paradoxe de ce qui posséderait un certain être de ne pas en avoir. Cette modalité particulière de l'être, n'est pas dans

seulement dans le texte établi par Jacques-Alain Miller, le terme de « saisie virtuelle » [*Ibid* p.128-129] disparaît. Malgré tout le texte rend compte que c'est virtuellement que la maîtrise imaginaire est saisie.

¹¹⁵⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre I, op. cit.*, pp.189-203.

une perspective d'illusion, ce n'est pas un simulacre, le but n'étant pas de se faire passer pour autre chose qu'elle n'est, mais bel et bien de donner de l'unité à ce qui en nécessite. Cette possibilité pour les non-êtres d'avoir une sorte d'existence, Meinong la nomme *Bestehen*, subsistance. C'est un non-être qui possède une certaine existence, ce que Meinong dénomme un « quasi-être »¹¹⁵¹. Subtilité essentielle à la pensée lacanienne de ce paradoxe du non-être d'avoir une certaine existence affirmant que c'est justement parce qu'une chose n'a pas d'être, mais seulement une existence, qu'elle existe d'autant plus. En ce sens que son existence a sur le sujet une certaine prégnance que n'a pas l'être¹¹⁵². Le virtuel alors ne semble pas avoir pour caractéristique d'être un « quasi-être », mais d'en être une modalité ou une expression. C'est le quasi-être aliéné, qui n'est pas en raison d'autre chose, d'une extériorité, faisant que de soi, il est aliéné. C'est sa condition de « quasi-être » que d'être aliéné. Un être aliéné dans son être même car comme le dit Lacan, « cette unité est ce en quoi le sujet se connaît pour la première fois comme unité, mais comme unité aliénée, virtuelle.¹¹⁵³ » Ce virtuel ne peut donc pas se résumer au possible. L'objet ici qu'est l'unité du corps va avoir une efficacité dans son inactualité, promesse d'une actualité sans lendemain puisque cette actualité n'est pas possible. Elle ne le sera jamais. Pour signifier cela Lacan ne va pas opposer, le virtuel au réel, mais le virtuel à l'actuel¹¹⁵⁴. En d'autres termes nous pourrions dire qu'ici le

¹¹⁵¹ Si Lacan ne connaissait sans doute pas Meinong, de par sa connaissance de la logique nous ne pouvons pourtant pas penser qu'il ne connaisse pas la logique des non-êtres, d'ailleurs Deleuze fera ce lien dans la *Logique du sens*.

¹¹⁵² Cette existence n'est pas pour-soi, mais pour quelque chose, contrairement au simulacre qui est pour-soi (cf. Deleuze), cette tension du non-être à devenir de l'être, et donc d'avoir un être, alors que le non-être qui a une existence pour un autre n'a jamais d'être, si ce n'est « un être pour ». Or l'être étant en soi, ce n'est pas de l'être.

¹¹⁵³ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.66.

¹¹⁵⁴ Ce n'est pas notre objet d'en faire une liste mais on trouve un grand nombre d'opposition de l'actuel et du virtuel chez Lacan, notamment dans ses *Ecrits*, où l'occurrence apparaît en majorité en opposition à l'actuel. Voir les *Ecrits, t.I, op. cit.*, p.171, ou *t.II, op. cit.*, p.202, etc.

Dans certaines retranscriptions du premier séminaire, nous avons trouvé que Lacan traduit Freud en distinguant le « Moi actuel » du « Moi virtuel », lors de la séance du 20 et 27 janvier 1954.

virtuel désigne la possibilité d'efficacité d'une inactualité dont l'actualité est impossible. Le virtuel n'est pas le possible en tant que non actuel qui pourrait advenir, le virtuel c'est une inactualité qui a une efficacité. Ici se fonde la distinction entre réel et réalité puisque ce qui est virtuel a pourtant une certaine réalité. Lacan précisera d'ailleurs, dans le deuxième séminaire, que l'immédiateté de la sensation est mise en tension par la conscience, en tant que phénomène physique, au moi. Le moi est ainsi perçu, par illusion, à l'intérieur du champ de la conscience, comme cela se révèle avec le stade du miroir. Ce stade est donc une dialectique entre l'ensemble des expérimentations, des tendances « comme déconnectées, discordantes, morcelées¹¹⁵⁵ » et une unité virtuelle à laquelle le sujet s'appareille, avec laquelle il se confond. Et cette dialectique est, d'après lui, présente à toutes les phases de structuration du moi. Cette unité aliénée et virtuelle formera le moi. Cette unité est une image, c'est l'autre comme le résume si bien l'aphorisme de Lacan « Toi, autre, qui es mon unité, tu désires cela.¹¹⁵⁶ »

4. D'un divorce du virtuel et de l'avenir : l'aliénation d'une parole

De plus, en tant qu'aliénation, le virtuel n'a pas affaire directement avec l'avenir. Il n'est pas une expression d'une dimension de l'avenir, mais plutôt ce qui ne viendra jamais. Il est à ce moment de la réflexion de Lacan un pivot de l'analyse. Si bien que l'analyste ne serait pas tant celui qui travaillerait sur la parole, mais sur la virtualité de cette dernière. Cette parole, qui doit advenir au sein de l'analyse, qui est nouvelle présence au monde car désir, est en soi appelée à devenir parole parce qu'elle est « dans un langage qui est virtuellement offert à devenir une parole¹¹⁵⁷ ». Ce langage a ses conditions de possibilités dans la dimension symbolique que lui offre « le discours inconscient du sujet¹¹⁵⁸ ». C'est par ce passage du

¹¹⁵⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.66.

¹¹⁵⁶ *Ibid*, p.68.

¹¹⁵⁷ *Ibid*, p.297.

¹¹⁵⁸ *Ibid*.

virtuel de l'offrande à l'offrande effective que « les images prendront leur sens dans un discours plus vaste, à quoi toute l'histoire du sujet est intégré ». Et d'après Lacan « c'est ici que l'analyse se joue – à la frontière du symbolique et de l'imaginaire ». Ce qui est particulier dans cette relation, c'est qu'elle n'est pas une relation d'objet mais une relation de sujet. Le virtuel n'est pas une dimension du devenir (au sens de la réalisation de l'être) mais de l'offrande au devenir, quelque chose ne se donne pas dans son être ou son effectivité au devenir, mais virtuellement. Le langage ne devenant parole qu'à partir du moment où le sujet affirme¹¹⁵⁹, c'est « le moment symbolique du langage », soit le moment où le langage est teinté de la dimension temporelle de la hâte c'est-à-dire du temps qui est là « à le talonner par derrière¹¹⁶⁰ ». C'est dire que la parole est dotée de ce *hic et nunc* faisant que le langage n'est plus dans un temps dilaté. Se joue ici, comme le note Žižek, la dialectique du fini et de l'éternel à travers le rapport de l'homme et du langage. Comment faire avec l'éternel pour un être qui est fini ? Comment faire rentrer cet infini dans la finitude temporelle de l'homme¹¹⁶¹ ? Ce à quoi tend en permanence la dimension temporelle de la hâte comme rencontre de deux temporalités. La hâte donne cette dimension temporelle du jeu des symboles. Ce n'est pas seulement que les symboles créent un jeu, mais aussi que le *hic et nunc* permet par ce jeu, réagence le sujet par rapport aux autres symboles que sont les sujets supposés. C'est le dilemme des prisonniers où la parole de

¹¹⁵⁹ *Ibid*, p.333.

¹¹⁶⁰ *Ibid*, p.336.

¹¹⁶¹ Problématique qui ne peut que nous renvoyer à la naissance de la perspective. Cette dernière étant une tentative pour faire exister dans la finitude l'infinitude. Ainsi, nous pourrions nous demander : la hâte serait-elle une autre figure de cette incorporation de l'infini dans la finitude ? Pourrait-on penser qu'elle serait la dimension temporelle de cette dialectique alors que la perspective en serait la dimension visuelle ? Comme l'explique Panofsky « tout se passe comme si elle avait pour fin, et non seulement pour effet, de réaliser dans la représentation de l'espace cette infinité et cette homogénéité dont l'expérience immédiatement vécue de ce même espace ne sait rien, de transformer en quelque sorte l'espace psychophysiologique en espace mathématique. » (p.43) A savoir « en un espace rationnel, c'est-à-dire infini, continu et homogène » (p.41) in *La perspective comme forme symbolique*, Paris, coll. « Le sens commun », éd. Les éditions de minuit, 1975, trad. (anglais) sous la direction de G. Ballangé.

l'un fonde par sa temporalité les possibilités du jeu symbolique des autres¹¹⁶².

D'ailleurs le schéma dans le quatrième séminaire par les subtilités qu'il implique au niveau des différentes modalités d'existence dans le système I.R.S., entraîne Lacan à formuler une particularité du virtuel. Reprenant le schéma en Z, qu'il nomme à l'époque « le schéma », il pose les différentes dimensions de la relation d'objet : imaginaire, réelle et symbolique. Il commence par poser la première dimension, qui se tient dans le rapport entre le sujet et l'Autre : le sujet reçoit cette parole qui est de lui par ce grand Autre, dans une réception qui n'est jamais effective, mais toujours de ce qui se donne en ne se donnant pas. Cette dimension, il la différencie de la symbolique et de l'imaginaire. C'est le virtuel. Plus exactement, il nous dit

« ce schéma inscrit d'abord le rapport du sujet à l'Autre. Tel qu'il est constitué au départ de l'analyse, c'est le rapport de parole virtuel par quoi le sujet reçoit de l'Autre son propre message, sous la forme d'une parole inconsciente.¹¹⁶³ »

Ce rapport de parole est virtuel en ce qu'il n'est pas actuel, puisqu'il y a impossibilité de le saisir en raison de la barrière de la relation imaginaire entre a et a'. Ce rapport de parole a bien pour particularité de ne pas être actuel, ce qui n'implique en rien qu'il n'aurait aucune efficacité. Nous comprenons alors que le virtuel serait actuel s'il n'y avait pas la relation imaginaire. Ici réside toute la complexité du système I.R.S. de Lacan car non seulement chaque plan semble posséder en lui les qualités de l'autre, ne pouvant se réaliser en soi sans posséder la qualité des autres plans (ce que schématiseront les noeuds), mais surtout une dimension de ces plans n'est pas explicitée par Lacan, celle de la virtualité. De plus, ce « rapport de parole » en ce qu'il est virtuel se donne sous la forme d'une parole inconsciente. Sommes-nous alors autorisés à comprendre que toute parole inconsciente se définit dans un rapport de parole virtuel, autrement dit qui

¹¹⁶² Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, pp.332-338.

¹¹⁶³ Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre IV, op. cit.*, p.12.

n'a pas d'actualité, ne pouvant advenir comme telle ? Qu'est-ce -à dire ? Si ce n'est qu'il y aurait un impossible à dire ? Qu'au fondement de l'analyse il y aurait un impossible à dire, une virtualité inhérente, qui ne se dirait pas et permettrait toute opération herméneutique ? En tout cas pour Lacan l'inconscient et le virtuel ne sont pas sans lien. Ce message en raison de la relation imaginaire, par son aliénation, « inverse le plus souvent, méconnaît profondément le rapport de parole entre le sujet et l'Autre¹¹⁶⁴ ». Le virtuel de par son effectivité malgré son absence d'actualité est affaire de méconnaissance. La méconnaissance serait alors en rapport à une effectivité sans actualité. Cette virtualité du rapport de parole fait donc échos à celle de l'anticipation de l'unité de l'individu dans le miroir en tant qu'efficacité « inactualisable ». L'impossible actualisation de ce qui est virtuel, comme nous le montre cet autre passage, est essentielle pour comprendre la propriété de l'anticipation dont parle Lacan dans le stade du miroir. L'anticipation renvoie à la rétroaction, et du coup, sépare le virtuel d'un devenir en tant que réalisation du possible, de ce qui a à être. La forme virtuelle dans le miroir n'est pas un possible que pourrait devenir le sujet, comme ce rapport de parole serait aussi un possible. Le virtuel renvoie à ce paradoxe pour la loi de cause à effet soulevé par les grandeurs négatives de Kant de la possibilité d'efficacité de l'inactuel. Nous retrouvons ici l'analyse de Žižek sur la notion de virtuel, propre au rapport entre *nachträglich* et *Proton pseudos*. Nous avons vu que la particularité de la pensée de Lacan était de comprendre la trace d'une autre manière que comme un reste dans les limbes. La rétroaction permettait de comprendre que si l'*automaton* n'est pas la répétition à l'identique mais l'impossibilité d'un jugement non délibéré, alors le *caput mortuum* n'est pas un reste mais simplement un agencement impossible. Il est une impossible actualité ayant tout de même une certaine effectivité. Il est donc de l'ordre du virtuel. Et nous voyons que Deleuze dans *Différence et répétition* en vient à une même analyse de la

¹¹⁶⁴ *Ibid.*

notion de répétition chez Freud :

« Un moment décisif de la psychanalyse fut celui où Freud renonça sur certains points à l'hypothèse d'événements réels de l'enfance, qui seraient comme des termes ultimes déguisés, pour y substituer la puissance du fantasme qui plonge dans l'instinct de mort, où tout est déjà masque et encore déguisement. Bref, la répétition est symbolique dans son essence, le symbole, le simulacre, est la lettre de la répétition même. C'est pourquoi les variantes ne viennent pas du dehors, n'expriment pas un compromis secondaire entre une instance refoulante et une instance refoulée, et ne doivent pas se comprendre à partir des formes encore négatives de l'opposition, du retournement ou du renversement. Les variantes expriment plutôt des mécanismes différentiels qui sont de l'essence et de la genèse de ce qui est répète. [...] C'est parce que la répétition diffère en nature de la représentation, que le répété ne peut être représenté, mais doit toujours être signifié, masqué par ce qui le signifie, masquant lui-même ce qu'il signifie.¹¹⁶⁵ »

En effet, comme nous l'avons vu, Freud, dans *Répétition, remémoration et perlaboration*, reprend le paradigme lockien d'attribution-appropriation permettant à l'ipséité de revenir à elle-même par rétention du passé, opération de fondement du *self*. Tout le passage de la répétition à la remémoration consiste en une possibilité pour le sujet d'un jugement d'attribution permettant une appropriation. Locke parlerait de responsabilité mais pour Freud qui dégage ce processus de la morale, il est avant tout question de trouver une place subjective. L'*automaton* selon Lacan est cette impossibilité de se dégager d'un jugement délibéré qui obstrue toute possibilité d'un jugement d'attribution. La répétition n'est pas exactement un fait ou un événement qui se reproduirait de lui-même mais cette impossibilité d'un autre jugement, d'une autre saisie par la machine à produire du sens pour le sujet. Pourtant Deleuze se dégage de l'analyse de Lacan en ce qu'il réduirait, à l'instar de Freud, la mort à sa dimension matérielle :

« Même dans l'au-delà du principe de plaisir, la forme d'une répétition nue subsiste, puisque Freud interprète l'instinct de mort comme une tendance à revenir à l'état d'une matière inanimée, qui maintient le modèle d'une répétition toute physique ou matérielle. La mort n'a rien à voir avec un modèle matériel.¹¹⁶⁶ »

¹¹⁶⁵ Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., pp.28-29.

¹¹⁶⁶ *Ibid*, pp.27-28.

Si le virtuel est cette efficacité « inactualisable », si la répétition n'est pas de l'ordre d'une phénoménalité du même et si la notion de devenir à l'oeuvre dans la pensée de Lacan n'est pas un processus de réalisation de l'être, mais ce qui offre une différence, alors en quoi le virtuel et la machine sont-ils liés chez Lacan ? Est-ce que la mort dans la conceptualisation de la *Wiederholungszwang* de Lacan se réduit à un modèle matériel ?

C'est la lecture de Lacan par Deleuze qui offrira un moyen de comprendre ce lien entre non-sens, incorporel et répétition dont la machine est le cœur du nouage. Par ce truchement seulement peut se saisir le rôle que la pensée lacanienne a pu avoir sur la pensée deleuzienne du virtuel grâce à la théorie de la machine.

B. La lecture deleuzienne de Lacan

1. La machine et les organes sans corps : l'improductif

Comme nous l'avons vu, la machine n'a pas le même positionnement entre l'homme et l'animal chez Lacan que chez Descartes, provoquant à jamais une rupture avec le cartésianisme¹¹⁶⁷ et les matérialismes s'en inspirant. Au lieu de différencier l'humain à partir de l'animal, elle distingue l'animal à partir de l'humain. Ce n'est plus l'animal mais l'humain qui est la machine modèle, puisque

« l'animal est une machine bloquée. C'est une machine dont certains paramètres ne peuvent plus varier. Et pourquoi ? Parce que c'est le milieu extérieur qui détermine l'animal, et en fait un type fixé. C'est en tant que, par rapport à l'animal, nous sommes des machines, c'est-à-dire quelque chose de décomposé, que nous manifestons une plus grande liberté, au sens où liberté veut dire multiplicité de choix possibles.¹¹⁶⁸ »

Par son opposition fondamentale à l'unité du corps, qui est

¹¹⁶⁷D'ailleurs, nous pensons que la rupture entre Descartes et Lacan n'est pas au niveau du cogito, comme il est bien trop souvent pensé, mais dans la machine. Cette translation du paradigme machinique de Lacan a pour conséquence une déconstruction du cogito cartésien et non le contraire, d'où la rupture avec le mécanisme chez Lacan. Si bien qu'il serait intéressant de montrer à quel point sa conception du corps dépasse l'opposition entre mécanisme et idéalisme, par une conception originale du corps aux confins de la phénoménologie merleau-pontienne et de la cybernétique.

¹¹⁶⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II, op. cit.*, p.44.

ontologique chez l'animal, la machine est au plus près de l'humain. Descartes faisait d'elle ce qui, de l'homme, est son animalité, pensant la machine dans sa limite et, surtout, comme paradigme d'une unité constituée et constituante. Chez Lacan, la machine et l'homme ont en commun de ne pas être un « type fixé » par le milieu extérieur. L'animal est une machine en défaut, qui ne permet plus de variations. Si l'homme, chez Descartes, était une machine en excès, ayant un supplément d'âme, en revanche, pour Lacan, elle est « en défaut », le propre de la machine étant la possibilité de varier « certains paramètres ». D'où sa liberté plus importante que l'animal, puisqu'elle permet, de par sa décomposition, une variation des paramètres. La machine n'est pas ce qui constitue le corps en une unité, à la manière dont le pensait Descartes, mais comme non-corporéité, c'est-à-dire ensemble d'éléments non consubstantielles aux fonctionnements concomitants, puisqu'en elle circule une livre de chair. Pour cette raison, Lacan va même jusqu'à critiquer la position de Freud faisant que « le médecin a vis-à-vis du corps l'attitude du monsieur qui démonte une machine¹¹⁶⁹ ». Par là, il affirme non seulement que le corps n'est pas une machine au sens du mécanisme, soit un ensemble de processus mécaniques de cause à effet, mais aussi qu'elle n'a pas à être démontée, puisqu'elle l'est déjà. C'est la dimension métonymique de chaque organe, que Žižek nomme « Organes sans corps », en hommage à la reprise de la notion de « Corps sans organes » d'Artaud par Deleuze et Guattari. C'est l'opposition entre le CsO, « Corps sans organes », et les OsC, « Organes sans Corps », renvoyant pour lui à l'opposition chez Deleuze entre le virtuel comme « devenir productif¹¹⁷⁰ » et le « sens-événement stérile¹¹⁷¹ » :

« D'un côté, le flux productif du pur devenir, n'est-il pas le CsO, le corps qui

¹¹⁶⁹ *Ibid*, p.93.

¹¹⁷⁰ Žižek Slavoj, « Le devenir-lacanien de Deleuze », in *Savoirs et clinique*, 2005/1 n°6, p.178,

u.r.l. : <http://www.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2005-1-page-177.htm>

¹¹⁷¹ *Ibid*.

n'est pas encore structuré ni déterminé en tant que rassemblement d'organes fonctionnels ? De l'autre, l'OsC n'est-il pas la virtualité du pur affect extrait de son ancrage corporel, comme le sourire dans *Alice au pays des merveilles* qui persiste tout seul, même quand le corps du chat du Cheshire n'est plus là ?¹¹⁷² »

La lecture deleuzienne de Lacan permet d'apporter des éléments de réponse à ce qui semble une opposition, tout en éclairant sur la notion de machine, et plus particulièrement du *a* de Lacan. Si chez Lacan le *a* est une figure de l'improductif, du stérile, chez Deleuze c'est le CsO. En effet, le corps sans organes, comme le souligne Deleuze et Guattari, *a priori* déterminerait l'opposition du social à l'état de nature, en ce qu'« aux flux liés, connectés et recoupés » de la machine désirante, « il oppose son fluide amorphe indifférencié¹¹⁷³ » ; laissant croire que le social engendrerait le désir. Illusion d'une détermination de la nature par le *socius*, qui n'est en réalité que la conséquence de la machine désirante même. En ce que « le corps plein sans organes est de l'anti-production ; mais c'est encore un caractère de la synthèse connective ou productive, de coupler la production à l'anti-production, à un élément d'anti-production¹¹⁷⁴ », car « il existe là où il est produit¹¹⁷⁵ », soit dans la production même. Élément de la schizé de la machine désirante, c'est le principe même de l'immanence, en ce que « les machines désirantes ne marchent que détraquées, en se détraquant sans cesse.¹¹⁷⁶ » Si bien que le corps sans organes n'est qu'une production propre à la synthèse connective, comme « l'identité du produire et du produit¹¹⁷⁷ ». Il est la surface d'inscription du procès de la production du désir, comme l'indique Deleuze :

« Le corps sans organes, l'improductif, l'inconsommable, sert de surface pour l'enregistrement de tout le procès de production du désir, si bien que les machines désirantes semblent en émaner dans le mouvement objectif

¹¹⁷² *Ibid.*

¹¹⁷³ Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Capitalisme et schizophrénie : L'anti-oedipe*, op. cit., p.15.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, pp.14-15.

¹¹⁷⁵ *Ibid.*, p.14.

¹¹⁷⁶ *Ibid.*

¹¹⁷⁷ *Ibid.*

apparent qui les lui rapporte.¹¹⁷⁸ »

C'est en cela qu'il est en rapport avec les quasi-causes, puisque chez Schreber, par exemple,

« l'essentiel est l'établissement d'une surface enchantée d'inscription ou d'enregistrement qui s'attribue toutes les forces productives et les organes de production, et qui agit comme quasi-cause en leur communiquant le mouvement apparent (le fétiche).¹¹⁷⁹ »

Ainsi, le corps sans organe est une quasi-cause. La notion de « quasi-cause » est développée par Deleuze, dans *Logique du sens*, à partir de la pensée stoïcienne. Elle est une remise en question de la loi de cause à effet du mécanisme, dont nous avons déjà parlé précédemment. Elle précise les relations possibles des causes et des effets. Comme nous le dit Deleuze, les stoïciens ont opéré « un clivage tout nouveau de la relation causale¹¹⁸⁰ », mettant en relation les causes avec les causes et les effets avec les effets. Les effets ne sont pas cause d'autres effets, ils en sont la quasi-cause, selon « des lois qui expriment peut-être dans chaque cas l'unité relative ou le mélange des corps dont ils dépendent comme de leurs causes réelles¹¹⁸¹ ». C'est une « conjugaison » des effets. Les causes se situent au niveau des états de choses alors que les effets sont au niveau des événements incorporels. Les quasi-causes ne se situent donc pas au niveau de l'être. Reprenant ici le principe de l'extra-être de Meinong, Deleuze explique qu'elles sont au-delà de la question de l'être et du non-être. Elles renvoient à un « extra-être impassible, stérile, inefficace, à la surface des choses : l'idéal, l'incorporel ne peut plus être qu'un « effet ». ¹¹⁸² » En d'autres termes, l'incorporel peut engendrer des effets en lui-même, sans pour autant être une cause, puisqu'il ne répond pas à l'être. Cela veut dire que ce qui n'est pas de l'être peut avoir une efficacité. Le corps sans organes, paradoxalement, n'est donc pas un être, c'est un incorporel, non un état de

¹¹⁷⁸ *Ibid*, p.17.

¹¹⁷⁹ *Ibid*, p.18.

¹¹⁸⁰ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, *op. cit.*, p.15.

¹¹⁸¹ *Ibid*.

¹¹⁸² *Ibid*, pp.16-17.

choses. Il est « la quasi-cause qui représente l'état d'organisation ou de désorganisation de la surface incorporelle¹¹⁸³ », comme le disait Deleuze dans la *Logique du sens*. Dans *L'Anti-Oedipe*, c'est une quasi-cause, au sens deleuzien du mouvement apparent des forces productives et des organes de productions, faisant que si la production est la cause du corps sans organes, ce dernier est la quasi-cause du mouvement celle-ci. Dissolvant la contradiction dans l'unité du processus de production, en étant la surface qui permet qu'il y ait processus par l'enregistrement, puisque « tel est le premier sens de processus : porter l'enregistrement et la consommation dans la production même, en faire les productions d'un même procès.¹¹⁸⁴ » Et les productions, en tant que production et produit des machines désirantes, peuvent être un seul et même procès grâce à l'extériorité de l'enregistrement à la production. En ce que l'enregistrement n'est pas réellement une production puisqu'il ne répond pas à la loi de la synthèse connective, du couplage, mais à celle de la distribution par rapport à l'improductif du corps sans organe car « sur le corps sans organes, les machines s'accrochent comme autant de points de disjonction entre lesquels se tisse tout un réseau de synthèses nouvelles, et qui quadrillent la surface.¹¹⁸⁵ » C'est le « soit... soit » schizophrénique que Deleuze et Guattari traduisent, contrairement au « et puis », par une relation des organes toute particulière au niveau de la surface :

« quels que soient deux organes envisagés, la manière dont ils sont accrochés sur le corps sans organes doit être telle que toutes les synthèses disjonctives entre les deux reviennent au même sur la surface glissante.¹¹⁸⁶ »

En cela, les synthèses disjonctives font qu'il n'y a pas contradiction car le « soit... soit » implique une équivalence des deux « soit », c'est-à-dire qu'il est un système de permutations possibles des différences

¹¹⁸³ *Ibid*, p.131.

¹¹⁸⁴ Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Capitalisme et schizophrénie : L'anti-oedipe*, op. cit., p.10.

¹¹⁸⁵ *Ibid*, p.18.

¹¹⁸⁶ *Ibid*.

revenant au même à la surface ; par opposition au « ou bien », qui est une décision non permutable. Ici, prend son origine « le caractère d'une énergie de disjonction¹¹⁸⁷ », que Deleuze nomme le divin, à savoir ce qui est le principe premier d'où se divise toutes les réalités. De là seulement, peut se comprendre que, pour lui, le schizophrène « retombe toujours sur ses pieds¹¹⁸⁸ » car les disjonctions font que toutes les connections sont identiques. Si bien « que c'est la même chose de tous les côtés¹¹⁸⁹ », étant donné que l'inverse c'est le même. C'est ce qu'il appelle les synthèses disjonctives, soit une liaison de divers éléments, rapprochés, mis ensemble sans pour autant être réduits à une commune mesure. Ils conservent toute leur singularité et n'ont rien de commun malgré leur liaison. Ils inaugurent ainsi des nouvelles formes d'existence, de pensée¹¹⁹⁰. « C'est que les machines-organes ont beau s'accrocher sur le corps sans organes, celui-ci n'en reste pas moins sans organes et ne redevient pas un organisme au sens habituel du mot¹¹⁹¹ », puisque, comme l'indique le mot « processus », l'enregistrement doit s'intégrer dans la production pour que la « production de production¹¹⁹² » (la synthèse connective), et la « production d'enregistrement¹¹⁹³ » (la synthèse disjonctive), ne soient la production que d'un seul procès. Dans lequel la « production d'enregistrement » fait advenir, en son sein, la production de consommation par la présence de ce qui se laisse repérer comme un sujet. Si bien que le sujet, puisque glissant sur la surface du corps sans organes, est toujours à côté des machines désirantes :

« sur la surface d'inscription quelque chose se laisse repérer qui est de l'ordre d'un sujet. C'est un étrange sujet, sans identité fixe, errant sur le

¹¹⁸⁷ *Ibid*, p.20.

¹¹⁸⁸ *Ibid*, p.22.

¹¹⁸⁹ *Ibid*.

¹¹⁹⁰ David-Ménard Monique, *Deleuze et la psychanalyse, L'altération*, Paris, coll. Science, Histoire et société, éd. PUF, 2005, p.92.

¹¹⁹¹ Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Capitalisme et schizophrénie : L'anti-oedipe*, op. cit., p.22.

¹¹⁹² *Ibid*.

¹¹⁹³ *Ibid*.

corps sans organes, toujours à côté des machines désirantes, définit par la part qu'il prend au produit, recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état.¹¹⁹⁴ »

Le sujet n'est qu'un reste « à côté des machines désirantes¹¹⁹⁵ ». Par conséquent, le sujet est le reste, l'à côté permettant une alliance entre les machines désirantes, et le produit du fonctionnement même de leur production qu'est le corps sans organes. Puisque dans un premier temps les deux s'opposent, créant la « machine paranoïaque » qui est le refoulement originaire, s'opposant lui-même à la « machine miraculante » qui n'est pas celle conséquente à leur répulsion mais à leur attirance. C'est seulement le retour du refoulé, dans un deuxième temps, qui permet la machine célibataire, c'est-à-dire la machine dont la production repose sur un à côté. Un quelque chose qui se laisse repérer parce qu'il erre sur la surface d'enregistrement qu'est le corps sans organe, comme une sorte de devenir, à l'instar de l'oeuvre *La mariée mise à nu par ses célibataires, même*¹¹⁹⁶ de Duchamp ; soit une possibilité permanente de différemment différent, un avatar, c'est-à-dire ce qui prend une certaine chair par la consommation. Nous pouvons alors mettre en parallèle l'inerte, le déchet qu'est la livre de chair et l'improductif, l'inconsommable qu'est le corps sans organes. Cependant, la livre de chair de Lacan, si elle reprend ce paradoxe d'être l'improductif permettant la production, pour autant elle n'est pas son enregistrement comme l'est le corps sans organes pour Deleuze et Guattari. L'enregistrement, comme nous pouvons le comprendre, c'est la machine, puisqu'elle est ce dans quoi circule la livre de chair pour Lacan. Ainsi, les machines désirantes de Deleuze et Guattari vont se différencier de la livre de chair de Lacan. Premièrement, au niveau de la production, pour Deleuze et Guattari le processus de production du désir est un procès sans sujet. Ce

¹¹⁹⁴ *Ibid*, pp.22-23.

¹¹⁹⁵ *Ibid*, p.24.

¹¹⁹⁶ Marcel Duchamp, *La mariée mise à nu par ses célibataires, même*, dit "Le grand verre", 1915-1923, Huile, vernis, feuille de plomb, fil de plomb et poussière entre deux panneaux de verre, Philadelphia Museum of Art, Philadelphie, Etats-Unis d'Amérique.

qui n'est pas le cas pour Lacan. Plutôt que de dire qu'il n'y pas de sujet au sens classique, Lacan tente de différencier, à partir de la différence entre *hupokeimenon*, *ύποκείμενον*, et *ousia*, *ούσια*, chez Aristote, différentes modalités du sujet. Le *a*, de l'objet *a*, n'est pas absence de sujet mais ce sujet particulier définit par sa place de sujet dans le discours du grand Autre. C'est ce sujet de *l'objet-cause du désir*. Il ne se confond pas avec le sujet de l'énonciation, *ύποκείμενον*. Deuxièmement, dans l'ontologie du procès de production, si pour Deleuze et Guattari le désir est transindividuel, en revanche, au niveau économique, c'est de l'énergie déplaçable et transformable. Les machines n'ont donc pas la même fonction épistémologique que chez Lacan. Elles ne permettent pas une rupture avec l'énergétisme. La machine débouche sur le virtuel chez Lacan, justement parce qu'il n'était pas question d'énergie. C'est la figure de la machine hydraulique. La conception énergétique du désir est aux antipodes de la visée de Lacan car elle renverrait, pour lui, au spiritualisme et au cosmique. Nous pourrions même aller jusqu'à dire que, pour Lacan, Deleuze et Guattari conceptualisent une machine cosmique. Elle serait un retour vers un matérialisme que Lacan dénonce. D'ailleurs elle aboutit, malgré la démultiplication des machines désirantes, à une univocité du désir comme cause. Cela en raison de " l'univocité de la catégorie de production", comme le souligne Sibertin-Blanc¹¹⁹⁷. Pour Lacan, il n'y a pas démultiplication du désir mais plurivocité du désir, à la fois cause et intention, comme nous l'a montré le dixième séminaire. L'univocité du désir ne prend pas en compte, contrairement à Lacan, les apports de l'existentialisme développé par Sartre, comme le montre Clotilde Leguil. Dans *L'existentialisme est un humanisme*, toute univocité de la tension comme une cause, quand bien même elle serait quasi-cause chez Deleuze, faisait pour lui de la psychanalyse une théorie de la déresponsabilisation, au même titre que le marxisme. Au capital est substitué l'inconscient.

¹¹⁹⁷ Sibertin-Blanc Guillaume, *Deleuze et l'Anti-Œdipe : La production du désir*, Paris, coll. Puf Philosophie, éd. PUF, 2010, p. 33.

L'individu est désubjectivé en étant l'effet d'un processus de production sans sujet. Comme le montre l'analyse de la « Lettre volée », il s'agit pour Lacan de mettre à jour les déterminations d'une place de sujet, non pas de déresponsabiliser l'individu.

Ces divergences conceptuelles, à propos de la machine, font que l'inerte, le déchet, pris dans la machine de Lacan, n'est pas le corps sans organes. Le *a* ne peut pas être réduit à la notion de CsO, même si elle révèle une même nécessité de l'improductif, de l'inerte, pour toute production.

2. Le paradoxe de la réalité : la mort

Lacan grâce à la théorie de la machine a ouvert, comme nous l'avons vu, à une compréhension de la concomitance du principe de plaisir et de son au-delà, le *thanatos*. En reprenant le paradoxe du principe de plaisir, la dialectique entre repos et envie, il lui fait correspondre deux réalités, celle contre laquelle nous nous cognons et celle du contour, « le détour de la réalité¹¹⁹⁸ ». Ces deux réalités se soutiennent de deux principes, les liant afin de permettre leur fonctionnement dialectique. Ce sont les deux niveaux de la parole : la chaîne signifiante et la chaîne signifiée. Cela se comprend dans le *Schéma des parallèles*¹¹⁹⁹ qui situe

« dans une sorte de superposition parallèle le cours du signifiant, ou du discours concret par exemple, et le cours du signifié, dans quoi et comme quoi se présente la continuité du vécu, le flux des tendances chez un sujet, et entre sujets.¹²⁰⁰ »

Et, rien ne peut se concevoir si ce n'est d'admettre la possibilité de glissements entre les deux cours qui sont, soit un glissement du signifié sous le signifiant, soit un glissement du signifiant sur le signifié. Tout signifiant peut devenir signifié d'un autre signifiant, et tout ce qui est de l'ordre de l'envie, de la libido ou de la tendance est « marqué de

¹¹⁹⁸ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*, p.47.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*

¹²⁰⁰ *Ibid.*

l'empreinte d'un signifiant¹²⁰¹ ». C'est en ce sens que l'envie devient du signifié, en étant marquée de l'empreinte du signifiant. Il explique alors dans le séminaire IV, que la mort est autre chose que l'inanimé. Elle est liée au rapport entre signifiant et signifié, et n'est donc pas un retour à l'inanimé¹²⁰². Ainsi, l'instinct de mort est

« cette limite du signifié qui n'est jamais atteinte par aucun être vivant, ou même, qui n'est jamais atteinte du tout, sauf cas exceptionnel, probablement mythique, puisque nous ne le rencontrons que dans les écrits ultimes d'une certaine expérience philosophique. C'est néanmoins quelque chose qui se trouve virtuellement à la limite de la réflexion de l'homme sur sa vie, qui lui permet d'entrevoir la mort comme la condition absolue, indépassable, de son existence, comme s'exprime Heidegger. Les rapports de l'homme avec le signifiant dans son ensemble sont très précisément liés à cette possibilité de suppression, de mise en parenthèses de tout ce qui est vécu.¹²⁰³ »

L'instinct de mort, comme le montre la théorie de la machine, n'est pas extérieur au fonctionnement du signifiant mais lui est propre. C'est cette dimension de limitation dans la conception lacanienne de la mort que Deleuze critique en prenant pour référence Blanchot. En effet, l'instinct de mort est à la fois une jouissance et sa limite. Il limite la jouissance afin qu'elle soit plaisir. En ce sens, il est toujours principe de plaisir. Cependant comme le dit Lacan cette limite est virtuelle.

« Ce qui est au fond de l'existence du signifiant, de sa présence dans le monde, nous allons le mettre là dans notre schéma, comme une surface efficace du signifiant où celui-ci reflète, en quelque sorte, ce que l'on peut appeler le dernier mot du signifié, c'est-à-dire de la vie, du vécu, du flux des émotions, du flux libidinal. C'est la mort, en tant qu'elle est le support, la base, l'opération du Saint-Esprit par laquelle le signifiant existe.¹²⁰⁴ »

La mort n'est pas simple limitation car cette limitation est en elle-même mortifère. Ainsi, le *Schéma des parallèles (2)*, nous montre que la surface efficace du signifiant c'est la mort, qui est elle-même le support par lequel le signifiant existe. C'est une surface qui ne cesse de refléter ce qui est le point final de la chaîne signifiée : la mort ; à savoir l'arrêt du

¹²⁰¹ *Ibid*, p.48.

¹²⁰² Lacan Jacques, *Le Séminaire, L'identification* (1961-1962), inédit, séance du 23 mai 1962.

¹²⁰³ *Ibid*.

¹²⁰⁴ *Ibid*.

fonctionnement de cette chaîne, « le dernier mot du signifié¹²⁰⁵ ». Conséquemment, il faut bien comprendre que la surface n'est pas définissable dans une opposition surface/profond, selon une graduation de la profondeur. Elle se définit par un jeu de surfaces réfléchissantes. Elle est en quelque sorte le plus profond, comme l'est la peau pour Valéry, sauf qu'ici ce qui est à la surface, ce qui est surface plus exactement, révèle le non-sens faisant tenir la profondeur. La chaîne signifiée se soutient d'un voile, qui est celui de la contingence de son existence, à savoir « la possibilité que rien de ce qui est dans le signifié n'existe.¹²⁰⁶ » Conséquemment, l'expérience de mort, qui soutient le signifiant, n'est pas autre chose que la contingence de l'existence du contenu du signifié. En ce sens que le signifié peut être un contenant sans contenu, soit une pure vacuité. Pour cette raison, Lacan dira que la mort est une croyance qui soutient¹²⁰⁷. En ce sens, la mort est à comprendre comme le point terminal de la chaîne des signifiés, non pas qu'elle serait le dernier des signifiés, mais rupture de la chaîne par inopérabilité des signifiés, puisque leur être n'est pas celui pour lequel il passe. Il n'est pas le plein du réel, mais le vide¹²⁰⁸. Cela ne pouvant se comprendre qu'à l'aune du vingtième séminaire, où Lacan explique que le signifiant est, en tant que tel, seulement d'avoir des effets de signifiés. Ce dernier est lui-même une répétition éternelle du fait de rater de son référent. Il devrait être un plein de réel, mais n'en est qu'un semblant, un contenant vide de réel. La mort n'est donc pas une limite mais un soutien. Elle est de l'ordre de l'impersonnel et de l'inconcevable. En d'autres termes, elle renvoie à la deuxième conception de la mort selon Blanchot citée par Deleuze :

¹²⁰⁵ *Ibid.*

¹²⁰⁶ *Ibid.*, p.50.

¹²⁰⁷ Propos de Jacques Lacan lors de la conférence de Louvain de 1972. Voir DVD, *Jacques Lacan : La psychanalyse réinventée*, réalisatrice Elisabeth Kapnist, ArteVideo, contenant la conférence de Louvain. La bande audio est audible, sous l'autorisation de Jacques-Alain Miller, à l'adresse U.R.L. : http://www.valas.fr/IMG/mp3/Lacan_Louvain_extraits_mp3

¹²⁰⁸ Particularité de la conception du signifiant de Lacan, qui place la fonction de contenant, non pas à son niveau, mais à celui du signifié.

« C'est le fait de mourir qui inclut un renversement radical par lequel la mort, qui était la forme extrême de mon pouvoir, ne devient pas seulement ce qui me dessaisit en me jetant hors de mon pouvoir de commencer et même de finir, mais devient ce qui est dénué de toute possibilité, l'irréalité de l'indéfini. Renversement que je ne puis me représenter, que je ne puis même concevoir comme définitif, qui n'est pas le passage irréversible au-delà duquel il n'y a pas de retour, car il est ce qui ne s'accomplit pas, l'intermédiaire et l'incessant... Temps sans présent avec lequel je n'ai pas de rapport, ce vers quoi je ne puis m'élancer, car en (lui) je ne meurs pas, je suis déchu du pouvoir de mourir, en (lui) on meurt, on ne cesse pas et on n'en finit pas de mourir... non pas le terme mais l'interminable, non pas la mort propre, mais la mort quelconque, non pas la vraie...¹²⁰⁹ ».

Nous retrouvons ici la conception de la mort en tant que fin mot de l'histoire, c'est-à-dire comme signifié vide pour Lacan, fin mot de l'histoire qui n'est pas une limitation mais interminable¹²¹⁰. Ainsi, si la critique de Deleuze sur la conception de la mort chez Freud est fondée, la chose est bien plus complexe chez Lacan. Comme le souligne David-Ménard, Lacan « dans les mêmes années, distinguait aussi deux morts, en particulier en 1959-1960, dans sa lecture de l'*Antigone* de Sophocle, et en 1960-1961, dans sa réévaluation du transfert à la lumière du *Banquet* de Platon. Et Lacan était aussi un lecteur de Blanchot.¹²¹¹ » Pour lui, si la mort peut-être comprise, en un certain sens, comme limitation, elle est avant tout contingence. Elle est virtuelle car impossible mais en même temps nécessaire. Nécessaire car, comme nous l'avons vu, le virtuel ne s'oppose pas au réel mais à l'actuel pour Lacan. Un réel du virtuel est possible. En tant que mode d'aliénation particulier, le virtuel a un réel. Un certain réel est donc présent, mais pas à l'intérieur des signifiés. Il se révèle dans les emprunts que le signifiant lui fait. C'est le corps, puisque

« de même que la mort est là reflétée au fond du signifié, de même le

¹²⁰⁹ Blanchot cité par Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., pp.148-149.

¹²¹⁰ La théorie de la machine en déplaçant la mort d'un instinct ouvre à la notion de Blanchot d'une mort comme interminable et non plus comme terme. On ne cesse pas de mourir. Et Lacan saisit subtilement l'importance pour la clinique de la névrose obsessionnelle que la mort ne soit plus une limitation mais un soutien. Par l'omniprésence de la mort l'obsessionnel soutient son désir, et parce qu'on en finit jamais de mourir le tonneau des Danaïdes est pour le Lacan du seizième séminaire la structure de cette névrose. Ainsi, l'obsessionnel ne cesse de mourir dans cette recherche sempiternelle du fin terme dans le dernier verre, la dernière bouchée, etc.

¹²¹¹ David-Ménard Monique, *Deleuze et la psychanalyse, L'altération*, op. cit., p.64.

signifiant emprunte toute une série d'éléments qui sont liés à un terme plus profondément engagé dans le signifié, à savoir le corps. De même qu'il y a déjà dans la nature certains réservoirs, de même il y a dans le signifié un certain nombre d'éléments, qui sont donnés dans l'expérience comme des accidents du corps, mais qui sont repris dans le signifiant, et lui donnent, si l'on peut dire, ses armes premières. Il s'agit de ces choses insaisissables et pourtant irréductibles, parmi lesquelles le terme phallique, la pure et simple érection. La pierre dressée en est un des exemples, la notion du corps humain en tant qu'érigé en est un autre. C'est ainsi qu'un certain nombre d'éléments tous liés à la stature corporelle et non pas simplement à l'expérience vécue du corps, constituent des éléments premiers, empruntés à l'expérience, mais complètement transformés par le fait qu'ils sont symbolisés. Symbolisés veut dire qu'ils sont introduits dans le lieu du signifiant comme tel, qui se caractérise par le fait qu'il s'articule selon des lois logiques.¹²¹² »

En d'autres termes, le virtuel est produit par la machine. D'où la virtualité de la machine hydraulique, qui n'est pas celle d'une énergie qui patiente silencieusement dans l'eau, mais effet du signifiant. Les éléments sont introduits dans le lieu du signifiant en ce qu'ils s'articulent dans la nature. La virtualité c'est le fait que le signifiant va s'instituer, de par cette articulation possible dans la nature de ses éléments, par une certaine aliénation permettant la machine hydraulique. Alors, devient évident l'entrelacement présent entre la chaîne signifiante et signifiée reposant sur le lien entre la mort à la surface du signifiant, qui lie le signifiant au signifié en étant le dernier mot, et le corps au plus profond du signifié, qui donne les possibilités d'articulation à la chaîne signifiante. Ici, Lacan renvoie au fameux « Le verbe prend chair » de Saint Jean, dans ce discours qui s'incarne, prend vie, jouant la problématique picturale de la transsubstantiation, dans la langue incarnée. Principe même de la langue d'être à la fois un système d'agencement d'unités (phones, phonèmes, morphèmes, lexèmes, graphèmes, etc.), soit la langue parlée, et un morceau de chair, soit la langue parlante. Sur cet entrelacs de la langue parlée et parlante, le discours, en se réduisant à un code, affirme la traductibilité spécifique du corps, qui est le principe du langage. D'ailleurs, les recherches d'ethno-linguistiques contemporaines reprennent cette

¹²¹² Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*, p.51.

articulation entre les vécus d'opposition des éléments du corps. Notamment celles de Michèle Therrien, dans *Le corps Inuit*, qui analyse la manière dont le lexique *Inuktitut*¹²¹³ se construit à partir de l'expérience du corps, dans une sorte de projection/extension de celui-ci hors de lui-même. Ainsi, l'opposition entre deux morphèmes s'appuierait toujours sur une expérience corporelle d'opposition¹²¹⁴ en tant que phonèmes, comme le montre les études phonétiques de l'appareil phonatoire¹²¹⁵. C'est ce qu'elle nomme le « corps-langage ». Potentialité d'« oppositionnalité » du corps¹²¹⁶ qui est à l'origine du glissement s'étant opéré dans la biologie moléculaire, appelé « paradigme informationnel¹²¹⁷ » par Céline Lafontaine, montrant que le corps lui-même serait du langage. C'est la réduction du vivant à un code génétique. C'est la découverte de l'A.D.N., qui provoque le passage au génie génétique de la biologie moléculaire, dans lequel la vie se réduit à des informations. Ainsi, le plus superficiel de la surface qu'est la chaîne signifiante est ce qui conditionne la chaîne des signifiés, et le plus profond de la profondeur qu'est la chaîne signifiante est ce qui conditionne la chaîne des signifiants. Cependant, la relation est chiasmatisque : entre le corporel et l'incorporel, le signifiant et le signifié. Cette possibilité d'opposition est pour Lacan l'opération par laquelle le symbolique vient instituer l'énergie. C'est parce que quelque chose est opposable dans la nature, que la machine hydraulique peut venir modifier la nature en

¹²¹³ Terme désignant la langue des *Inuit*, il se compose de *Inuk* signifiant « homme » et par extension l'ensemble de la communauté des *Inuit* (ce terme étant le pluriel de *Inuk*), et de l'affixe simulatif « -tut » renvoyant à « la manière, la façon, mais aussi le moyen de faire ou d'aller ». L'affixe « -ti » renvoie à celui dont c'est le rôle, la façon, le métier, c'est « celui qui ».

¹²¹⁴ Puisque, pour Lacan, la porte est l'exemple de la logique, nous pourrions dire que le système d'opposition de l'appareil phonatoire repose essentiellement sur cette porte, pouvant être fermée ou ouverte, qu'est la glotte.

¹²¹⁵ Pour le fonctionnement de l'appareil phonatoire par opposition, nous renvoyons à l'ouvrage de Builtes Jean-Michel, « Chapitre 5. La phonétique : les possibilités phonétiques de l'être humain », in *Manuel de linguistique descriptive : Le point de vue fonctionnaliste*, coll. « fac.linguistique », *op. cit.*, pp.109-180.

¹²¹⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*, 1994.

¹²¹⁷ Lafontaine Cécile, *L'empire cybernétique : des machines à penser à la pensée machine*, Paris, éd. du Seuil, 2004.

produisant de l'énergie. Ce n'est donc pas sans raison, que Lacan pose la mort comme la surface de la chaîne signifiante, puisqu'elle est pour lui le lieu même de l'incorporel. Non pas qu'elle soit ce qui conduit exactement au cadavre mais elle est arrêt du corps comme limite de la jouissance. Elle est cet incorporel, sans jouissance. Entrelacement complexe puisque la mort n'est pas, en soi. Elle est matérialisée par le signifiant en tant qu'instance, comme l'explique Lacan : « Le signifiant, vous commencez peut-être à l'entendre, matérialise l'instance de la mort.¹²¹⁸ » Ainsi, le bout de la chaîne des signifiés est un effet du signifiant même. C'est la particularité de la lettre, comme il l'indique.

« C'est que le signifiant est unité d'être unique, n'étant de par sa nature symbole que d'une absence. Et c'est ainsi qu'on ne peut dire de la lettre volée qu'il faille qu'à l'instar des autres objets, elle soit ou ne soit pas quelque part, mais bien qu'à leur différence, elle sera et ne sera pas là où elle est, où qu'elle aille.¹²¹⁹ »

Si bien que la mort est un reflet à la surface, en ce sens que le signifiant la matérialise à sa surface même, mais elle est l'absence même d'effet de la chaîne signifiante, faisant qu'elle est le point dernier de la chaîne des signifiés. Se jouant à l'orée du plus intime du corps, du lien entre le corps et le symbole, et « c'est, on le sait, dans l'expérience inaugurée par la psychanalyse qu'on peut saisir par quel biais de l'imaginaire vient à s'exercer, jusqu'au plus intime de l'organisme humain, cette prise du symbolique.¹²²⁰ » Deleuze va poursuivre cette conception particulière de la surface propre à l'entrelacement dans sa *Logique du sens*, par un chiasme entre corporel et incorporel, signifiant et signifié.

3. Constitution d'un monde par la surface du corps : la persistance du stérile

Pour Deleuze, la surface du corps est le lieu d'enveloppement des singularités, en ce que l'individu est « constitué comme centre d'enveloppement, comme enveloppant des singularités dans un monde et

¹²¹⁸ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.24.

¹²¹⁹ *Ibid*, pp.24-25.

¹²²⁰ *Ibid*, p.11.

sur son corps.¹²²¹ » De telle façon, qu'il n'y a pas équivalence entre le monde et l'individu, car le monde, en ce qu'il est « fait de rapports différentiels et de singularités attenantes¹²²² », « enveloppe déjà un système infini de singularités sélectionnées par convergence ». Faisant que pour chaque monde, il y a expression d'un nombre limité de singularités par les monades individuelles, qui sont toutes les singularités de ce monde. C'est le voisinage des singularités à celles qui les constituent par leur combinaison avec le corps qui les délimite, au sens d'en délimiter le nombre.

« Dans chaque monde les monades individuelles expriment toutes les singularités de ce monde – une infinité – comme dans un murmure ou un évanouissement ; mais chacune n'enveloppe ou n'exprime « clairement » qu'un certain nombre de singularités, *celles au voisinage desquelles elle se constitue et qui se combinent avec son corps.*¹²²³ »

Le monde est la continuité des singularités¹²²⁴, continuum qui est distinct des individus l'enveloppant, puisqu'elles sont pré-individuelles. Et

« dans ce monde, des individus sont constitués qui sélectionnent et enveloppent un nombre fini de singularités du système, qui les combinent avec celles que leur propre corps incarne, qui les étendent sur leurs propres lignes ordinaires, et même sont capables de les reformer sur les membranes qui mettent en contact l'intérieur et l'extérieur.¹²²⁵ »

C'est en cela que l'individu délimite leur nombre. Pour cette raison, si le monde n'existe que dans l'individu, en même temps il persiste indépendamment de lui (pour Deleuze c'est la différence entre le mode d'existence du prédicat et du verbe), il persiste à la manière des mondes persistants et du *caput mortuum*.

« Si il est vrai que le monde exprimé n'existe que dans les individus, et y existe comme prédicat, il subsiste d'une toute autre façon, comme événement ou verbe, dans les singularités qui président à la constitution des individus...¹²²⁶ »

¹²²¹ Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p.135.

¹²²² *Ibid*, p.134.

¹²²³ *Ibid*, p.135.

¹²²⁴ Ce que Deleuze pose comme étant leur « compossibilité », qui est « un continuum de singularités, la continuité ayant pour critère idéal la convergence des séries. » in *Logique du sens*, op. cit., p.135.

¹²²⁵ *Ibid*, p.133.

¹²²⁶ *Ibid*, p.135.

Subséquemment, il est ici question d'une topologie de surface, puisque les singularités ne sont que topologiquement. Elles ne sont pas cette sorte de fond indifférencié, l'abîme sans fond, que représente le chaos. Celui que Nietzsche fait parler comme le dionysiaque dans *La naissance de la tragédie*. Ici, les singularités sont ce qu'il découvrira lorsque qu'il n'y a plus d'autres mondes, comme nous le montre Deleuze dans ses conceptions postérieures du dionysiaque. Dénivellement de la dialectique surface/profond dans une logique de la surface qu'opèrera aussi Lacan, en affirmant qu'il n'y a pas de psychologie des profondeurs. Ici, ce processus, faisant que des singularités sont prises pour constituer un monde, n'est pas autre chose que le processus même de la machine produisant les étages. Pour Deleuze, dans ces mondes il y a toujours de l'inerte, ce qu'il développe déjà avec le corps sans organes d'Artaud. Pareillement, la machine de Lacan produit des étages tout en faisant en sorte qu'il y ait toujours dans la dimension symbolique, plus exactement dans le défilement des signifiants, un *caput mortuum*, une matière morte, inerte, improductive, qui malgré tout agit sur le monde présent. Ainsi, entre tous les mondes il y a toujours un sujet = x et des singularités, un matériel en tant que pur inerte, que Žižek qualifie chez Deleuze comme un stérile productif¹²²⁷ en référence à Lacan. Ici, se joue pour Deleuze la subsistance et pour Lacan la persistance, nous renvoyant immanquablement à la notion contemporaine de mondes persistants. Ils subsistent parce que des séries de singularités persistent en l'attente de l'enveloppement du corps de l'individu, celui-ci les constituant alors comme monde en tant que tel en les limitant. Ce qui est le propre du virtuel. Nous montrant à quel point, ce dernier, dans les discours qui en feraient une dématérialisation, est un haut lieu de la matérialité, puisqu'il ne peut exister que par le corps. Le fait qu'il soit la surface des corps en tant que pur inorganique, le fait confondre comme étant une immatérialité indépendante du corps. Si ses causes, en

¹²²⁷ Žižek Slavoj, *Organes sans corps : Deleuze & conséquences*, op. cit.

tant que « quasi-causes », le sont, ses singularités, dans leur limitation, ne le sont pas. On confond alors trop facilement, le fonctionnement de la surface inorganique avec son efficacité¹²²⁸.

Pour Deleuze, dans l'ordre de la langue, « une proposition ne peut y apparaître que comme prémisse ou conclusion, et comme signifiant des concepts avant de manifester un sujet, ou même de désigner un état de chose¹²²⁹ ». C'est ce qu'il désigne par la manifestation, soit le rapport des propositions avec le sujet qui parle, en ce que les désirs et les croyances énoncés par elles sont des inférences causales, formant « une unité systématique » dont l'association dérive. Le désir « est la causalité interne d'une image à l'égard de l'existence de l'objet ou de l'état de choses correspondant¹²³⁰ ». Tandis que la croyance « est l'attente de cet objet ou état de chose, en tant que son existence doit être produite par une causalité extérieure.¹²³¹ » La manifestation rend la désignation possible, comme rapport des propositions à un état de choses extérieur, le *datum*, opérant par une association des mots avec les images représentant l'état de choses. Conséquemment, le vrai « signifie qu'une désignation est effectivement remplie par l'état de choses, que les indicateurs sont effectués, ou la bonne image sélectionnée.¹²³² » Ainsi, le désir se situe en avant de la désignation. Il n'est pas une association comme l'est celle entre le mot et l'image représentante. Il est une causalité interne à l'image avec l'existence de ce qu'il représente. En revanche, la croyance est une causalité externe sur

¹²²⁸ Le terme est à prendre dans le sens que Deleuze lui donne : « S'effectuer, ou être effectué, signifie : se prolonger sur une série de points ordinaires ; être sélectionné d'après une règle de convergence ; s'incarner dans un corps ; devenir état d'un corps ; se reformer localement pour de nouvelles effectuations et de nouveaux prolongements limités. » Opération qui n'est possible que par les individus puisque « aucun de ces caractères n'appartient aux singularités comme telles, mais seulement au monde individué et aux individus mondains qui les enveloppent ; c'est pourquoi l'effectuation est toujours à la fois collective et individuelle, intérieure et extérieure, etc. » in *Logique du sens*, *op. cit.*, p.134.

¹²²⁹ *Ibid*, p.26.

¹²³⁰ *Ibid*, p.23.

¹²³¹ *Ibid*.

¹²³² *Ibid*.

l'existence. Par conséquent, il y a une double causalité entre l'image représentante et son représenté, qui est à la fois interne et externe, dont les inférences forment une unité systématique d'où dérivent les associations entre les mots et les images. Et, le *Je* n'est pas un manifestant quelconque mais ce qui agrège tous les manifestants pour constituer le domaine du personnel, rendant possible une désignation. Lacan dirait que c'est un ensemble d'identifications. C'est le « je » en tant que matrice symbolique, en tant qu'*hupokeimenon*. C'est un sujet = x. Ici, si Deleuze n'indique pas la référence au stade du miroir de Lacan, rapport que nous pourrions immédiatement faire, c'est que Lacan lui-même, comme nous l'avons vu, s'approprie cette notion du sujet = x à travers sa lecture de Frege. C'est la science des places vides. Il y a une référence commune à la logique de Frege. Ainsi, Deleuze tente, après Lacan, de penser le rôle de l'image dans ce sujet impersonnel développé dans la logique. Pour comprendre le domaine du personnel, il faut se référer à la quatorzième et quinzième série de la *Logique du sens*, qui tente de le saisir à partir du plan transcendantal du sens. Il fait l'hypothèse qu'il y a un fond pré-individuel, qu'il nomme l'abîme schizophrénique. Dès la *Logique du sens* Deleuze va déplacer la schizophrénie d'une entité nosographique à une catégorie métaphysique. Pour Deleuze, il s'agit plus d'un plan que d'une catégorie.

4. Mécanique de la vacuité : vide et plein de la désignation

La désignation n'est donc possible que par la vacuité des indicateurs, permettant de remplir les images représentantes. C'est parce qu'ils sont eux-mêmes vides qu'ils peuvent permettre un remplissage. « La désignation est ce qui, étant rempli, fait que la proposition est vraie ; et non rempli, fausse.¹²³³ » Le remplissage ne peut s'effectuer que par un déplacement du vide. Le vide de l'indicateur permet à la future désignation d'en être une par son remplissage, désir et croyance étant une réversibilité de l'existence de l'état de chose, selon que la nécessité de son existence,

¹²³³ *Ibid*, p.28.

soit une causalité interne ou externe. Existence relative à ce *Je* qui parle, qui est « premier et suffisant dans l'ordre de la parole que pour autant qu'il enveloppe des significations qui doivent être développées pour elles-mêmes dans l'ordre de la langue¹²³⁴ », les significations étant les concepts universaux et leurs liaisons syntaxiques. Ainsi, le signifiant est la relation directe qui procède de la proposition même avec une autre¹²³⁵. En d'autres termes, il n'y a de *Je* que par la permanence « de certains signifiés¹²³⁶ ». En ce sens la signification est de l'ordre de la logique des signifiants. Étant la condition de vérité, elle est élevée au-dessus du vrai et du faux, en ce qu'elle peut avoir une signification même si elle est fausse. C'est seulement pour la proposition une possibilité d'être vraie, or « la possibilité pour une proposition d'être vraie n'est rien d'autre que la *forme de possibilité* de la proposition même¹²³⁷ ». Le conditionné, qu'est la signification, est toujours une sorte de remontée à la condition, faisant qu'il possède en lui-même une certaine indépendance par rapport à elle. La condition n'est qu'une simple possibilité du conditionné. Cela simplement parce que la condition, pour ne pas être une possibilité de son conditionné, doit avoir « *quelque chose d'inconditionné*¹²³⁸ ». C'est en cela que la condition de possibilité n'est pas une possibilité conceptuelle, à savoir le résultat des conditions du conceptuel. Ce n'est pas un concept possible, ce n'est pas la signification mais le sens. C'est la « matière ou « couche » idéale¹²³⁹ », soit, « c'est *l'exprimé de la proposition*, cet incorporel à la surface des choses, entité complexe irréductible, événement pur qui insiste

¹²³⁴ *Ibid*, p.29.

¹²³⁵ Ici, nous passons de la binarité vrai/faux aux conditions de vérité. Il n'y a plus opposition du vrai et du faux mais de la vérité et de l'absurde. Cela se voyant dès l'étymologie du mot enfant, puisque l'*infans* est celui qui ne possède pas le langage en tant que *logos*, c'est-à-dire qu'il n'a pas la signification. Sa parole n'est pas prise dans les filets du rapport entre la vérité et l'absurde.

¹²³⁶ *Ibid*, p.29.

¹²³⁷ *Ibid*.

¹²³⁸ *Ibid*, p.30.

¹²³⁹ *Ibid*.

ou subsiste dans la proposition¹²⁴⁰ ». Par conséquent, le sens se déplie. C'est l'incorporel de la surface signifiante, le plan répondant aux quasi-causes selon Deleuze. La subsistance de Deleuze est donc très proche de la persistance de Lacan. Comme nous l'avons vu, la persistance est l'effet même de la chaîne signifiante de produire un *Caput mortuum*, un improductif, condition de production de la chaîne signifiante, improductif qui est incorporel, c'est le *a*. Incorporalité du *a*, qui est pourtant une chair, permet qu'il y ait justement corps. Deleuze en rapprochant ce vide, à l'oeuvre dans la double série signifiant-signifié, de celui du *a*, nous permet de comprendre le rapport pouvant exister entre ce que Lacan posait comme non-existant, à partir de l'année cinquante-six, et le *a*. Si bien que le *a* va prendre les propriétés de ce vide. Le tout étant de savoir ce qu'est ce vide pour Lacan. Une figure de l'improductif était en germe chez Lacan que Deleuze, lui, développera. Pour cette raison, chez Deleuze la figure de l'improductif va progressivement s'unifier sous le concept de CsO, alors que chez Lacan il y a trois figures de l'improductif : le *Caput mortuum* comme matière improductive du signifiant, le phallus comme signifiant sans signifié et le *a* comme matière inerte de la chair permettant l'inscription dans le commerce des hommes en tant que cause du désir. Le problème est, pour les différents auteurs s'intéressant aux rapports entre Deleuze et Lacan, de déterminer si Deleuze prend référence sur une de ces figures, et à ce moment là déterminer laquelle, ou sur l'ensemble comme conceptualisation de l'improductif dans la pensée lacanienne. Ici, c'est surtout la lecture de Lacan par l'auteur qui détermine ce rapport. Monique David-Ménard propose un rapprochement entre phallus et CsO, tandis que Žižek propose une figure de l'improductif rassemblant objet *a* et phallus. Cette dernière lecture montre que se joue ici pour Lacan la prise imaginaire du symbolique sur le corps, soit la livre de chair, cette part inerte permettant d'être dans la société des hommes en étant reconnu comme tel.

¹²⁴⁰ *Ibid.*

Pour Žižek, la proximité des « quasi-causes » avec l'objet *a* et le signifiant phallus montre qu'elles se rapprochent de l'objet *a*, lorsqu'il en donne la définition suivante :

« Dans la mesure où l'événement incorporel est un pur affect (un résultat neutre, impassible, stérile) et dans la mesure où quelque chose de nouveau (un nouvel événement, un événement du/en tant que nouveau) ne peut apparaître que si la chaîne de ses causes corporelles n'est pas complète, nous devrions postuler, au-dessus et au-delà du réseau de causes corporelles, une capacité d'affecter transcendante et pure.¹²⁴¹ »

Ce qui les rapproche en tant qu'« entité pure, immatérielle, spectrale, qui sert de cause-objet du désir » de l'objet *a*. Ici, il prend l'objet *a* dans sa dimension immatérielle. Nous sommes donc confrontés à trois problèmes. Premièrement, comment se peut-il que le *a*, qui est une livre de chair, soit de l'ordre du vide ? Comment Lacan articule-t-il le vide et la chair ? Ces questions renvoient à un deuxième problème, qui sursume le premier. Comment Lacan articule-t-il l'objet *a* et le phallus ? Pour quelles raisons ne se suffit-il pas de la notion de phallus ? Les éléments de réponse à ce deuxième problème permettront de comprendre les différentes interprétations des commentateurs de Deleuze sur les quasi-causes.

5. Genèse des figures de l'improductif chez Lacan : Phallus, φ et objet *a*

Cette figure de l'improductif chez Lacan, présente dans les textes deleuziens, nous exhorte à comprendre la manière dont Lacan en vient à conceptualiser la notion d'objet *a*, et si cette genèse est en rapport avec la notion de phallus. Dès le troisième séminaire¹²⁴², Lacan affirme la place centrale du phallus chez Freud. Il dit alors qu'il est un signifiant sans équivalent¹²⁴³, et analyse le phallus imaginaire de la mère. Le phallus est d'ores et déjà posé dans une fonction médiatrice. Le père vient à être le porteur du phallus, afin de stopper la circulation de ce dernier. Lacan va à cette époque reprendre l'analyse qu'en fait E. Jones, en questionnant la

¹²⁴¹ Žižek Slavoj, *Organes sans corps : Deleuze & conséquences*, op. cit., p.43.

¹²⁴² Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre III*, op. cit., pp.233-241.

¹²⁴³ *Ibid*, pp.195-205.

notion d'aphanisis. Pour lui, Jones se trompe car le phallus n'est pas la référence au pénis mais au père. D'après lui, comme il le dira dans le séminaire suivant, cela entraîne Jones à ne pas distinguer la privation de la castration¹²⁴⁴. En tout cas dans le troisième séminaire, le phallus va venir signifier le père. C'est l'élément signifiant qui est attribué au père dans la triangulation¹²⁴⁵. En fait, lors du troisième séminaire le phallus va acquérir une dimension symbolique, comme l'explique Lacan, au début de ce séminaire, la question de la psychose va ouvrir à l'importance du phallus. Pour lui permettre, dans le quatrième séminaire, de conceptualiser la notion d'objet en psychanalyse. À cette époque, c'est le père symbolique qui est nul part, qui est une pure nécessité symbolique¹²⁴⁶ dans la relation avec la mère, puisqu'il sera ce qu'elle désire. Tout l'enjeu est pour l'enfant de ne pas rester dans l'identification à ce dernier, de ne pas rester à la place du phallus imaginaire de la mère. D'ailleurs, pour le Lacan du quatrième séminaire, l'angoisse apparaît dans les moments où cette identification vacille. Ce qui débouche sur une définition temporelle de l'angoisse : « l'angoisse est corrélative du moment où le sujet est suspendu entre un temps où il ne sait plus où il est, vers un temps où il va être quelque chose où il ne pourra plus jamais se retrouver.¹²⁴⁷ » Le père introduirait alors un élément symbolique au-delà de la mère, permettant de colmater l'angoisse. Il permet de maintenir un écart entre les trois termes : mère-enfant-phallus. Le phallus n'est donc plus seulement imaginaire, il est aussi symbolique c'est celui qui circule. C'est donc le signifiant primordial du désir dans la triangulation oedipienne. C'est la capture imaginaire où se noue la dimension symbolique¹²⁴⁸. Lacan va repenser le phallus, ce qui lui permettra de reprendre sa conception de l'objet. Cette refonte de la notion de phallus a lieu lors du neuvième séminaire sur l'Identification. Elle offrira

¹²⁴⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*, pp.215-230.

¹²⁴⁵ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre III, op. cit.*, pp.349-363.

¹²⁴⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*, p.219.

¹²⁴⁷ *Ibid*, p.226.

¹²⁴⁸ Dor Joël, *Introduction à la lecture de Lacan, op. cit.*, p.96.

à Lacan de nouvelles possibilités de conception de l'angoisse, notamment dans le dixième séminaire.

Dans le quatrième séminaire, c'était le pénis réel du petit Hans qui provoquait l'angoisse car il devait alors être ce qu'il était, et non plus ce que sa mère voulait qu'il soit. Comme le disait alors Lacan, le jeu se terminait¹²⁴⁹. Il prenait conscience de la différence entre ce qu'il pouvait donner et ce pourquoi il était aimé. L'angoisse était alors sans objet. Cette conception commencera à changer lors du neuvième séminaire, lorsque Lacan analysera deux fonctions essentielles du phallus, celle d'identification qui se joue avec le φ et celle d'objet du désir avec le petit a . Le φ est réellement conceptualisé lors du cinquième séminaire, où Lacan va analyser, plus finement que dans le quatrième, l'importance de l'identification de l'enfant au phallus imaginaire en tant qu'identification imaginaire. Lors du cinquième séminaire, le phallus devient un objet métonymique, à la manière du furet, comme le dit Lacan, il va circuler dans la chaîne des signifiés. Il est « dans le signifié ce qui résulte de l'existence du signifiant¹²⁵⁰ ». Ici, commence à se faire le rapprochement entre la mort comme fin mot de l'histoire et le phallus. Il est alors question pour Lacan de la conception de la signification en psychanalyse : « le phallus entre en jeu dans le système signifiant à partir du moment où le sujet a à symboliser, par opposition au signifiant, le signifié comme tel, je veux dire la signification.¹²⁵¹ » Dans le cinquième séminaire, Lacan explique que le phallus introduit dans A quelque chose de nouveau, permettant de réaliser le s de \mathcal{A} . Comme il le dit « nous posons que Φ , le phallus, est ce signifiant par lequel est introduit dans A en tant que lieu de la parole, le rapport à a , le petit autre, et ce, en tant que le signifiant y est pour quelque chose.¹²⁵² » La question est alors, quel est le rapport entre φ et

¹²⁴⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, op. cit.*, p.226.

¹²⁵⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1998, p.199.

¹²⁵¹ *Ibid*, p.240.

¹²⁵² *Ibid*, p.317.

Φ ? Lacan ajoute :

« De même que nous avons défini le signifiant paternel comme le signifiant qui, dans le lieu de l'Autre, pose et autorise le jeu des signifiants, il y a un autre signifiant privilégié qui a pour effet d'instituer dans l'Autre ceci, qui le change de nature - et c'est pourquoi, à la troisième ligne, le symbole de l'Autre est ici barré -, à savoir qu'il n'est pas purement et simplement le lieu de la parole, mais qu'il est, comme le sujet, impliqué dans la dialectique située sur le plan phénoménal de la réflexion à l'endroit du petit autre. Ce que ceci y ajoute, c'est que ce rapport existe pour autant que le signifiant l'inscrit.¹²⁵³ »

Si le nom-du-père autorise le jeu des signifiants, en revanche la relation avec le petit autre est possible seulement par le phallus Φ. C'est par lui qu'apparaît que le grand autre est barré. « Le phallus se trouve toujours recouvert par la barre mise sur son accession au domaine signifiant, c'est-à-dire sur sa place dans l'Autre. Et c'est ce par quoi la castration s'introduit dans le développement.¹²⁵⁴ » En d'autres termes, le problème de l'amour est qu'il s'agit de donner son phallus alors que le sujet ne l'a pas. Dans le cinquième séminaire, en reprenant la phobie, Lacan affirme le lien entre la mort et l'apparition du signifiant, en faisant le lien avec le séminaire précédent¹²⁵⁵. D'ailleurs, dans son article de 1958 Lacan précise qu'il permet la *Spaltung* s'instaurant dans la métaphore du Nom-du-père. Le phallus

« devient alors la barre qui par la main de ce démon frappe le signifié le marquant comme la progéniture bâtarde de sa concaténation signifiante. C'est ainsi que se produit une condition de complémentarité dans l'instauration du sujet pour le signifiant : laquelle explique sa *Spaltung* et le mouvement d'intervention où elle s'achève.¹²⁵⁶ »

Il devient « le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié, en tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant¹²⁵⁷ ». Au niveau du phallus, il y a articulation entre la cause du désir, qui est pour l'heure avènement du désir, et la chaîne signifiante. « Le phallus est le signifiant privilégié de cette marque où la part du logos se

¹²⁵³ *Ibid.*

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p.348.

¹²⁵⁵ *Ibid.*, pp.303-317.

¹²⁵⁶ Lacan Jacques, "La signification du phallus", in *Ecrits, t.II, op. cit.*, pp.170-171.

¹²⁵⁷ *Ibid.*, p.168.

conjoint à l'avènement du désir.¹²⁵⁸ » Paradoxalement, dans le séminaire de la même année, le sixième, Lacan fait du phallus une des espèces du petit a ¹²⁵⁹. Tout au long de ce séminaire, il articulera le a au phallus en tant que ϕ . Le $-\phi$ est alors la manière dont le a apparaît dans la formule du fantasme¹²⁶⁰. Le a , qui, comme nous l'avions vu, est conceptualisé par Lacan dans ce séminaire, est immédiatement associé à la livre de chair¹²⁶¹, qu'il ne développera que dans le dixième séminaire. C'est avec le neuvième séminaire que s'articulera cet avènement du désir, comme un objet cause du désir – ce qui sera amplement développé lors du dixième séminaire, – avec le phallus.

Va alors se poser le paradoxe que Lacan va tenter de résoudre en différenciant le petit a et le ϕ : le phallus n'apparaît que voilé. Il ne se révèle que dans sa fonction de signifiant. Alors, comment peut-il y avoir identification imaginaire au phallus, donc specularité de ce dernier, puisqu'il est voilé ?

Dans le Séminaire *L'identification*, lors de la séance du 10 janvier 1962, il dit que ϕ est la fonction imaginaire du phallus.

« Qu'est-ce que l'a ? Mettons à sa place la petite balle de ping-pong, c'est-à-dire rien, n'importe quoi, n'importe quel support du jeu d'alternance du sujet dans le fort-da. Là vous voyez qu'il ne s'agit strictement de rien d'autre que du passage du phallus de $a+$ à $a-$ et que par là nous voyons dans le rapport d'identification, puisque nous savons que dans ce que le sujet assimile, c'est lui dans sa frustration, nous savons que le rapport de l' \$ à ce $1/A - lui, 1$, en tant qu'assumant la signification de l'Autre comme tel –, a le plus grand rapport avec la réalisation de l'alternance $a \times -a$, ce produit de a par $-a$ [...]. Ce dont il s'agit, ce n'est pas simplement de la présence, ni de l'absence du petit a , mais de la conjonction des deux, de la coupure. C'est de la disjonction du a et du $-a$ qu'il s'agit, et c'est là que le sujet vient à se loger comme tel, que l'identification a à se faire avec ce quelque chose qui est l'objet du désir.¹²⁶² »

À l'époque, le phallus peut avoir une valeur $a+$ ou $a-$. Il ajoute que,

¹²⁵⁸ *Ibid*, p.170.

¹²⁵⁹ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, op. cit.*, p.452.

¹²⁶⁰ *Ibid*, p.413.

¹²⁶¹ *Ibid*, p.387.

¹²⁶² Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IX, L'identification*, inédit, séance du 24 janvier 1961.

pareillement au sein, qui n'était pas vraiment un sein, le phallus n'est pas vraiment un phallus, comme le A est utilisable en tant que signifiant parce qu'il n'est pas A¹²⁶³. Le phallus vient sur la même place, à la même fonction symbolique, que celle où venait le sein, il « vient en facteur révélateur du sens de la fonction signifiante à un certain stade ». Au niveau de l'identification, il n'y a plus le Un au sens où Kant l'avait défini, comme quelque chose qui encercle, mais plutôt un trait unaire : « Le renversement de la position autour de l'Un fait que, de l'*Einheit* kantienne, nous considérons que nous passons à l'*Einzigkeit*, à l'unicité exprimée comme telle.¹²⁶⁴ » Ce qui permet à Lacan d'affirmer que le *a* est l'objet qui manque à sa place, et non pas le phallus. Quel est alors le lien entre l'objet qui manque à sa place et le signifiant sans signifié ? Comment peut-on manquer à sa place si on n'est pas un signifiant sans signifié ? Serait-ce le fait qu'un signifiant n'ait pas de signifié qui permettrait que l'objet manque à sa place ? C'est ce que l'analogie de la bibliothèque, dans son texte sur *La lettre volée*, nous laisse entendre, et plus particulièrement lorsque Lacan dit « C'est qu'on ne peut dire à la *lettre* que ceci manque à sa place, que de ce qui peut en changer, c'est-à-dire du symbolique¹²⁶⁵ ». Lacan va penser cet objet sans signifié à partir de la notion de concept vide de Kant :

« C'est parce qu'il y a un sujet qui se marque lui-même ou non du trait unaire, qui est *i* ou *-1*, qu'il peut y avoir un *-a*, que le sujet peut s'identifier à la petite balle du petit-fils de Freud, et spécialement dans la connotation de son manque, il n'y a pas, *ens privativum*. Bien sûr il y a un vide, et c'est de là que va partir le sujet, *leerer Gegenstand ohne Begriff*. Des quatre définitions du rien que donne Kant et que nous reprendrons la prochaine fois, c'est la seule qui se tient avec rigueur, il y a là un rien. Observez que dans le tableau que je vous ai donné des trois termes castration-frustration-privation, la contre-partie, l'agent possible, le sujet à proprement parler imaginaire d'où peut découler la privation, l'énonciation de la privation, c'est le sujet de la toute-puissance imaginaire, c'est-à-dire de l'image inversée de l'impuissance. *Ens rationis, leerer Begriff ohne Gegenstand*, concept vide sans objet, pur concept de la possibilité, voici le cadre où se situe et apparaît l'*ens privativum*.¹²⁶⁶ »

¹²⁶³ *Ibid*, séance du 21 février 1962.

¹²⁶⁴ *Ibid*.

¹²⁶⁵ Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.25.

¹²⁶⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre IX, L'Identification*, inédit, séance du 28 février

L'analyse du rien de Kant, dont parle Lacan, se situe dans *La critique de la raison pure*, à un moment où il s'agit pour lui de définir les critères permettant de discerner un objet, c'est-à-dire s'il est quelque chose (*Etwas*) ou rien (*Nichts*). Il donne quatre catégories de rien. La première, le rien comme *ens rationis*, c'est le concept d'aucun, c'est-à-dire "l'objet d'un concept auquel absolument aucune intuition susceptible d'être impliquée ne correspond¹²⁶⁷". C'est un concept sans objet, aucun objet n'est intuitionnable, on n'a pas d'exemple venant de l'expérience, même si ce sont des concepts qui sont réels, mais pour autant sans qu'il soit pensé comme contradictoire. La deuxième, le rien comme *nihil privativum*, renvoie à l'absence de quelque chose. C'est le "concept du manque d'un objet¹²⁶⁸", le manque d'un objet réel, soit une sensation positive d'un phénomène privatif. C'est la métaphore de Lacan de la bibliothèque dont un ouvrage manque. Il nécessite l'idée qu'il puisse, qu'il devrait y avoir quelque chose. La troisième, le rien comme *ens imaginarium*, renvoie à la forme de l'intuition qui est la condition formelle d'un objet, par elle l'intuition est possible mais en même temps ces formes ne sont pas intuitionnables. Par exemple, on ne peut pas faire expérience de l'espace, pourtant, grâce à lui, nous pouvons nous représenter les phénomènes. C'est une intuition pure sans objet. Ces deux dernières catégories sont "des données vides pour des concepts¹²⁶⁹". La quatrième, le rien comme *nihil negativum*, l'impossibilité de penser l'objet dans les conditions de son expérience, car elle mène à un concept qui se contredit. C'est le non-être. Kant affirme, par là, que penser le rien n'est pas équivalent à ne rien penser. Et Lacan s'appuie sur Kant pour affirmer que tout manque, *nihil privativum*, c'est-à-dire absence de l'objet, là où il aurait pu ou dû être, renvoie à la possibilité de l'esprit d'être indépendamment de l'objet, à l'*ens rationis*, le

1962.

¹²⁶⁷ Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. (allemand) Alain Renault, *op. cit.*, p.327.

¹²⁶⁸ *Ibid*, p.328.

¹²⁶⁹ *Ibid*.

concept sans objet. Lacan en fait une forme de toute puissance ou, plus exactement, cette possibilité même du concept sans objet serait la toute puissance. D'ailleurs, pour Kant l'*ens rationis* est l'être de raison, qui est une "fiction", à savoir une possibilité. Ces catégories du rien Lacan les interprète comme des rapports entre le signifiant et le signifié, démontrant qu'il existe une béance entre le signifiant et le signifié, qui offre la possibilité d'un sujet. Cette béance est aussi celle entre le signe et le signifiant, autrement dit le fait que le sujet soit un signifiant pour un autre signifiant, renvoie de manière infini d'un signifiant à l'autre du sens, « c'est parce que le signifiant signifie auprès de l'autre signifiant cette chose privilégiée qu'est le sujet en tant que rien¹²⁷⁰ ». Ici, Lacan reprend la pensée de Kant sur le rien, et principalement l'apport de la quatrième catégorie, *nihil negativum*, affirmant que penser le rien ce n'est pas rien penser. Le sujet n'est pas un rien en tant qu'être sujet serait n'être rien. C'est un possible qui n'est pas réel, comme l'analyse Lacan à partir des coordonnées kantienne. C'est un rien car l'Autre ne répond rien, « si ce n'est que rien n'est sûr¹²⁷¹ ». Quelque chose est insu, et « l'impuissance de l'Autre à répondre tient à une impasse, et cette impasse, nous la connaissons, s'appelle la limitation de son savoir¹²⁷² ». Le criticisme Kantien analyse cette limitation du savoir qui est propre au savoir. Les catégories du rien permettent à Lacan de montrer qu'il y a dans l'institution du savoir même une limitation, un manque, ce qui lui permettra de penser la notion de phallus, d'un concept sans objet, d'un signifiant sans signifié. « Vous touchez là l'apparition à l'état nu du sujet qui n'est rien que cela, que la possibilité d'un signifiant de plus, d'un 1 en plus, grâce à quoi il constate lui-même qu'il y en a 1 qui manque.¹²⁷³ » En termes kantien, il y un *ens rationis*, un concept vide sans objet, et un *nihil negativum*, un objet vide

¹²⁷⁰ Lacan Jacques, *Le Séminaire, L'identification* (1961-1962), inédit, séance du 21 mars 1962.

¹²⁷¹ *Ibid.*

¹²⁷² *Ibid.*

¹²⁷³ *Ibid.*, séance du 28 mars 1962.

sans concept. Ce que Lacan traduit par un signifiant sans signifié. Le sujet apparaît de cette possibilité. Cette référence à Kant lui permettra, en reprenant la différence entre la disjonction inclusive et exclusive, d'affirmer qu'il y a plusieurs sortes de rien, Kant dirait de « catégories ». Au niveau du tore, les cercles vides ne sont donc pas les mêmes, il y a la demande et le désir, $D+d$. Lacan peut ainsi dire que le petit a est l'objet du désir et \varnothing le rapport du sujet au désir, en les pensant à travers le trait unaire, puisque le sujet n'advient que par le trait unaire. Il reprend alors Kant et ses définitions des catégories du rien, ainsi que la notion d'instinct de mort. Il semble alors s'éloigner de la mort comme instinct d'agression, comme le critique Deleuze chez Freud, :

« chaque fois que nous avons affaire avec ce rapport du sujet au rien, nous autres analystes, nous glissons régulièrement entre deux pentes. La pente commune qui tend vers un rien de destruction, c'est la fâcheuse interprétation de l'agressivité considérée comme purement réductible au pouvoir biologique d'agression, qui n'est d'aucune façon suffisante, sinon par dégradation, à supporter la tendance au rien telle qu'elle surgit à un certain stade nécessaire de la pensée freudienne, et juste avant qu'il ait introduit l'identification, dans l'instinct de mort. L'autre, c'est une néantisation qui s'assimilerait à la négativité hégélienne. Le rien, que j'essaie de faire tenir à ce moment initial pour vous dans l'institution du sujet est autre chose. Le sujet introduit le rien comme tel, et ce rien est à distinguer d'aucun être de raison qui est celui de la négativité classique (*c'est l'ens rationis de Kant*), d'aucun être imaginaire qui est celui de l'être impossible quant à son existence (*c'est le nihil negativum de Kant*), le fameux Centaure qui arrête les logiciens, tous les logiciens, voire les métaphysiciens, à l'entrée de leur chemin vers la science, qui n'est pas non plus l'*ens privativum*, qui est à proprement parler ce que Kant, admirablement, dans la définition de ses quatre riens, dont il tire si peu parti, appelle le *nihil negativum*, à savoir, pour employer ses propres termes, *leerer Gegenstand ohne Begriff*, un objet vide, mais ajoutons, sans concept, sans saisie possible avec la main. [...] Quand je vous dis que c'est à partir de la problématique de l'au-delà de la demande que l'objet se constitue comme objet du désir, je veux dire que c'est parce que l'Autre ne répond pas, sinon que rien peut-être, que le pire n'est pas toujours sûr, que le sujet va trouver dans un objet les vertus mêmes de sa demande initiale.¹²⁷⁴ »

Le sujet introduit le concept impossible car il se contredit lui-même. C'est qu'il est le signe sans objet, “le signe impossible à effacer”, et le phallus vient « comme mesure » au niveau du « vide inclus au coeur de la demande, c'est-à-dire de l'au-delà du principe du plaisir, de ce qui fait de la demande sa répétition éternelle, c'est-à-dire de ce qui constitue la pulsion¹²⁷⁵ ». Il vient là où l'Autre ne répond pas. Le phallus est l'instrument du désir de l'Autre que nous ne pouvons pas connaître. C'est le médium

¹²⁷⁴ *Ibid.*

¹²⁷⁵ *Ibid.*

entre la demande et le désir¹²⁷⁶. Le sujet s'identifie à ce phallus.

À la pensée kantienne, Lacan va conjoindre sa théorie de la machine, en faisant du *caput mortuum* l'objet qui se constitue en tant qu'objet du désir, cela par l'opération phallique, c'est-à-dire par le fait du signifiant de ne pas avoir de signifié :

« cet objet structure ce qui pour nous est fondamental du rapport du sujet au monde en ceci, que nous oublions toujours, c'est que cet objet ne reste pas objet du besoin; c'est du fait d'être pris dans le mouvement répétitif de la demande, dans l'automatisme de répétition, qu'il devient objet du désir.¹²⁷⁷»

Le *caput mortuum*, c'est l'objet permettant l'automatisme de répétition, la *Wiederholungszwang*. C'est ce qui ne peut pas entrer dans la chaîne signifiante, et en conditionne la possibilité en tant qu'impossible. Par conséquent, l'objet devient objet du désir par le *caput mortuum*. Il devient signifiant sans signifié, phallus. Alors, Lacan va confronter la grandeur négative (que le rien puisse avoir une effectivité) et les catégories du rien de Kant (le rien comme concept vide), pour penser la possibilité du concept vide d'avoir une effectivité, dans la fonction du phallus d'être encore plus là quand il ne l'est pas, et permettre ainsi qu'il y ait des objets, à la manière dont le *caput mortuum* conditionne la chaîne en étant impossible :

« Enfin, commençons par rappeler ceci tout de même, parce qu'il ne faut pas aller trop vite, il n'est jamais tant là, ce phallus, c'est de là qu'il faut partir, que quand il est absent. Ce qui est déjà un bon signe pour présumer que c'est lui qui est le pivot, le point tournant de la constitution de tout objet comme objet de désir.¹²⁷⁸»

Il donne à cela une coordonnée freudienne, puisque le phallus chez Freud est demandé là où il n'a pas à être, chez la mère, et pour cette raison il y a une distance entre le désir et la demande. Si, en soi, la fonction du signifiant exclut que le signifiant puisse se signifier¹²⁷⁹, par contre le phallus peut se signifier lui-même car c'est seulement un signifiant. « S'il

¹²⁷⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, L'identification* (1961-1962), inédit, séance du 4 avril 1962.

¹²⁷⁷ Lacan Jacques, *Le Séminaire, L'identification* (1961-1962), inédit, séance du 9 mai 1962.

¹²⁷⁸ *Ibid.*

¹²⁷⁹ *Ibid.*

est dans l'ordre du signifiant, car c'est un signifiant et rien d'autre, il peut être posé sans différer de lui-même.¹²⁸⁰ » Simplement, parce qu'en sa présence il est impossible de signifier autre chose. Le phallus c'est l'ensemble des effets des signifiés :

« Disons qu'il est le seul nom qui abolisse toutes les autres nominations et que c'est pour cela qu'il est indicible. Il n'est pas indicible puisque nous l'appelons le phallus, mais on ne peut pas à la fois dire le phallus et continuer de nommer d'autres choses.¹²⁸¹ »

Le fantasme, c'est l'objet qui viendrait combler le trou de l'autre. Il reprend, ici, l'apport de la philosophie kantienne que le rien puisse être penser sans devoir ne rien penser, paradoxe du non-être, que soulevait Platon dans le *Cratyle*, de pouvoir être nommé. Le phallus s'il peut-être dit, il ne dit rien pour autant. Pour Deleuze, nous pourrions dire qu'il serait l'opposé de la régression à l'infini, il n'y a plus à signifier. Il coupe la régression mais en même temps en révèle tout le fonctionnement, à savoir qu'un signifiant est un signifié pour un autre signifiant.

Alors que dans le sixième le phallus semblait être une des figures de l'objet *a*, dans ce neuvième séminaire, Lacan montre qu'il a différente fonction dont celle de l'objet *a* et de φ , le φ venant supporter la fonction du désir. La fonction signifiante ne réside pas dans l'identité de la désignation mais dans la coupure¹²⁸². C'est l'essence du signifiant d'être discontinu. Ici Lacan propose une théorie de la différence et de la répétition, qui semble être une ouverture pour Deleuze, puisque « ce qui se répète comme signifiant n'est différent que de pouvoir être inscrit¹²⁸³ ». L'inscription même engendre une différence. C'est pour cela que le phallus n'est pas le phallus. La répétition et la différence ne peuvent être compris que par une logique de la surface, une topologie, que Lacan tente avec le cross-cap. Ce qui se joue pour Lacan, c'est la notion de mémoire, qui pour lui ne serait

¹²⁸⁰ *Ibid.*

¹²⁸¹ *Ibid.*

¹²⁸² *Ibid.*, séance du 16 mai 1962.

¹²⁸³ *Ibid.*

pas de l'ordre de l'organique. Il renvoie à la machine en tant qu'« effets de mémoire », comme le dit Jacques-Alain Miller. Après s'être opposé à la mémoire comme phénomène physico-chimique, il reprend le noeud de Möbius, si bien que nous pouvons comprendre que pour Lacan, la mémoire est une machine de Turing fonctionnant avec un ruban mais, ce ruban est un noeud de Möbius. C'est ce que dira d'ailleurs Vappereau. Il résout ainsi le problème de la finitude de la bande de papier de Turing, en proposant un noeud. Ce qui l'amène à penser un modèle de la mémoire prenant en compte la fonction de la coupure. « Notre mémoire est autre chose, elle intervient en fonction du trait unaire marquant la fois unique et a pour support l'inscription. Entre le stimulus et la réponse, l'inscription, le *printing*, doit être rappelée en termes d'imprimerie gutenbergienne.¹²⁸⁴ » Le vide de l'objet *a* n'est pas celui de la demande, c'est celui où va advenir le désir, « le vide qui soutient la demande n'est pas le rien de l'objet qu'elle cerne comme objet du désir¹²⁸⁵ ». Ainsi, le point qu'il découvre dans le cross cap a une fonction renvoyant à celle du phallus¹²⁸⁶. En effet, le Cross cap donne deux surfaces dont une n'est pas spécularisable, on ne peut pas imaginer, comme sur la bande de Moebius, qu'un être plat s'y promènerait, d'où le fait que le phallus soit double¹²⁸⁷.

Nous comprenons donc que, lors du séminaire sur *L'identification*, le paradoxe du phallus est d'avoir deux faces. Une qui est non spécularisable, c'est le *a* qui devient objet *a*, objet cause du désir, et une autre face, c'est le φ qui est spécularisable. Se comprend alors d'autant mieux l'expression de Lacan que l'objet *a*, c'est le *a* qui se voile du narcissisme du sujet. L'objet *a*, c'est le *a* en tant que pris dans le rapport à l'Autre faisant que le sujet tend vers le φ . Il tend vers ce qui du phallus est spécularisable :

« La fonction de cet objet est liée au rapport par où le sujet se constitue dans la relation au lieu de l'Autre, grand A, qui est le lieu où s'ordonne la réalité

¹²⁸⁴ *Ibid*, séance du 23 mai 1962.

¹²⁸⁵ *Ibid*, séance du 30 mai 1962.

¹²⁸⁶ *Ibid*, séance du 6 juin 1962.

¹²⁸⁷ *Ibid*, séance du 13 juin 1962.

du signifiant. C'est au point où toute signifiante fait défaut, s'abolit, au point nodal dit le désir de l'Autre, au point dit phallique, pour autant qu'il signifie l'abolition comme telle de toute signifiante, que l'objet petit *a*, objet de la castration, vient prendre sa place. »

Lorsque Lacan dans le quatrième séminaire, sur *La relation d'objet*, dit que le fin mot de la chaîne des signifiés c'est la mort, nous comprenons alors que c'est le signifiant sans signifié. C'est ce dont nul ne peut faire l'expérience, l'*ens rationis* de Kant. Cette mort qui est virtuelle comme dit Lacan c'est le point-du-manque-de-signifié, c'est le phallus. On comprend alors pourquoi Žižek se demande si le phallus n'est pas la quasi-cause de Deleuze. En effet, si l'instance paradoxale en étant ce qui n'est jamais à sa place permet le jeu entre la double série, signifiant-signifié, nous pourrions dire que le phallus est l'instance paradoxale. On comprend mieux les raisons pour lesquelles Deleuze construit une figure de l'objet *a* chez Lacan, qui est à la fois le phallus et l'objet *a*. C'est que simplement l'objet *a* renvoie au *a* qui révèle le paradoxe du phallus.

Dans le dixième séminaire, Lacan affirme toujours la dimension opératoire du phallus, comme il le dit c'est « une réserve opératoire¹²⁸⁸ ». C'est donc toujours le signifiant destiné à désigner l'ensemble des effets des signifiés. Dans le *Séminaire X*, il dit en reprenant le schéma du bouquet inversé :

« L'investissement de l'image spéculaire est un temps fondamental de la relation imaginaire. Il est fondamental en ceci qu'il a une limite. Tout l'investissement libidinal ne passe pas par l'image spéculaire. Il y a un reste. Ce reste, j'espère avoir réussi à vous faire concevoir pourquoi il est pivot dans toute cette dialectique. C'est là que je reprendrai la prochaine fois, pour vous montrer, plus que je n'ai pu encore le faire jusqu'ici, en quoi cette fonction est privilégiée sous le mode du phallus.

Cela veut dire que, dans tout ce qui est repérage imaginaire, le phallus viendra dès lors sous la forme d'un manque.¹²⁸⁹ »

Nous pouvons alors comprendre que le phallus se laissera repérer imaginairement par le manque de son image, donc par le $-\varphi$. Le $-\varphi$ est alors

¹²⁸⁸ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre X, op. cit.*, p.51.

¹²⁸⁹ *Ibid*, p.50.

le spécularisable du phallus. Il apparaît sous la forme de son manque : « Dans toute la mesure où se réalise ici, en $i(a)$, ce que j'ai appelé l'image réelle, image du corps fonctionnant dans le matériel du sujet comme proprement imaginaire, c'est-à-dire libidinalisée, le phallus apparaît en moins, comme un blanc.¹²⁹⁰ » Le phallus n'est donc pas spécularisable puisqu'il « n'est pas représenté au niveau de l'imaginaire, mais il est cerné, et, pour dire le mot, coupé de l'image spéculaire.¹²⁹¹ » En fait, l'apparition du phallus sous la forme de son manque n'est qu'une des faces. Lacan en reprenant le cross-cap, dans lequel la coupure peut y instituer deux pièces différentes, explique qu'une pièce a une image spéculaire, c'est le $-\varphi$, et une n'en a pas, c'est le petit a :

« D'un côté, la réserve insaisissable imaginativement, encore qu'elle soit liée, à un organe, lui, Dieu merci, encore parfaitement saisissable, cet instrument qui devra tout de même de temps en temps entrer en action pour la satisfaction du désir, le phallus. De l'autre, le a , qui est ce reste, ce résidu, cet objet dont le statut échappe au statut de l'objet dérivé de l'image spéculaire, c'est-à-dire aux lois de l'esthétique transcendantale. Son statut est si difficile à articuler que c'est par là que toutes les confusions sont entrées dans la théorie analytique.¹²⁹² »

Lacan explique, alors, que l'angoisse naît lorsque apparaît au niveau du $-\varphi$ un objet quelconque, cela parce qu'il y a correspondance du côté symbolique à la place du a de l'objet du désir. Le $-\varphi$ est lieu de l'apparition de l'objet, là où du spéculaire est possible. Le problème est que Lacan, quelques pages plus loin, reprend le cross-cap et dit qu'il met en avant le point gamma, point du manque. Manque où advient le signifiant dans la faille des signifiés. C'est le « point-de-manque-de-signifié¹²⁹³ ». Or, lors du neuvième séminaire, c'était le point du phallus. Celui où se révélait que l'objet se love en deux restes le $-\varphi$ et le petit a . Ce serait donc le phallus qui est le manque de signifié, le signifiant sans signifié. Comme le comprend aussi Žižek. Le phallus serait donc bien l'objet qui se love en $-\varphi$ et le petit

¹²⁹⁰ *Ibid*, pp.150-151.

¹²⁹¹ *Ibid*, p.150.

¹²⁹² *Ibid*, p.51.

¹²⁹³ *Ibid*,p.159.

a. Le *a* serait la dimension non-spécularisable du phallus opposée au φ . Lacan précisait, dans le neuvième séminaire, que c'est l'objet qui se love. Or, le phallus étant le modèle de tout objet, nous pourrions donc penser que le phallus serait l'objet, puisqu'il en est le modèle. Il faut différencier l'objet de la castration de son effet, comme il nous invitait à le faire lors du sixième séminaire¹²⁹⁴. L'effet de la castration c'est le *a* et l'objet c'est le phallus. Nous pouvons alors comprendre que le virtuel, dans *Différence et répétition*, en tant qu'objet virtuel, se rapproche du *a* de Lacan, alors que le virtuel en tant qu'évènement-sens renvoie au phallus. Il est intéressant de remarquer que Deleuze joue avec la dimension spécularisable et non-spécularisable du phallus, puisque la répétition est un jeu de masque comme il nous l'indique.

Nous avons donc vu : premièrement, que Lacan va ouvrir un rapport possible entre le petit *a* et le phallus dans le sixième séminaire, en le faisant passer du signifiant du manque au signifiant qui manque toujours¹²⁹⁵. Ce qui lui permettra plus tard de conceptualiser le petit *a*, comme ce qui revient au sujet de l'Autre. Deuxièmement, dans le neuvième séminaire le φ , qu'il avait posé comme étant le point où se constituait le moi lors du cinquième séminaire¹²⁹⁶, devient le spécularisable du phallus, par opposition au petit *a*. Cette dichotomie va lui permettre, lors du dixième séminaire, de remettre en question la notion d'intentionnalité dans le désir en faisant de l'objet issue du petit *a*, l'objet *a*, non plus un objet visé, *agalma*, mais un objet cause du désir, *paléa*. Comme nous l'avons vu précédemment, cela va amener Lacan à une reconceptualisation de l'angoisse en prenant en compte les grandeurs négatives de Kant. Ce n'est plus tant que l'angoisse soit sans objet, c'est la loi de cause à effet qu'il faut remettre en question, celle, développée à partir de Newton, consistant en un système présence/absence de la cause engendrant ou non l'effet. Ici, un

¹²⁹⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, op. cit.*, p.436.

¹²⁹⁵ *Ibid*, pp.11-35.

¹²⁹⁶ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre V, op. cit.*, p.273.

objet absent peut provoquer un effet. En d'autres termes, nous comprenons que Lacan prend appui sur, l'*ens rationis* de Kant pour dire qu'un objet peut ne pas être intuitionnable, et, sur les grandeurs négatives pour dire qu'un objet non intuitionnable peut être une cause. L'objet *a* peut donc être un rien qui est une cause, une peau de chagrin. Il remet ainsi en question la notion de causalité héritée de Newton, opération que Deleuze tentera avec sa notion de quasi-cause dans la *Logique du sens*. De plus, nous avons vu que Lacan pense la substance du vide en prenant appui sur Kant. Comme ce dernier, il ne fait pas l'amalgame entre le vide et le néant. Nous pouvons affirmer que pour Lacan le vide est un rapport d'états de choses. C'est un agencement entre réel, symbolique, et imaginaire, entre substance pensante, substance étendue et substance jouissante. Bien qu'il puisse être tout aussi bien manque, privation, ou castration, il n'en est pas pour autant néant. Se comprend alors que le *a* puisse être un vide tout en étant une livre de chair. Deleuze pourtant ne pensera pas cet objet comme un vide qui est chair, même s'il va tendre à cela avec la notion de « corps sans organes ». La lecture de l'objet *a* de Deleuze va au cours de sa pensée avoir trois figures : premièrement le « précurseur sombre » dans *Différence et répétition*, l'« instance paradoxale » dans la *Logique du sens* et le « corps sans organes » dans *L'Anti-Oedipe*. Comme le dit Žižek,

« Dans *Logique du sens*, Deleuze développe ce concept [d'instance paradoxale qui était le précurseur sombre dans *Différence et répétition*] à travers une référence directe à la notion lacanienne de "signifiant pur" : il doit y avoir un court-circuit entre les deux séries, celui du signifiant et celui du signifié, pour permettre à l'effet-de-sens d'advenir. Lacan appelle ce court-circuit "point de capiton", l'inscription directe du signifiant dans l'ordre du signifié sous l'apparence d'un signifiant "vide" sans signifié. Ce signifiant représente la cause (signifiante) à l'intérieur de l'ordre des ces effets, subvertissant ainsi toute (fausse) perception de l'ordre "naturel" dans lequel le signifiant apparaît comme l'effet/l'expression du signifié.¹²⁹⁷ »

Il est évident que pour Deleuze l'instance paradoxale et le non-sens sont liés. L'instance paradoxale reprend le manque qu'institue le phallus

¹²⁹⁷ Žižek Slavoj, " Le devenir-lacanien de Deleuze", in *Transferts littéraires*, revue *Savoirs et clinique*, n°56, éd. Érès, Paris, 2005, trad. Sara Thornton, p.180.

dans la double série signifiant-signifié, et en même temps, elle est aussi instance du non-sens permettant le sens. Nous ne pouvons donc pas la réduire au point de capiton. Elle est à la fois "le point-de-manque-de-signifié" (le *Séminaire X* de Lacan) et élément de non-sens permettant le sens. Cependant, affirmer qu'elle est le point de capiton, comme court-circuit permettant le sens, est moins évident. En effet, cette instance paradoxale développée dans la *Logique du sens* était dans *Différence et répétition* le précurseur sombre :

« Deux séries hétérogènes, deux séries de différences étant données, le précurseur agit comme le différenciant de ces différences. C'est ainsi qu'il les met en rapport immédiatement, de par sa propre puissance : il est l'en-soi de la différence ou le "différemment différent ", c'est-à-dire la différence au second degré, la différence avec soi qui rapporte le différent au différent par soi-même. Parce que le chemin qu'il trace est invisible, et ne deviendra visible qu'à l'envers, en tant que recouvert et parcouru par les phénomènes qu'il induit dans le système, il n'a pas d'autre place que celle à laquelle il "manque", pas d'autre identité que celle à laquelle il manque : il est précisément l'objet =x, celui qui "manque à sa place" comme à sa propre identité.¹²⁹⁸ »

Il est trivial de dire que l'instance paradoxale reprend les caractéristiques du précurseur sombre énoncées dans cette citation. Dans la *Logique du sens*, Deleuze inclut cette instance dans une série de paradoxes. Il en pose six. Le premier est le paradoxe de Frege : c'est la prolifération à l'infini des entités verbales. Un signifiant est un signifié pour un autre signifiant. C'est la régression à l'infini. Le deuxième est le paradoxe des stoïciens : c'est la stérilité de l'exprimé. L'expression est incorporelle et improductive. Elle n'est pas immatérielle mais incorporelle. C'est le redoublement stérile. Le troisième est le paradoxe de la neutralité, ou du tiers état de l'essence : c'est le fait que le sens soit indifférent au mode de la proposition. Il est un double de la proposition. "Le sens est toujours double.¹²⁹⁹" C'est la raison pour laquelle nous pouvons devenir deux choses en même temps. C'est le nœud de Möbius. C'est la surface qui est simultanément deux faces. Le quatrième est le paradoxe de Meinong :

¹²⁹⁸ Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p.157.

¹²⁹⁹ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, op. cit., p.46.

l'absurde n'est pas le non-sens. Une proposition peut désigner des objets contradictoires alors que leur désignation ne peut être effectuée sans signification. Ce sont des événements qui n'ont pas d'effectivité dans un état de choses. C'est ce que Meinong appelait un « extra-être ». C'est le paradoxe de l'absurde ou des objets impossibles. Ces paradoxes relèvent de deux paradoxes, plus essentiels, renvoyant à la double série des signifiants et des signifiés. Ce sont le paradoxe de Lacan et le paradoxe de Robinson, qui renvoient aux deux inadéquations entre la série des signifiants et des signifiés. Premièrement, il y a un excès sur la chaîne des signifiants résultant de l'instance paradoxale que l'on ne trouve jamais à sa place. C'est le paradoxe de Lacan. Deuxièmement, un seul signifiant donne la totalité de la langue, qui est virtuelle. Il y a production des signifiés les uns par les autres alors qu'un signifiant donne tous les signifiants. C'est le paradoxe de Robinson. À cela Deleuze va ajouter le signifiant flottant qui est le signifiant en excès. C'est le paradoxe de Lévi-Strauss. Nous comprenons alors que Deleuze ne reprend pas le phallus de Lacan comme signifiant sans signifié. Cette omniprésence de cette conception vient de leur lecture commune de la notion de « mana » de Claude Lévi-Strauss. L'instance paradoxale n'est donc pas le phallus en tant que point-de-manque-de-signifié, pour le phallus en tant que signifiant sans signifié, c'est le « mana ». Nous pouvons affirmer que pour lui ce n'est pas une conception propre à Lacan, c'est une reprise. D'ailleurs, Deleuze critique l'analyse de Lévi-Strauss, en affirmant qu'au signifiant flottant répond nécessairement un signifié flottant. Deleuze dans cette analyse replace la pensée de Lacan dans l'histoire de la pensée pour montrer le point où elle se singularise. Il propose alors que l'instance paradoxale de Lacan soit une instance double : d'un côté il y a un excès et de l'autre un manque. Comme il l'explique, dans sa sixième série sur la mise en série, l'excès renvoie à son propre défaut. C'est le point essentiel de la lecture de Lacan par Deleuze. Il n'y a pas un signifiant en excès, mais une même instance en excès sur une série et en

manque sur l'autre. Autrement dit, un signifié peut aussi être en excès et un signifiant en manque, puisqu'il y a régression à l'infini, paradoxe de Frege. Ce que Lacan reprend sous l'expression « un signifiant est un signifié pour un autre signifiant ». Ce n'est pas que le manque sur une série engendrerait l'excès sur l'autre, pour Deleuze, en vertu de la nature double du sens, on ne peut pas se contenter de dire qu'un signifiant est un excès. Pour lui, « un signifiant en excès » est le même événement qu'« un signifié en manque ». Il reprend, sans faire le lien, la lecture de Lacan des catégories du rien de Kant dans la *Critique de la raison pure*, d'un concept vide sans objet et d'un objet vide sans concept. Comme nous l'avons vu, pour Lacan, c'est l'avènement du sujet. C'est le principe du paradoxe de Lacan. En disant que l'instance paradoxale est seulement le signifiant en excès pour Deleuze, on fait fit de la lecture de Lacan. L'instance paradoxale reprend la nature double du phallus. Du coup, nous pouvons comprendre que, même si pour Lacan φ et petit a sont des objets différents, pour Deleuze l'événement "objet spécularisable" (φ) est le même que "objet non-spécularisable" (petit a). S'il est vrai que le précurseur sombre renvoie Žižek au phallus, malgré la critique de la conception de Lacan du phallus par Deleuze dans *Différence et répétition*, néanmoins il est évident que ce n'est pas le cas de l'instance paradoxale. Deleuze va rapprocher son « objet virtuel » de l'objet a . Pour Deleuze, ce n'est pas tant la fonction de signifiant sans signifié, le phallus, que celle de *Caput mortuum* de signifiant en trop qui ne peut pas entrer dans la chaîne, et celle d'objet manquant à sa place, l'objet a , qui l'intéressent. Le fait de manquer à sa place n'est pas la propriété du phallus, puisque le phallus apparaît comme manquant $-\varphi$, comme nous l'avons vu, en raison du a . En fait, Deleuze rapproche le a de Lacan de *Das Ding*, lorsqu'il parle d'objet a . En effet, Lacan dans le septième séminaire, *L'Éthique de la psychanalyse*, après avoir posé dans le sixième l'objet a comme cause du désir, prend appui sur les *a priori* de Kant, soit la notion le rien comme *ens rationis*, pour fonder la chose, *Das Ding*, qui sera le

non-spécularisable visé dans l'*agalma*. Il fait de l'objet-cause et de l'objet-visé une seule et même entité. C'est prendre le phallus comme modèle de l'objet, comme le dit Lacan. D'où le fait que l'instance paradoxale ait les propriétés du phallus. Nous pouvons alors nous demander quelle relation Deleuze établit entre l'objet *a* et le phallus ? Pour lui, le *a* et *Das ding*, tous deux *ens rationnis*, ne sont qu'une seule et même instance car c'est un seul et même événement, l'instance paradoxale procédant du *a*. Il va en extraire une règle formelle en faisant de ces fonctions des propriétés celles des quasi-causes. Ainsi, cette possibilité du vide d'avoir une efficacité dans le tore (que Lacan pense à partir des catégories du rien de Kant), de l'efficacité de l'objet manquant à sa place (reprise des grandeurs négatives de Kant), chez Deleuze, en reprenant l'opposition lacanienne du virtuel et de l'actuel, deviendra l'efficacité de ce qui n'est pas actuel. Et, il est vrai, il n'y a qu'un pas entre l'efficacité de ce qui manque, et l'efficacité de ce qui n'est pas actuel. Deleuze s'intéressera plus à l'efficacité de l'inactuel, développée dans l'« Introduction au séminaire sur la « Lettre volée » » de Lacan. Cette efficacité en son absence pose la question de la mémoire, de la trace. Comment cette absence peut-elle être signifiée pour qu'il y ait efficacité ? Pour Deleuze, c'est le propre du virtuel, puisque Lacan oppose ce qui a une efficacité dans son absence – c'est le virtuel –, à ce qui a une efficacité dans sa présence – c'est l'actuel – ; d'où la dimension aliénante du virtuel, interprétation lacanienne à travers la machine cybernétique de la compulsion de répétition et de la pulsion de mort à travers l'*ἡδονή* aristotélicienne. Deleuze ne retiendra pas cette dimension aliénante du virtuel, et préférera sa dimension transfigurante, alors que la lettre volée chez Lacan, si elle permet des changements, en même temps elle est une détermination de la place de chacun. En ce sens, elle est aliénation. Deleuze s'intéressera d'avantage au lien entre virtuel et non-sens. Pour lui, s'il y a une efficacité de l'absent, c'est qu'il y a une place et un occupant qui ne se rejoignent pas. Ici, il reprend l'analogie de la bibliothèque de Lacan.

Dans son "Introduction au séminaire sur la " Lettre volée"", comme l'explique Lacan, pour qu'un livre soit absent, manquant, c'est qu'on lui a attribué une place où il devrait être, et par l'occupation ou non de cette place on peut déterminer sa présence ou son absence. Pour le Lacan du sixième séminaire, c'est le *a* qui prend la fonction de phallus¹³⁰⁰. Deleuze pense donc cette propriété du *a*, par le paradigme de la place et de l'occupant, comme il l'explicitera dans la *Logique du sens*, avec la métaphore de la place sans occupant et de l'occupant sans place. C'est ce qui lui permettra de penser que l'instance paradoxale est à double face. Il ne va pas extraire formellement la propriété du phallus –, d'un signifiant de ne pas avoir de signifié qui va conditionner la chaîne des distributions des signifiants et donc du sens, – mais celle de la Lettre volée –, de structurellement ne pas pouvoir être à une place –. Lacan dit lui-même que cette lettre est le *a*. Pour Lacan, le phallus est un signifiant sans signifié, pour Deleuze cette propriété est une conséquence de la propriété de l'objet *a* d'être où il n'est pas. L'instance paradoxale n'est donc pas le phallus. Il va alors poser l'instance paradoxale, comme ce qui n'est pas articulé mais permet l'articulation entre les signifiants et les signifiés, des déplacements possibles des uns entre les autres. Le phallus n'est qu'une des figures de l'instance paradoxale dans la *Logique du sens*, celle permettant l'organisation sexuelle¹³⁰¹. Cependant

« dans la mesure où l'événement est l'événement-sens, la quasi-cause est le non-sens en tant que celui-ci est inhérent au sens : si un discours pouvait être réduit à son sens, il tomberait dans la réalité et la relation entre le sens et la réalité désignée serait alors simplement celle qu'entretiennent les objets entre eux, dans le monde. Le non-sens est ce qui maintient l'autonomie du niveau du sens, de son flux de surface de pur devenir, par rapport à la réalité désignée (« le référent »).¹³⁰² »

Ces mots qui rapprochent les quasi-causes, en tant que « signifiant

¹³⁰⁰ Comme nous l'avons vu, le *a*, est ce qui fait retour sur le *x* en rapport à la jouissance pour lui signifier une place de sujet dans l'Autre (cf. le dilemme des prisonniers). C'est la production d'une place imaginaire, d'un phallus.

¹³⁰¹ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, *op. cit.*, p.282.

¹³⁰² Žižek Slavoj, *Organes sans corps : Deleuze & conséquences*, *op. cit.*, p.44.

« pur » dépourvu de signifié », du « point de non-sens soutenant le flux du sens » au signifiant phallique. Ici, la définition de Žižek prend le contre-pied de Lacan. En effet, pour Lacan le principe de lecture des *Écrits* est de partir de la machine électronique, qui se renverse dans l'objet *a*. Or, pour Lacan la *Logique du sens* est une reprise de la machine électronique, c'est ce que Deleuze nomme l'« instance paradoxale », qui « est non-sens, et définit les deux figures verbales du non-sens ». Ce sont les « mots-ésotériques » (qui sont non-sens en tant que désignant leur propre sens, ils disent en même temps qu'ils disent le sens de ce qui est dit) et les « mots-valises » (qui sont non-sens, par l'alternative exclusive qu'ils proposent ils donnent leur propre sens, ils réalisent une « synthèse disjonctive »), démontrant que sens et non-sens ne sont pas dans un rapport d'exclusion¹³⁰³. L'instance paradoxale est le point de non-sens. Ce que Deleuze redonne par les synonymes « élément paradoxal ou point aléatoire¹³⁰⁴ ». Pour lui, c'est la présence des quasi-causes qui assure que l'effet, le sens incorporel, ne se confonde pas avec les actions et passions des corps. Pour le Deleuze de *Logique du sens*, les quasi-causes ne sont pas seulement l'instance paradoxale car le sens se rapporte « à un élément paradoxal [l'instance paradoxale] intervenant comme non-sens ou point aléatoire, opérant comme quasi-cause et assurant la pleine autonomie de l'effet¹³⁰⁵ ». Comme il le rappelle, chez les stoïciens, les événements sont la quasi-cause, or l'événement est le sens. C'est ce qui se produit à la surface, et la surface, champ transcendantal dépourvu d'épaisseur, c'est ce qui est douée de « genèse statique ». La surface est le lieu des quasi-causes, paradoxe d'une genèse de l'inerte¹³⁰⁶. Paradoxe, qu'il s'évertuera à comprendre avec la notion de *corps sans organes*, qui est la propriété de l'objet *a*. Il est intéressant de remarquer qu'en étudiant l'objet *a* Deleuze parle de l'inerte

¹³⁰³ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, op. cit., pp.84-85.

¹³⁰⁴ *Ibid*, p.99.

¹³⁰⁵ *Ibid*, p.116.

¹³⁰⁶ *Ibid*, « quatorzième série de la double causalité », pp.115-121.

comme Lacan, alors qu'avec le *corps sans organes* il passera à l'improductif. Deleuze va passer des figures de l'inerte, du déchet de l'objet *a* du Lacan du dixième séminaire, à celle de l'inerte, de l'incorporel dans sa *Logique du sens*, qui deviendront l'improductif, l'inconsommable dans *L'Anti-oedipe*. En tout cas, dans *La logique du sens*, en faisant passer l'objet *a* à l'inerte et l'incorporel, Deleuze propose de tracer un continuum entre la pensée stoïcienne et Lacan, en rapprochant la notion de virtuel de Lacan de celle du devenir.

Cette puissance actualisante, jaillissante de l'inconscient, devient alors un devenir, que Lévy entend par « l'inconscient est le virtuel.¹³⁰⁷ » L'inconscient c'est le virtuel car, comme le dit Lacan, « pour chacun la lettre [dans la nouvelle d'Edgar Poe] est son inconscient. C'est son inconscient avec toutes ses conséquences, c'est-à-dire qu'à chaque moment du circuit symbolique, chacun devient un autre homme¹³⁰⁸ ». Soit cette puissance de différenciation inhérente au même advenant par le « précurseur sombre¹³⁰⁹ », ce qui agit comme « le différenciant de ces différences¹³¹⁰ » dans « deux séries hétérogènes¹³¹¹ », qui n'est autre que cette instance du « paradoxe de Lacan » pour Deleuze. En effet, comme nous le disions, c'est toujours le même paradoxe qui est visé dans les définitions identiques que Deleuze donne comme « précurseur sombre » dans *Différence et répétition*, et comme « instance paradoxale » dans la *Logique du sens*. Le précurseur sombre, comme l'instance paradoxale, « n'a pas d'autre place que celle à laquelle il « manque », pas d'autre identité que celle à laquelle il manque : il est précisément l'objet = x, celui qui « manque à sa place » comme à sa propre identité.¹³¹² » C'est la dimension

¹³⁰⁷ Lévy Pierre, Labrosse Darcia, *World Philosophie*, Paris, éd. Odile Jacob, 2000, p.140.

¹³⁰⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire, Livre II*, *op. cit.*, p.231.

¹³⁰⁹ Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*

¹³¹⁰ *Ibid*, p.157.

¹³¹¹ *Ibid*.

¹³¹² *Ibid*.

virtuelle du « différemment différent¹³¹³ ». Subséquemment, par l'instance paradoxale, le virtuel, le différemment différent, adviendrait. Par ce qu'il existe un objet = x –, ayant pour place de ne pas en avoir, paradoxe de l'occupant sans place et de la place sans occupant de permettre la distribution des places,— il y a une dimension virtuelle permettant le différemment différent. Cet objet = x n'est pas le phallus mais la traduction des fonctions du *Caput mortuum* et de l'objet *a* (Lacan) en propriété (Deleuze). Or, cette instance paradoxale, notamment à la lecture de Deleuze, Lacan va tenter d'y mettre un nom et d'en saisir la logique. Comme il le dit ouvertement lors du seizième Séminaire :

« C'est au niveaux de l'Autre que ceux qui s'en donneront la peine pourront situer ce qui s'articule dans le livre de Deleuze avec une rigueur et une correction admirables, comme distinct de, et comme accordé avec, tout ce que la pensée moderne des logiciens permet de définir de ce qui s'appelle les événements, la mise en scène, et tout le carrousel lié à l'existence du langage. C'est là, c'est dans l'Autre, qu'est l'inconscient structuré comme un langage.¹³¹⁴ »

Ce dont il est question ici c'est de l'objet *a*, de la logique à laquelle il est soumis, puisqu'il est le représentant du x en rapport à la jouissance dans le champ de l'Autre. Pour le Deleuze de la *Logique du sens*, le phallus c'est ce qui va permettre de rassembler les événements pour donner une surface sexuelle, c'est le « phallus de raccordement¹³¹⁵ » assurant la synthèse disjonctive. Le phallus est donc pour Deleuze, en accord avec le Lacan du sixième séminaire, une figure de l'objet *a*, permettant le passage de la voix à la parole lorsque l'enfant apprend à parler avec son corps¹³¹⁶. Sa lecture de Lacan repose donc surtout sur l'objet *a* et le *Caput mortuum*. L'objet virtuel, dans *Différence et répétition*, étant, selon les propriétés qu'il extrait de ces deux fonctions, ce qui a une efficacité tout en n'étant pas à sa place puisque sa place est celle de ne pas en avoir.

¹³¹³ *Ibid.*

¹³¹⁴ Lacan Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, op. cit.*, p.225.

¹³¹⁵ Deleuze Gilles, “trente deuxième série sur les différentes espèces de séries”, in *Logique du sens, op. cit.*, pp.261-272.

¹³¹⁶ *Ibid*, p.271.

La lecture de Deleuze révèle, ce qu'il ne cessera pas de conceptualiser tout au long de sa pensée, que le phallus, l'objet *a* et le *Caput mortuum* renvoi chez Lacan, tout au long de l'évolution de sa pensée, à une même figure : celle du stérile, de l'improductif, de l'inerte nécessaire à toute production, fécondité et mouvement. Le stérile, l'improductif, l'inerte ce sont les propriétés du précurseur sombre, de l'instance paradoxale et du *corps sans organes*.

6. L'objet virtuel : une lecture deleuzienne de l'objet *a*

Pour Deleuze, Lacan subsume tous les objets virtuels sous le phallus qui est un « organe symbolique », et se demande en quoi Lacan en arrive à poser que les objets virtuels renverraient « en dernière instance à un élément lui-même symbolique ?¹³¹⁷ » C'est en répondant à cette interrogation, que Deleuze va convoquer la traduction de Lacan du *Wiederholungszwang* par « automatisme de répétition », qui donnera lieu au différent. En effet, Deleuze va reprendre cette notion freudienne à travers cette traduction mais en prenant la notion d'automatisme au sens de l'automatique moderne, soit une répétition à l'identique, renvoyant à l'instinct de mort comme retour à un état premier que serait l'inanimé. Identique dans lequel la « réalité objective » de l'ancien présent est soumise à la forme où il a été vécu (ici il renvoie à la notion de *Proton pseudos* de Freud), soit comme un souvenir. Il en conclut que c'est seulement le souvenir de l'état de choses qui compterait. Si bien qu'il en conclut que la psychanalyse propose un modèle de la répétition matérialiste, réaliste et individualiste :

« La théorie traditionnelle de la contrainte de répétition en psychanalyse reste essentiellement réaliste, matérialiste, et subjective ou individualiste. Matérialiste, parce que le modèle d'une répétition brute automatique reste sous-jacent. Individualiste, subjective, solipsiste ou monadique : parce que l'ancien présent, c'est-à-dire l'élément répété, déguisé, et le nouveau présent, c'est-à-dire les termes actuels de la répétition travestie, sont seulement considérés comme des représentations du sujet, inconscientes et

¹³¹⁷ Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p.136.

conscientes, latentes et manifestes, refoulantes et refoulées.¹³¹⁸»

Ici, s'affirme la lecture de la *Wiederholungszwang* dans une vision matérialiste au sens de ce à quoi s'oppose Lacan, ne prenant pas en compte la théorie de la machine et plus particulièrement sa temporalité. La rétroaction fait que toute origine est avant tout mythique, mais jamais première, terme qui, en revanche, renvoie à une distribution spatiale du temps. La rétroaction lacanienne est pensée par Deleuze dans un temps chronologique, alors que Lacan la pense dans sa reprise critique de la durée bergsonienne, à savoir dans un temps logique. Il manque la conception kierkegaardienne de la répétition de Lacan, qui se dégage du même et en affirme l'impossibilité. Nous pouvons alors comprendre sa critique de la psychanalyse. Comme l'analyse finement David-Ménard, Deleuze et Guattari, en affirmant l'identité entre la production du désir et de la société, ne contredisent pas la théorie lacanienne. Nous avons vu que avec la notion de livre de chair Lacan ouvrait, par les théories du *socius* de Bataille, à la dimension sociale du désir. Situer la divergence sur ce plan est donc une chicane. C'est leurs visées qui diffèrent. Lacan tente, en accord avec l'horizon ouvert par Freud, de ne pas faire de la psychanalyse une conception du monde, une *Weltanschauung* pour reprendre Freud¹³¹⁹, que la psychanalyse ne soit pas un système. Nous pourrions presque rapprocher Lacan du criticisme kantien dans sa démarche épistémologique et, comme le propose Monique David-Ménard¹³²⁰, penser le travail philosophique de Deleuze comme une critique de la négativité. Nous pourrions ainsi voir trois temps dans sa pensée. Le premier, serait celui d'une critique de la négativité de la dialectique hégélienne, réduisant les rapports du même et du différent à la contradiction. Le deuxième, allant de pair avec la rencontre de Félix Guattari, serait celui de la critique de la négativité du désir freudien. Ce dernier ouvrirait sur un troisième temps, celui d'une

¹³¹⁸ *Ibid*, p.137.

¹³¹⁹ Freud Sigmund, « Sur une Weltanschauung », *op. cit.*, pp.211-243.

¹³²⁰ David-Ménard Monique, *Deleuze et la psychanalyse, L'altération*, *op. cit.*, pp.5. sq.

inscription de la philosophie de la différence à partir de la notion de pli de Leibniz. En révélant la conceptualisation à partir du même dans la dialectique puis dans l'inconscient, il peut ouvrir à une pensée de la différence libérée de cette hégémonie du même. Nous pouvons alors penser que ce que Deleuze critique chez Lacan, c'est son kierkegaardisme. Le fait de penser la différence en prenant le même comme paradigme, idéal impossible. Pourtant, la lecture lacanienne du *feedback* affirme la singularité du différent. Le S1 ne devient tel qu'en raison du S2. Il est « essaim ». Il est en lui-même multiple. Il n'a pas l'unité de l'ipséité. Avant même d'être, il est conditionné par ce qui le suit. Il n'a jamais été même. Il est différence à lui-même car conditionné par le suivant. Sa mêmeté n'est pas immanente mais transcendante. C'est par le S2 que le S1 accède à la phénoménologie de la mêmeté. C'est en saisissant le fait que Lacan ne développe pas une phénoménologie immanente du même, cela grâce à la machine, que peut alors se comprendre la lecture aristotélicienne de l'automatisme de Lacan. Ici, seule la lecture cybernéticienne de Freud par Lacan permet de saisir la manière dont Lacan conçoit la répétition. Deleuze ne saisit pas combien la notion d'automatisme, qu'elle inaugure, est un retour à la notion aristotélicienne d'*automaton*, et en ce sens l'automatisme de répétition n'est pas une répétition à l'identique. L'automatisme, comme nous l'avons vu, est l'impossibilité à ne pas poser un jugement sur le sujet délibéré, différenciant une cause délibérée. Ce n'est pas une répétition du résultat mais une persistance de l'impossible, du *caput mortuum* du signifiant, à la manière dont Deleuze, à partir de la différence faite par Husserl entre rétention et répétition, montre que le passé n'est pas un ancien présent. En effet, il ne se constitue pas après avoir été un présent ou parce qu'un nouveau présent apparaîtrait¹³²¹. Le passé est contemporain du présent « qu'il a été », ce que le sens commun appellerait le souvenir. Le passé n'est pas plus dans ce présent, l'actuel, que dans le précédent. Il ne se

¹³²¹ Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p.111.

forme pas après coup mais il y a un passé pur, qui serait déjà là, qui insisterait, permettant qu'on puisse se représenter un présent, actuel ou ancien.

« On ne peut pas dire : il était. Il n'existe plus. Il n'existe pas, mais il insiste, il consiste, il *est*. Il insiste avec l'ancien présent, il consiste avec l'actuel et le nouveau. Il est l'en-soi du temps comme fondement dernier du passage. C'est en ce sens qu'il forme un élément pur, général, *a priori*, de tout temps. En effet, quand nous disons qu'il est contemporain du présent, qu'il *a été*, nous parlons nécessairement d'un passé qui ne *fut* jamais présent, puisqu'il ne se forme pas « après ». Sa manière d'être contemporain de soi comme présent, c'est de se poser déjà-là, présupposé par le présent qui passe, et le faisant passer. »

En ce sens, Lacan dit que sa machine est un rudiment du parcours subjectif, puisque la rétroaction vient expliquer le futur antérieur qu'est le sujet, et la persistance qui en découle :

« un rudiment du parcours subjectif en montrant qu'il se fonde dans l'actualité qui a dans son présent le futur antérieur. Que dans l'intervalle de ce passé qu'il est déjà à ce qu'il projette, un trou s'ouvre que constitue un certain *caput mortuum* du signifiant (qui ici se taxe des trois quarts des combinaisons possibles où il a à se placer), voilà qui suffit à le suspendre à de l'absence, à l'obliger à répéter son contour.¹³²² »

C'est le phénomène que Deleuze appelle l'insistance de ce passé pur. Pareillement au *caput mortuum*, ce passé pur n'est ni actuel ni ancien, il insiste, pour Lacan il persiste. C'est la persistance d'un agencement symbolique impossible. Deleuze en arrive lui aussi, dans son analyse de *'Au-delà du principe de plaisir* de Freud, à dire, en critiquant le modèle matériel de la mort comme l'a fait Lacan avec sa machine, que « la répétition est symbolique dans son essence, le symbole, le simulacre, est la lettre de la répétition même¹³²³ ». Lorsque la psychanalyse lacanienne parle de répétition, il faut entendre persistance au sens de Lacan. Le persistant n'occupant pas une localisation, ce n'est pas un appareil psychique, mais une machine, il se déplace sur des séries. C'est ce qui fait dire à Deleuze que le sens « insiste ou subsiste dans la proposition¹³²⁴ ». Pour lui, ce reste

¹³²² Lacan Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » », *op. cit.*, p.50.

¹³²³ Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p.28.

¹³²⁴ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, *op. cit.*, p.45.

résulte du paradoxe des Stoïciens, selon lequel le sens d'une proposition n'advient que par une autre proposition. Comme nous l'avons vu c'est le paradoxe de Frege. Le sens suspend. On dégage « un double neutralisé de la proposition, sec fantôme, phantasme sans épaisseur¹³²⁵ », un sens-événement stérile, qui est « non-productif », comme le dit Deleuze en reprenant Husserl. Le *caput mortuum*, en tant qu'impossible, est ce qui insiste au sens de Deleuze, puisque « les impossibles sont des extra-existants, réduits à ce minimum, et qui comme tels insistent dans la proposition¹³²⁶ ». D'ailleurs, toute l'analyse de Deleuze de l'objet virtuel est, sans doute, l'une des analyses les plus précises de l'objet *a* de Lacan. Deleuze, finalement, dira qu'une des deux séries ne peut plus être désignée comme étant la première. Il dira qu'elle n'a pas été première mais le devient, rapprochant ainsi implicitement la rétroaction lacanienne du devenir : « si les deux présents, l'ancien et l'actuel, forment deux séries coexistantes en fonction de l'objet virtuel qui se déplace en elles par rapport à soi, aucune de ces deux séries ne peut plus être désignée comme l'originelle ou comme la dérivée.¹³²⁷ » En rapprochant la rétroaction lacanienne du devenir, il établit une filiation conceptuelle entre le devenir, au sens stoïcien et le *feedback* de Wiener. Ainsi, le *feedback* à l'oeuvre dans le récit de la *Lettre volée*, d'après la lecture de Lacan, est une puissance transfigurante, un devenir, puisque les deux séries « mettent en jeu des termes et des sujets divers, dans une intersubjectivité complexe, chaque sujet devant son rôle et sa fonction dans sa série à la disposition intemporelle qu'il occupe par rapport à l'objet virtuel¹³²⁸ ». D'ailleurs, juste après, il reprend la définition de ce qu'il nomme dans la *Logique du sens* « l'instance paradoxale », et affirme la subtilité de la conception du temps à l'oeuvre dans l'analyse de Lacan : « Jamais on n'a mieux opposé le présent

¹³²⁵ *Ibid*, p.44.

¹³²⁶ *Ibid*, p.49.

¹³²⁷ Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, op. cit., p.139.

¹³²⁸ *Ibid*.

qui passe, et qui s'emporte avec soi, au passé pur dont l'universelle mobilité, l'universelle ubiquité, fait passer le présent, et perpétuellement diffère de soi-même.¹³²⁹ » De cette analyse, il peut alors dire que l'objet virtuel « n'est jamais passé par rapport à un nouveau présent ; il n'est pas davantage passé par rapport à un présent qu'il a été.¹³³⁰ » Ce sont donc les conséquences de la notion de rétroaction lacanienne développée à partir de celle du *feedback*, qui permettent à Deleuze de penser le rapport particulier entre passé et présent par un dépassement d'une conception fixiste du passé. Dans *Différence et répétition* en s'appuyant sur la différence faite par Husserl entre rétention et reproduction, Deleuze différencie une synthèse passive d'une synthèse active. La première, qui correspond à l'habitude, est la contraction des instants successifs sous la condition du présent. Le passé et le futur ne sont pas différents du présent mais sont des dimensions de ce dernier, qui contractent les instants. Il va du passé vers le futur dans le présent. Elle n'est pas faite par l'esprit, comme le dirait Hume, mais dans l'esprit qui contemple. Ce n'est pas une mémoire mais une rétention. C'est l'habitude de vivre, l'attente « que ça continue ». C'est le temps vécu. La deuxième, la synthèse active, renvoie à la mémoire et à la reproduction. Elle fait intervenir l'actuel, comme une dimension supplémentaire par laquelle le présent représente l'ancien. L'actuel se réfléchit en même temps qu'il forme l'ancien, qu'il le représente. Les deux aspects de la synthèse active sont la reproduction et la réflexion. La réflexion, c'est le présent qui se réfléchit comme actuel, lorsqu'il représente l'ancien. La synthèse passive répond au principe de représentation, sous le double aspect de reproduction de l'ancien présent et réflexion de l'actuel. Ici, il reprend le paradoxe soulevé par Bergson dans *Matière et mémoire*, qu'il analyse d'ailleurs en détail¹³³¹, de la " contemporanéité du passé avec le présent qu'il a été¹³³²".

¹³²⁹ *Ibid*, p.135.

¹³³⁰ *Ibid*.

¹³³¹ *Ibid*, pp.110-112.

¹³³² *Ibid*, p.111.

Nous retrouvons, ici, ce que Lacan a développé par une lecture kierkegaardienne du *feedback*, la rétroaction dans son rapport à ce qui persiste, le *caput mortuum*. Si bien que ce que Deleuze appelle « mémoire » dans *Différence et répétition* renvoie à la persistance de Lacan. S'affirme ici la divergence sur la conception du temps chez ces deux auteurs. La persistance lacanienne n'est pas la rétention, qu'est la synthèse passive de Deleuze. Elle n'est pas de l'ordre de la reproduction et la formation du moi, qui pour Lacan se joue au niveau de la rétroaction, se joue pour Deleuze au niveau au niveau de la rétention. Deleuze en quelque sorte va voir, dans ce que Lacan pose comme une persistance, deux figures du temps que sont la reproduction et la rétention, là où, Lacan fondait justement son raisonnement sur la confusion des deux. Plus exactement, là où Lacan proposait d'entendre la répétition non plus comme une reproduction mais une rétention. En analysant la manière dont des mois passifs apparaissent au niveau du ça par contemplation, en raison de la synthèse passive, qu'est le plaisir tendant à s'ériger en principe, Deleuze affirme qu'à partir « de la synthèse passive apparaît un double développement dans deux directions très différentes. D'une part une synthèse active s'établit sur la fondation des synthèses passives : elle consiste à rapporter l'excitation liée à un objet posé comme réel¹³³³ ». Il vient donner une assise conceptuelle à la contingence de l'objet posée par Freud. L'objet réel vient permettre les liaisons de la synthèse passive de l'excitation. Il vient étayer les possibilités de synthèse mais ne les crée pas. Il est une occasion. Ainsi, Deleuze saisit que, dans sa lecture de Freud, Lacan n'oppose pas le principe de plaisir et de réalité, l'*Eros* et le *Thanatos*. C'est le fondement de la théorie de la machine lacanienne¹³³⁴. Plus exactement, cette synthèse active des mois passifs pour fonder un moi actif, en raison de son actualité, va engendrer une autre dimension. C'est la dimension de rétroaction de l'actualité. Cette autre dimension est celle de l'objet virtuel. Ainsi,

¹³³³ *Ibid*, p.131.

¹³³⁴ *Ibid*.

" un enfant qui commence à marcher ne se contente pas de lier des excitations dans une synthèse passive, même à supposer que ces excitations soient endogènes et naissent de ses propres mouvements. D'une part, l'enfant dépasse les excitations liées vers la position ou l'intentionnalité d'un objet, par exemple la mère comme but d'un effort, terme à rejoindre activement "en réalité", par rapport auquel il mesure ses échecs et ses succès. Mais *d'autre part et en même temps*, l'enfant se constitue un autre objet, un tout autre type d'objet, objet ou foyer *virtuel* qui vient régler et compenser les progrès, les échecs de son activité réelle [...]. En vérité, à partir de la synthèse passive de liaison, à partir des excitations liées, l'enfant se construit sur une double série. Mais les deux séries sont objectales : celle des objets réels comme corrélats de la synthèse active, celle des objets virtuels comme corrélats d'un approfondissement de la synthèse passive.¹³³⁵"

Deleuze, en posant le virtuel dans le passé pur et l'actuel dans la synthèse active, apporte une explication à l'opposition que proposait Lacan dans ses *Écrits* entre le virtuel et l'actuel¹³³⁶. Il apporte une explication à ce que Lacan avait laissé en suspend. Si le virtuel avait pour Lacan un rapport avec le symbolique, en tant qu'aliénation à ce dernier, on comprenait généralement que cette aliénation était une exigence sociale, comme exigence d'entrer dans le monde symbolique (le stade du miroir). Deleuze montre que le virtuel renvoie aux divisions propres aux temps, permettant de comprendre que le virtuel est un rapport de paroles aliénées pour Lacan, non pas en raison du meurtre de la chose par le langage, puisque nous sommes au niveau de la parole pour Lacan, mais des divisions du temps (c'est la lecture du stade du miroir que propose Gérard Wajcman et que nous avons analysée). Il donne ainsi toute son ampleur à ce qui est, d'ailleurs, pour Lacan, son plus grand apport à la pensée, le temps logique. Voilà, ce que Deleuze propose comme lecture de Lacan, de continuer sa lecture non plus spatiale mais temporelle du psychisme, de développer la machine et non pas l'appareil. L'objet virtuel (Deleuze) c'est l'objet *a*

¹³³⁵ *Ibid*, pp.131-132.

¹³³⁶ Il serait intéressant d'analyser ce que Deleuze a saisi de la dimension de sujet du *a*. En effet, dans *Différence et répétition*, il nous explique que l'objet virtuel, qui est l'objet *a*, est l'"objet=x". Or, dans *Logique du sens* l'"objet=x" c'est le sujet, celui des mondes « impossibles ». Nous pouvons donc comprendre que pour Deleuze l'objet *a* serait le sujet mais, en tant qu'*hupokeimenon* et non, en tant qu'*ousia*, comme l'analyse de Cathelineau nous avait permis de l'affirmer. Un travail reste à faire pour analyser ce décalage dans la lecture deleuzienne de Lacan et ses apports ou conséquences.

(Lacan) au sens où l'entend Deleuze, celui qui est où il n'est pas et n'est pas où il est. Comme le reconnaît Deleuze lui-même, la lettre volée c'est l'objet *a*, qui est lui-même l'objet virtuel. Or, comme nous l'avons vu la lettre volée est dans la machine, et tout l'enjeu de la lecture des *Écrits* est de passer de la machine à l'objet *a*. Par conséquent, nous comprenons, grâce à la lecture deleuzienne de Lacan, que la machine lacanienne, machine temporelle, produit le virtuel. Conséquemment, le virtuel deleuzien est une machine lacanienne. Comme il le dit « la structure est une machine à produire le sens incorporel (*skindapsos*).¹³³⁷ » Pour lui, l'instance paradoxale permet de saisir le point commun des « auteurs que la coutume récente a nommés structuralistes¹³³⁸ ». La machine lacanienne est pour Deleuze la structure¹³³⁹, c'est-à-dire ce dans quoi circule le *a*. La Lettre volée détermine l'histoire interne à la structure. C'est elle qui permet à Deleuze de définir ce qui dans la structure est de l'ordre des événements, du devenir. Deleuze ne fait pas de Lacan un structuraliste mais celui, qui par sa théorie de la machine, analyse ce qui est nécessaire et suffisant à tout structuralisme. D'ailleurs, dans *Différence et répétition*, à partir de l'analyse de l'au-delà du principe de plaisir, Deleuze détermine un objet virtuel, qui correspond à la notion d'objet partiel, mais surtout à l'objet *a* de Lacan¹³⁴⁰. L'objet virtuel c'est la lettre volée, comme il le dit : « En ce sens nous paraissent exemplaires les pages de Lacan, assimilant l'objet virtuel à la lettre volée d'Edgar Poe. » L'objet *a* est l'objet virtuel et inversement. Ainsi, nous comprenons que c'est dans la *Logique du sens*, que l'objet *a* et *Das ding* seront compris comme une seule et même instance, la quasi-cause, à la fois cause et effet du désir. Ainsi, l'analyse de la filiation conceptuelle du virtuel chez Deleuze, qui se limite académiquement à une lecture de Bergson, est bien plus complexe que l'autorise la simple lecture croisée de

¹³³⁷ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, *op. cit.*, p.88

¹³³⁸ *Ibid.*

¹³³⁹ *Ibid.*, pp.65-66.

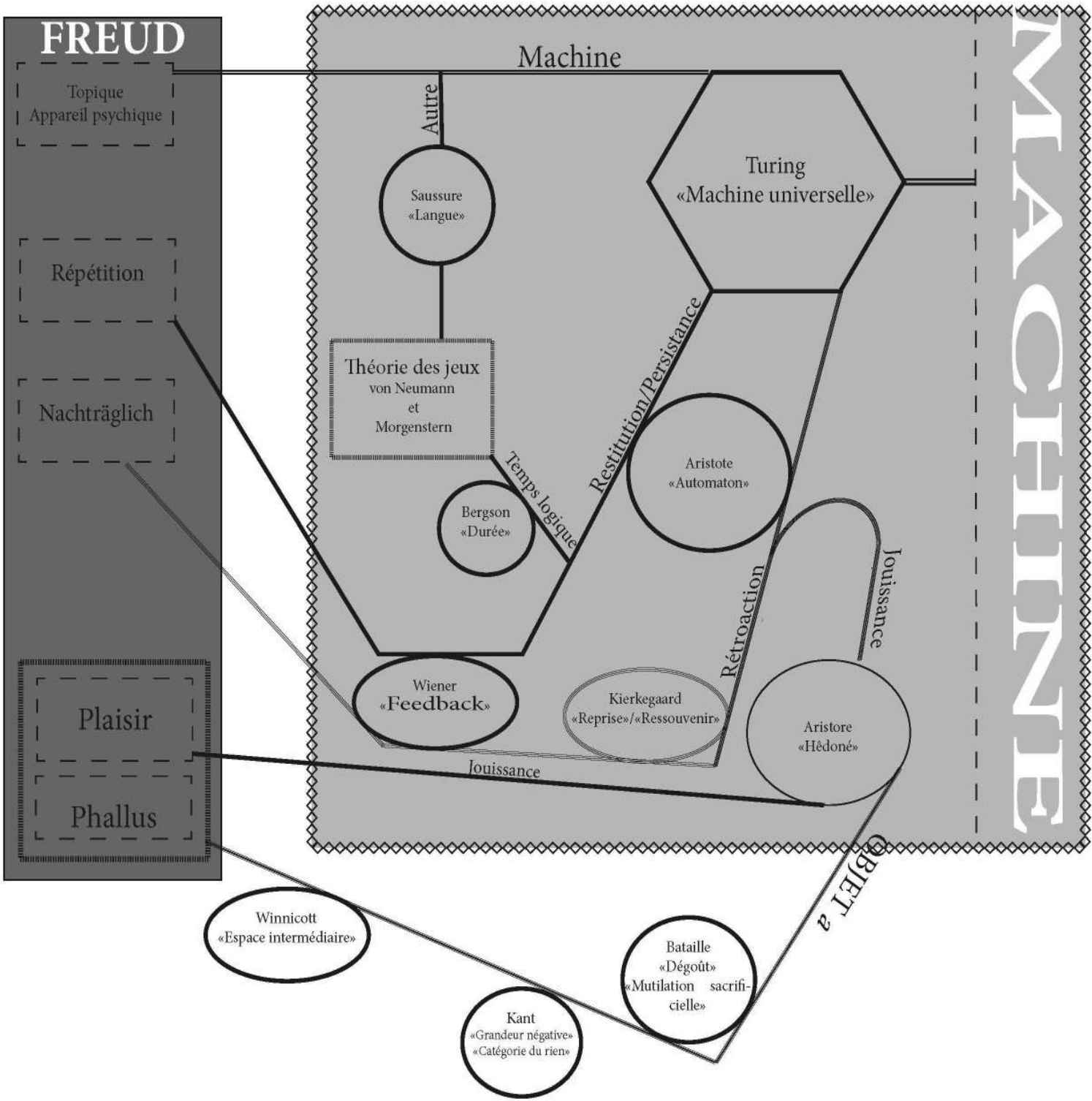
¹³⁴⁰ Deleuze Gilles, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p.134

Différence et répétition et *L'anti-Oedipe*. Elle ne peut se comprendre que par l'ajout à cette lecture croisée du roman psychanalytique¹³⁴¹ qu'est la *Logique du sens*, dont les liens ne s'éclairent eux-mêmes que par la théorie de la machine de Lacan¹³⁴². La *Logique du sens* va alors inscrire cette conception du virtuel chez Lacan dans le stoïcisme, nous permettant de comprendre l'opposition faite par Lacan entre l'actuel et le virtuel, par une inscription de l'objet *a* dans l'histoire de la pensée en tant qu'objet virtuel.

¹³⁴¹ C'est de cette manière que Deleuze définit son ouvrage dans l'avant-propos de la *Logique du sens*.

¹³⁴² Si dans *Différence et répétition*, Deleuze va apporter une réponse au problème, posée par la machine lacanienne, de la possibilité d'un différent dans ce qui persiste, c'est celle des rapports au temps de la machine ; dans *Logique du sens*, c'est la possibilité qu'une dimension incorporelle advienne du corps, ce sont les rapports de la machine au corps, qui va l'intéresser. Nous pourrions dire que dans le premier ouvrage il traite des rapports entre le virtuel et le temps, dans le second entre le virtuel et le corps.

Conclusion



Conclusion

1. *La théorie de la machine lacanienne*

Parler de théorie de la machine chez Lacan, c'est affirmer la position spécifique de cette notion, paradigme pour la psychanalyse, et véritable théorie pour l'épistémologie. En révélant la tromperie qu'est le paradigme de l'information, Lacan propose à toute étude s'appuyant sur l'histoire et la philosophie des techniques une richesse heuristique où la machine n'est pas réductible à l'informatique, à un traitement automatique de l'information, au sens de l'automatisme. Pour la psychanalyse, elle permet de conceptualiser deux critiques adressées par Lacan à ses contemporains. La première est une prise de position par rapport à la psychiatrie, en tant qu'approche organo-dynamiste représentée par l'adresse qu'est Henri Ey. La deuxième remet en question la psychologie fondant l'égo comme son objet, représentée par l'adresse qu'est Michaël Balint. Pour Lacan, d'un côté, il n'y a pas de sujet et le malade est réduit à un ensemble de mécanismes, de l'autre, il n'y a que du sujet et le malade est réduit à la conscience, réduction mécaniste à la physiologie d'une part et réduction rationaliste à des processus mentaux d'autre part. Il va dépasser cette opposition en introduisant la cybernétique dans le champ psychanalytique. C'est tout d'abord les « machines stratégiques », comme les nomme Lacan, de la *théorie des jeux* de von Neumann et Morgenstern, qui vont lui permettre, par l'analyse du dilemme des prisonniers, de mettre en exergue le rôle de la temporalité dans le raisonnement. Il va ainsi développer la notion de « temps logique », en reprenant de manière critique les principes de la durée bergsonienne, cela en s'inscrivant dans une filiation de Kant à Bergson où la grandeur intensive se différencie de l'extensive pour donner une interprétation psychanalytique, fondée sur des assises cybernétiques, du sens commun dans la notion de « commune mesure ». Lacan, grâce à la

cybernétique, reprend la structure formelle du jugement esthétique kantien, pour en donner le fondement psychique dans l'identification, comme effet du symbolique. Ici, nous retrouvons dans l'article de Lacan sur le « temps logique¹³⁴³ » l'importance donnée, dans celui sur le « stade du miroir », aux effets du symbolique sur la prise du corps. En effet, dans ce dernier Lacan reprend la notion, alors contemporaine, d'« efficacité symbolique » de Claude Lévi-Strauss, en donnant une place primordiale au modèle optique dans la conception du psychisme chez Freud¹³⁴⁴. Reprise dans laquelle, les commentaires de Lacan perçoivent généralement l'influence de la pensée heideggerienne sur celle de Lacan.

En effet, à cette efficacité du symbolique, la possibilité du signifiant d'agir sur ce qu'on définit comme le corps, va répondre la primauté du symbolique d'Heidegger. Cependant nous avons vu que Lacan conceptualise le « lieu de l'appel » d'Heidegger, en s'appuyant sur la *théorie des jeux*, et plus particulièrement sur le fait qu'au cours d'une partie, les joueurs, pour s'insérer dans la structure du jeu, doivent nécessairement anticiper un arbitre idéal qui serait le lieu de toutes les stratégies, celui du code. Cette dimension de nécessité de ce lieu pour pouvoir s'insérer dans une structure, qu'il reprend à la cybernétique, lui permet d'enrichir cette conception heideggerienne des apports structuralistes puisque c'est aussi la *théorie des jeux* qui permet à Lévi-Strauss de définir la structure. C'est ici que « Lacan prend appuie sur la définition existentielle du pour-soi comme interrogation sur l'être et le néant d'être¹³⁴⁵ », pour repenser le rapport entre l'âme et la pensée chez l'homme par Aristote, en tant que contingence que l'instance du signifiant inscrit au niveau de l'inconscient, sous la forme d'un *quod*. Cette question que « l'être pose pour le sujet[...]. Il ne la pose

¹³⁴³ Lacan Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme », *op. cit.*

¹³⁴⁴ Zafiroopoulos Markos, *Lacan et Lévi-Strauss : ou le retour à Freud 1951-1957*, *op. cit.*, 2003.

¹³⁴⁵ Leguil Clotilde, *Sartre avec Lacan : Corrélation antinomique, liaison dangereuse*, *op. cit.*, p.119.

pas devant le sujet puisque le sujet ne peut venir à la place où il la pose, mais il la pose à la place du sujet, c'est-à-dire qu'à cette place il pose la question avec le sujet, comme [...] l'homme d'Aristote pensait avec son âme.¹³⁴⁶ » Pour cette raison, Lacan différencie comme Aristote l'*ousia* de l'*hupokemeinon* ; sauf qu'ici ce n'est pas l'en-soi, cet être impliqué dans le sujet, mais l'Autre. L'arbitre idéal de la *théorie des jeux* permet, à Lacan, de penser la nécessité de l'anticipation d'un lieu de toutes les stratégies. Lieu pensé par Lacan sur le modèle de la langue de Ferdinand de Saussure, qui est en chacun tout en lui étant extérieur. La cybernétique lui permet donc de modéliser le phénomène à l'oeuvre par le pour-soi dans un processus : le « *quod* », comme le dit Lacan, c'est celui de la machine. Cela tout en faisant le lien avec la conception de la langue de Saussure, si bien que la machine est le lieu de rencontre d'Aristote, Heidegger et Saussure permettant de penser l'Autre. D'où le fait que la machine lui permettent de penser que la névrose n'est pas à lire dans un manque d'adaptation à la réalité, mais la conséquence de la contingence inscrite dans l'inconscient par l'instance du signifiant. Cela répond aussi au fait que la structure du jeu va venir, d'après Morgenstern et von Neumann, déployer ses propres conséquences à partir d'un agencement symbolique, la règle, comme une sorte de pensée. Ici, Lacan va se tourner vers les logiciens, pour révéler la richesse de cette sorte de pensée pour la psychanalyse.

Plus d'une fois, Jacques-Alain Miller a su montrer l'importance du travail de certains logiciens pour Lacan, notamment celle de Frege, qui lui permettra de penser l'autonomie du signifiant dans ses effets, par exemple à travers la dichotomie entre le sens et la dénotation, mais aussi la possibilité d'une pensée propre au symbolique, la *Gedanke*. Pareillement, la *machine universelle* de Turing ne simule pas une fonction donnée mais tente une sorte de pensée, *Gedanke* dans les termes de Frege, qui permet la simulation de la simulation. Les calculs de la machine peuvent engendrer

¹³⁴⁶ Lacan Jacques, *Ecrits*, t.I, *op. cit.*, p.517.

leurs propres conséquences puisqu'il n'y a plus de différence de nature entre ce qui traite et ce qui est traité. C'est la fameuse différence qu'a introduit von Neumann avec son E.D.V.A.C., que l'on nomme aujourd'hui par les termes de *hardware* et *software*. La machine montre alors qu'il est possible de différencier un sujet de l'énonciation, qui ne soit pas le *subjectum* de Montaigne, et Lacan, fort de la lecture de *La transcendance de l'ego* de Sartre, va pouvoir donner une assise à la facticité du moi¹³⁴⁷ par l'analogie avec la machine. Le sujet de l'énonciation est alors dans son manque à dire. Il ne peut pas se résumer au sujet de l'énonciation. Cette transcendance de l'ego, dans sa comparaison au sujet de l'énonciation de la machine, amène à penser le sujet du dessous d'Aristote l'*ὑποκείμενον*, le sujet de la machine cybernétique étant plus proche de ce sujet des prédicats, pur sujet de l'énonciation que le *subjectum*. Il pense donc cette transcendance sur le modèle de la machine. Lacan a pu ainsi repenser la notion de répétition de Freud en la différenciant de la réminiscence, en s'appuyant sur la différence établie par Kierkegaard entre reprise et ressouvenir. La répétition, qu'est la *Wiederholungszwang*, n'est plus une compulsion mais un automatisme de répétition, au sens de l'*automaton* d'Aristote. Ce n'est pas une répétition à l'identique, de l'ordre de la *mêmeté*, c'est une persistance, comme effets de mémoire de la machine cybernétique produits par la nécessité d'un message qui circule, message circulant permettant de traiter les entrées et les sorties. Si l'entrée n'est pas traitable par ce message qui tourne, il ne peut pas y avoir de sortie. Le lien avec le traumatisme est alors évident pour Lacan. Le traumatisme est une entrée non traitable nécessitant de faire circuler un autre message d'interprétation des entrées. Lacan peut alors penser le processus du traumatisme à travers l'a mémoire propre au fonctionnement symbolique, et analyser la temporalité spécifique de la *nachträglich* sur le *Proton pseudos*. Cette première est une rétroaction, soit cette temporalité, entre le temps

¹³⁴⁷ Leguil Clotilde, *Sartre avec Lacan : Corrélation antinomique, liaison dangereuse*, op. cit.

mécaniste et vitaliste, qu'est le *feedback* de Norbert Wiener, qu'il rapproche de l'*Oieblikket* de Kierkegaard. Ces déplacements de la répétition, sur le plan symbolique ou sur la temporalité de la rétroaction, permettent de saisir le renversement de la métapsychologie dans les années vingt qu'est la conception, par Freud, de la pulsion de mort. Lacan va alors, avec la machine cybernétique, relire les conceptions freudiennes du plaisir et leurs soubassements aristotéliens, pour conceptualiser la notion de jouissance comme traduction d'*ἡδονή*. La pulsion de mort n'est plus immanente à une tension biologique, mais le propre du cancer de l'homme qu'est le langage. Ici, c'est encore le *feedback*, comme affirmant que le principe d'homéostasie de la machine à vapeur est l'avènement de l'équation, de l'équilibre en tant que symbolique, qui sera le catalyseur de la fomentation de cette conception. La machine destructrice sera une reprise de ce qui, pour Bataille, se détruit et détruit au sein de la plus profonde expérience intérieure. Elle sera un corps ne pouvant s'inscrire dans la société que par le rejet, le dégoût d'une partie de soi formant le déchet toujours en excès, venant subvertir du dedans la tentative de totalisation qu'est le monde. Pour Lacan, la machine sera ce dans quoi circule cet objet déchet qu'est le *a*, et par la formulation de la notion d'objet *a*, la machine va lui permettre d'agencer la conception de la chair de Bataille au structuralisme, pour énoncer la dimension mortifère du symbolique¹³⁴⁸. Cet engagement de la chair sera le fondement de la lecture du pari de Pascal du seizième séminaire, expliquant l'enracinement de la cybernétique dans la pensée pascalienne, par la figure de l'inerte qu'est le *a* et donc par la question de la jouissance. Et, c'est toute l'originalité de l'épistémologie de la machine que propose Lacan, d'analyser les filiations conceptuelles de cette notion par rapport à la question de la jouissance.

Pour cette raison, notre archéologie de la notion de machine chez Lacan, nous a permis de pouvoir reprendre la lecture de Lacan par Deleuze,

¹³⁴⁸ C'est ce que Bataille développe comme meurtre de l'auteur par son propre ouvrage dans *L'expérience intérieure*, *op. cit.*

et de saisir comment celui-ci prit appuie sur la conception du virtuel que la machine ouvre, notamment à travers l'analogie de la machine hydraulique. Plongée dans les textes deleuziens permettant de saisir que Deleuze fit de la notion d'objet *a* une catégorie, celle du virtuel, en tentant de penser Lacan dans une continuité avec la pensée stoïcienne du devenir, en saisissant cette dimension bataillienne chez Lacan qu'est la figure de l'inerte, du déchet devenant incorporel, improductif chez Deleuze.

La conception de la machine chez Lacan, est une *theoria*, en ce qu'elle permet non seulement d'instaurer une distance avec la technique psychanalytique, mais aussi en ce qu'elle est un deuxième temps, par rapport à la *praxis* psychanalytique. Elle conditionne la production du discours, car elle permet de produire du sens. Elle est un paradigme. Elle est aussi le fonctionnement même de son Séminaire, puisque la machine renvoie à l'engagement du corps de Lacan dans le langage, dans son propre discours. Notre but était de montrer combien, cette théorie, permet d'apporter un nouveau point de vue sur les notions de machine et de virtuel, afin de montrer l'importance de la conception psychanalytique pour des notions contemporaines telles que le cyborg. Premièrement, le virtuel apporte un éclairage sur le rapport entre imaginaire et symbolique chez Lacan. Deuxièmement, la notion lacanienne du virtuel, inscrit la dimension aliénante de ce dernier dans un processus mortifère proprement symbolique, démontrant combien le virtuel n'est pas un devenir inhumain mais au contraire un moyen inhumain d'accession à l'humanité. Ces moyens, quel qu'ils soient, étant toujours inhumains, c'est la dimension inhumaine de toute accession à l'humanité, qui peut engendrer une souffrance de devoir être humain, tel qu'elle peut s'observer dans la psychose.

Subséquemment, la machine, se réalisant dans les appareils, est pour Lacan non plus spatiale mais temporelle (la rétroaction), c'est l'ensemble des 0 et des 1, c'est-à-dire l'ensemble des agencements possibles du

symbolique, conditionnés par une impossibilité irréductible (la structure) impliquant une répétition (la persistance) automatique, au sens d'une impossibilité de ne pas supposer le sujet en tant que délibéré (l'*automaton*), qui produit une sorte de pensée échappant au sujet (la *Gedanke*), et instaure la possibilité d'un corps par le sacrifice (la livre de chair) à travers un hors-corps (le *a*) instituant la possibilité du commerce des hommes par l'aliénation (le virtuel). La machine, ce sont les limbes d'inhumanité nécessaire à tout avènement d'une humanité se sachant telle. C'est l'inhérence de la pulsion de mort à l'instauration du symbolique.

2. D'une épistémologie de la cybernétique à une philosophie des techniques

Pour Lacan, la cybernétique, par la refonte de l'analyse de l'information qu'elle propose, permet d'envisager les problématiques de l'homme-machine, non plus du point de vue spatial (chez Descartes, La Mettrie, Spinoza, etc., il était toujours question d'un agencement spatial des structures matérielles déterminant les conditions de possibilité du rapport corps-esprit) mais temporel. Il propose de lire cette rupture dans les textes de Freud, en montrant que la machine de Freud ne se comprend pas selon la spatialité mais la temporalité.

Dans cette perspective, il opère une analyse épistémologique révélant la filiation conceptuelle entre Turing et Wiener par le terme de « machine cybernétique », qui n'est autre que l'exhumation du *feedback* de Wiener en germe dans la *machine universelle* de Turing. Cette filiation qu'il propose, comprise dans l'agencement conceptuel entre freudisme, cybernétique et structuralisme, est d'autant plus prolifique que le déploiement des conceptions cybernéticiennes de la machine, offre la possibilité d'interroger le fondement, pour la psychanalyse freudienne, du rapport entre sens et non-sens dans la résistance¹³⁴⁹. Il utilise cette notion cybernéticienne de machine comme modèle pour repenser la dimension de persistance de la

¹³⁴⁹ Laurent Eric, « Ce que sert (serre) la psychanalyse », *op. cit.*, p.41.

résistance chez Freud, à travers une analogie à la mémoire de la machine, ce que Jacques-Alain Miller nomme « les effets de mémoire¹³⁵⁰ ». Ainsi, il constitue sa machine persistante, qu'il nomme « machine électronique », qui est à la fois la machine de von Neumann et Morgenstern (ce sont les « machines stratégiques »), la machine de Turing (c'est la « machine universelle ») et le *feedback* de Wiener (c'est la « mémoire de la machine »). Cette machine lacanienne révèle que la résistance n'est pas une répétition mais une persistance. Ici Lacan vise la tendance de la psychanalyse de l'époque à se fonder comme une ego psychologie. La machine en permettant de conceptualiser la rupture avec le modèle mécaniste, apporte aux conceptions lévi-straussiennes et saussuriennes, que si la structure conditionne l'ensemble des possibles, en même temps la structure est la conséquence d'un point irréductible d'impossibilité. Pour Lacan, la machine est l'anté-réfléchi du structuralisme. Ce que Deleuze confirme en disant que, cette instance paradoxale, cet impossible conditionnant le possible, est le fondement du structuralisme¹³⁵¹. Par conséquent, la réflexion sur la machine chez Lacan, dont le but premier est de saisir la spécificité de la démarche de modélisation du psychisme dans la psychanalyse, est à la fois la conséquence d'une position réflexive, qui tente de saisir et interroger les fondements du structuralisme, et une prise de position contre l'interprétation des textes freudiens sous l'angle de l'ego psychologie et du mécanisme. À travers cette archéologie de la notion de machine, Lacan est sans doute l'un des premiers épistémologues de cette notion, au sens foucauldien du terme, puisque Foucault dans *Les mots et les choses*, définit l'épistémologie comme une recherche où

« il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître ; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives,

¹³⁵⁰ Miller Jacques-Alain, *Le Séminaire, L'orientation lacanienne* (1983-1984), *Des réponses du réel*, séance du 7 décembre 1983.

¹³⁵¹ Deleuze Gilles, *Logique du sens*, *op. cit.*, pp.63-66

enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité ; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique.¹³⁵² »

Lacan ne propose pas une étude historique de la machine, même s'il prend en compte les conditions historiques lorsqu'elles lui paraissent nécessaires, mais tente de faire émerger les conditions de possibilité des formes de la connaissance relative à cette notion. C'est le cas notamment lorsqu'il propose une archéologie de la machine dans la science des places, elle-même conséquente de la logique des portes. Dans cette perspective, il a non seulement analysé la filiation conceptuelle de cette notion de machine de Pascal à la cybernétique, mais surtout il a tenté de comprendre comment elle permet d'agencer que ce soit chez Pascal ou dans la cybernétique, une possibilité de production du sens, plus exactement d'énoncé scientifique. La psychanalyse offre ainsi un point de vue épistémologique critique spécifique. Cette démarche développe une épistémologie de la notion de machine, qui essaie de penser la cybernétique en tant que science (la science des places vides), en développant une véritable pensée de la technique (le modèle de la porte), propre à la psychanalyse, c'est-à-dire prenant en compte la mort dans son entrelacement à la sexualité, la jouissance.

Loin de proposer une dystopie, qui s'insérerait dans les mythes posthumanistes du cyberpunk ou du biopunk, Lacan propose pourtant une conception de la machine où l'homme est aliéné. Pour autant, cette aliénation dépasse la dialectique du maître et de l'esclave, puisqu'il ne s'agit pas pour lui de se libérer de l'aliénation. Cette aliénation à la machine est nécessaire pour advenir en tant qu'humain. Nous pourrions reprendre Gilbert Simondon, et dire que pour Lacan "ce qui réside dans les machines, c'est de la réalité humaine, du geste humain fixé et cristallisé en structures

¹³⁵² Foucault Michel, *Les mots et le choses*, op. cit., p.13.

qui fonctionnent¹³⁵³". La nécessité pour l'homme de la machine, dans la théorie de la machine de Lacan, ne pourrait trouver de meilleure illustration que l'analogie que propose Simondon du chef d'orchestre :

« Loin d'être le surveillant d'une troupe d'esclaves, l'homme est l'organisateur permanent d'une société des objets techniques qui ont besoin de lui comme les musiciens ont besoin du chef d'orchestre. Le chef d'orchestre ne peut diriger les musiciens que parce qu'il joue comme eux, aussi intensément qu'eux tous, le morceau exécuté; il les modèle ou les presse, mais est aussi modéré et pressé par eux; en fait, à travers lui, le groupe des musiciens modère et presse chacun d'eux, il est pour chacun la forme mouvante et actuelle du groupe en train d'exister; il est l'interprète mutuel de tous par rapport à tous.¹³⁵⁴ »

Nous pouvons donc affirmer que Lacan, un peu plus de deux ans avant Gilbert Simondon qui écrivait encore sa thèse de doctorat à l'époque, affirmait déjà que « la vie technique ne consiste pas à diriger les machines, mais à exister au même niveau qu'elles, comme être assumant la relation entre elles, pouvant être couplé, simultanément ou successivement, à plusieurs machines¹³⁵⁵ ». Ce que reprendront plus tard Deleuze et Guattari. La machine, comme nous l'avons vu, pour Lacan permettait de sortir de la dialectique du maître et de l'esclave. Si Simondon critique le thème de l'aliénation à la machine, c'est que, pareillement à Lacan, il remet en question la soumission de l'homme à la machine. Pour Lacan, l'aliénation à la machine n'est pas une question de soumission de l'un à l'autre. Premièrement, parce qu'il n'y a pas deux entités distinctes, il n'y a pas « l'homme et la machine ». Deuxièmement, parce que l'aliénation n'est pas une soumission mais une altération de soi, autrement dit une advenue autre à soi-même. C'est ce que le néologisme de Lacan de s'« autrifier » exprime parfaitement. Ce n'est pas qu'il y aurait une unité originelle perdant sa pureté. C'est par l'Autre que du soi advient, et réciproquement, c'est par soi que de l'Autre advient. Ce que rend parfaitement l'analogie du chef d'orchestre de Simondon. De plus, comme nous l'avons vu, les machines

¹³⁵³ Simondon Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p.13.

¹³⁵⁴ *Ibid*, pp.12-13.

¹³⁵⁵ *Ibid*, p.175.

cybernétiques affirment que, par la technique, la pensée ne vient pas seulement représenter mais modifier le monde. Autrement dit, l'objet technique d'une théorie n'est pas seulement son produit, il vient la questionner. C'est ce que Triclot nomme le « phénoménotechnique ». La théorie de la machine de Lacan est la rencontre de la conception particulière du rapport entre théorie et pratique, en psychanalyse et en cybernétique. Ce n'est pas qu'elle dialectise une opposition entre théorie et pratique, elle dépasse la conception de la théorie et de la pratique, du discours et de la technique, comme entités différenciées. Pour cette raison, elle n'est pas seulement une herméneutique mais une heuristique. Comme le dit Vappereau lors du Séminaire, c'est la machine à écrire de Jacques Lacan, machine de Turing charnelle, qui ne cesse de couper un ruban de Möbius. La machine n'est donc pas seulement un objet technique, c'est de la pensée, c'est une heuristique.

3. De l'apport psychanalytique à une pensée des techniques

Par conséquent, pour Lacan la machine n'est pas seulement un *analogon* permettant une description psychopathologique. Nous faisons ici référence à son entrée dans le champ psychanalytique comme allégorie permettant de comprendre la psychose, que ce soit avec Margaret Mahler – qui donnait un axe de lecture à sa description de la psychose symbiotique par comparaison à une machine, – ou avec Victor Tausk et sa machine à influencer. La machine étant chez Lacan à la fois de la pensée et le lieu de la mort, il l'a donc déplacée, au sein de la psychanalyse, du champ descriptif psychopathologique à celui de l'anthropologie, en utilisant cette notion pour saisir du lieu de l'inhumanité de l'homme ce qui fonderait ses universaux¹³⁵⁶. Cela nous permet de saisir que la dimension zététique de la machine est à entendre comme échos du processus par lequel l'homme se prend à l'intérieur de son langage, pour se donner une existence en lui et

¹³⁵⁶ Ici nous insistons bien sur le terme d'universaux et non pas d'humanité, car pour Lacan les universaux ne fondent pas pour autant une unité, qui ferait ensemble. En ce sens, il n'y a pas une humanité.

par lui dans une référence à sa propre capacité d'inexistence, lui permettant de passer de sujet à objet de la science. Comme le dit Foucault :

« Il restera sans doute décisif pour notre culture que le premier discours scientifique tenu par elle sur l'individu ait dû passer par ce moment de la mort. C'est que l'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science, il ne s'est pris à l'intérieur de son langage et ne s'est donné en lui et par lui une existence discursive qu'en référence à sa propre destruction : de l'expérience de la Dérison sont nées toutes les psychologies et la possibilité même de la psychologie ; des cadavres ouverts de Bichat à l'homme freudien, au rapport obstiné à la mort prescrit à l'universel son visage singulier...¹³⁵⁷ »

À l'instar de Foucault, nous retrouvons chez Lacan que la catégorisation de l'humain se fait jour à l'aune de son inhumanité. Nous retrouvons cela chez des auteurs contemporains tels que Julia Peker. Comme elle le montre, le monde se fonde sur l'immonde, c'est-à-dire sur le dégoût car le *mundus*, en latin, c'est à la fois le nom « monde » et l'adjectif « propre »¹³⁵⁸. C'est le rejet de l'immonde qui fonde un monde. Nous voyons ici l'influence de Georges Bataille sur la pensée de Lacan, qui dans *L'érotisme* avait tenté d'analyser le fondement du monde sur l'immonde. D'ailleurs, sa notion de déchet rappelle fortement celle du réel de Lacan, nous laissant conjecturer sur l'influence de ce dernier sur ce grand lecteur de la revue *Acéphale* de Bataille qu'était Lacan. D'ailleurs pour Gérard Wajcman cette recherche de l'essence de l'humain dans la mort renvoie au renversement dans la pratique de la dissection anatomique, puisque

« l'acte fondateur de Vésale accomplit une autre transformation essentielle. L'autopsie humaine instaure en effet le passage du cadavre de son ancien statut de dépouille humaine à celui de matériel anatomique. C'est-à-dire qu'avec l'invention de la dissection scientifique, le corps perd son identité personnelle pour devenir simplement « humain ». ¹³⁵⁹ »

C'est ici le cadavre qui fonde l'humain, dans ce « passage de tout cadavre de son ancien statut de dépouille humaine à celui de matériel

¹³⁵⁷ Foucault Michel, *Naissance de la clinique*, coll. Quadrige Grands textes, éd. P.U.F., Paris, 1963, p.200-201.

¹³⁵⁸ Peker Julia, *Cet obscur objet du dégoût*, coll. Diagnostics, éd. Le bord de l'eau, 2010, Lormont.

¹³⁵⁹ Wajcman Gérard, *L'oeil absolu*, éd. Denoël, Paris, 2010, pp.241-242.

anatomique à l'identité indifférente¹³⁶⁰ », ce qui se désigne à l'époque comme une fabrique, soit la machine qu'est la *humani fabrica corporis*. Le cadavre est ce qui est commun à tout être humain, et la machine en tant que fabrique renvoie à cette dimension universelle, à cette dimension de cadavre de tout humain. La pensée cartésienne en est symptomatique. Ne se réduisant pas à la conception d'un homme-machine, elle fonde tout savoir sur l'homme sur sa réduction à la machine, créant un point d'incompréhension irréductible de la particularité du corps-propre. Descartes ne réduit pas le corps à une machine, car le corps humain a pour particularité d'être un composé de substance étendue et pensante¹³⁶¹. Son opération de réduction avoue donc la nécessité de paradigme de la machine, c'est-à-dire la nécessité d'avoir recours à l'image de la machine pour pouvoir penser le corps de l'homme comme proprement humain. Et cela dès la première phrase du *Traité de l'homme* :

« Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible : en sorte que, non seulement il lui donne dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes.¹³⁶² »

Ainsi, le matérialisme cartésien, et par extension le matérialisme du mécanisme ne serait pas une opération de confusion de l'homme et de la machine, mais une réduction du premier au deuxième afin de pouvoir saisir

¹³⁶⁰ Ibid, p.242.

¹³⁶¹ Paradoxe que Descartes lui-même affirmait : « Ce n'était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j'appelais mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre. Car en effet je n'en pouvais jamais être séparé comme des autres corps ; je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections ; et enfin j'étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés. »

Descartes René, *Méditations métaphysiques*, Paris, coll. « PUF/Quadrige », édition PUF, 1956, p.115-116, (Med., VI, AT IX, 60).

¹³⁶² Descartes René, « Traité de l'homme », in *Œuvres philosophiques*, t.I, 1618-1637, collection « Classiques garnier », édition Bordas, Paris, 1988, p.379.

l'essence de l'humain chez l'homme¹³⁶³. Le recours à la machine est l'émergence du cadavre, soit de ce qui fonde l'individu. Par conséquent, Lacan reprend cet entrelacement entre mort et langage dont parle Foucault¹³⁶⁴ mais à travers la notion de machine. Fort de l'histoire du mécanisme et de la cybernétique, ce rapport entre humain (universaux de l'homme), machine et cadavre, n'échappera pas à Lacan. Là où la science fiction (cyberpunk ou biopunk, par exemple), avec le thème de Gunder Anders¹³⁶⁵ de l'obsolescence de l'homme, interroge par la machine le risque de sa propre perte, celle que la machine pourrait faire courir à l'homme, la psychanalyse lacanienne renverse le questionnement en se demandant si ce n'est pas la machine qui conditionnerait cette pensée d'« une » humanité. Loin de tomber dans les fantasmes sur la machine, Lacan prend la technique comme de la pensée. C'est ce que Baudrillard pose comme le système construit par les « technèmes » car, pour lui, ces agencements provoqués par les techniques s'inscrivent dans une structure, qui est un système de signification instauré par ces premières, désigné par lui de « système « parlé » » des objets de la technique. Ce système serait un plan structural dépassant la description des objets de la technique, qu'il appelle la « technologie » ou en d'autres termes le langage des techniques. Ce plan serait donc celui où la technique serait une configuration discursive, soit un *logos*. Comme le montre l'historicisation des objets de la technique, c'est en ce sens qu'il y a une possibilité d'archéologie car ses objets ne donnent pas seulement une description formelle mais, dans leur forme même, renvoient à un plan les dépassant, qui serait un certain rapport aux états de chose d'une civilisation à un temps donné. Pour cette raison, la technologie

¹³⁶³ Cette lecture permet de sortir de la vision scolastique de la dichotomie du corps et de l'esprit chez Descartes, et de comprendre le paradoxe du corps-propre et de la connaissance vécue [cf. Birnbaum Antonia, *Le vertige d'une pensée : Descartes corps et âme*, éd. Horlieu, Lyon, 2003].

¹³⁶⁴ Ogilve Bertrand, *Lacan, le sujet : La formation du concept de sujet*, coll. Philosophie, éd. PUF, Paris, 2005.

¹³⁶⁵ Anders Ghunter, *L'obsolescence de l'homme : Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, coll. Ivrea, éd. Encyclopédie des nuances, Paris, 2002, trad. (allemand) D. Christophe

« nous raconte une histoire rigoureuse des objets, où les antagonismes fonctionnels se résolvent dialectiquement dans des structures plus larges. Chaque transition d'un système à un autre mieux intégré, chaque commutation à l'intérieur d'un système déjà structuré, chaque synthèse de fonctions fait surgir un sens, une pertinence objective indépendante des individus qui la mettront en œuvre : nous sommes là au niveau d'une langue, et on pourrait, par analogie avec les phénomènes de la linguistique, appeler « technèmes » ces éléments techniques simples – différents des objets réels – sur le jeu desquels se fonde l'évolution technologique. A ce niveau, il est possible d'envisager une technologie structurale, qui étudie l'organisation concrète de ces techniques en objets techniques plus complexes, leur syntaxe au sein d'ensembles techniques simples – différents des objets réels – que de sens entre ces divers objets et ensembles.¹³⁶⁶ »

À la lecture d'Edmond Couchot, le rapport du « technème » à la technologie, s'éclaire par la « technesthésie ». En effet, ce plan technologique, n'agencerait pas simplement un discours, mais renverrait toujours à un conditionnement des modalités d'exercice des perceptions reconfigurant notre subjectivité¹³⁶⁷, c'est-à-dire qui conditionnerait les représentations faisant des sensations des perceptions. En ce sens, en utilisant une technique,

« en tant qu'opérateur, ce sujet contrôle et manipule des techniques mais il est aussi, en retour, façonné, modelé, à son insu, par ces techniques à travers lesquelles il vit une expérience intime qui transforme la perception qu'il a du monde : *l'expérience technesthésique*.¹³⁶⁸ »

Conséquemment, la technique renvoie toujours à un autre plan qui structure ses objets leur permet d'avoir une signification et donc, une fonction. Les techniques renvoient toutes à des « technèmes » conditionnant dans leurs particularités des « technesthésies ». C'est aussi ce qu'entendait Jean-François Lyotard lorsqu'il affirmait que la technologie conditionnait notre rapport à la connaissance à sa traductibilité en langage machine. Cette dernière risquerait de se réduire à ce qui est traductible par

¹³⁶⁶ Baudrillard Jean, *Le système des objets*, coll. Telgallimard, éd. Gallimard, Paris, 1968, p.12.

¹³⁶⁷ Il différencie au sein de la subjectivité, un « sujet-On » et un « sujet-Je ». Le premier étant la dimension dépersonnalisée de toute subjectivité, le commun, et le deuxième la singularité de celle-ci, qui résulte aussi de l'appropriation du commun.

¹³⁶⁸

Couchot Edmond, *La technologie dans l'art De la photographie à la réalité virtuelle*, éd. Jacqueline Chambon, Nîmes, 1998, p.8.

la machine.

« Dans cette transformation générale, la nature du savoir ne reste pas intacte. Il ne peut passer dans les nouveaux canaux, et devenir opérationnel, que si la connaissance peut être traduite en quantités d'information. On peut donc en tirer la prévision que tout ce qui dans le savoir constitué n'est pas ainsi traduisible sera délaissé, et que l'orientation des recherches nouvelles se subordonnera à la condition de traduisibilité des résultats éventuels en langage de la machine.¹³⁶⁹ »

L'enjeu, la problématique actuelle est alors de déterminer, si ces « technèmes » permettraient une advenue de la subjectivité ou s'ils annihileraient toute subjectivité ? En d'autres termes, si la machine conduirait à l'obsolescence de l'humain comme le dirait Gunther Anders¹³⁷⁰, ou si elle serait la condition de possibilité d'avènement de l'humain ? Comme nous l'avons vu, pour Lacan la question est toute tranchée, il n'y a pas de subjectivité sans machine, c'est par la machine que l'homme advient. L'humain, en tant que l'ensemble des universaux des hommes, se constitue, à travers le paradigme de la machine. Ainsi, la machine renverrait au plan pré-individuel fondant l'individu dans une communauté. Par opposition, l'autre plan renverrait à ce qui est le plus personnel, à la personne comme le singulier de l'individu. Subséquemment, le paradigme de la machine¹³⁷¹ chez Lacan renvoie à ce par quoi l'homme se saisit comme objet d'une méthode d'agencement discursif, - tel que le discours se disant scientifique,- en existant discursivement par et dans son langage, à l'aune de ce qui dans son inhumanité fonde l'énonciabilité de son humanité à travers l'analogie de la fabrique. C'est ce par quoi il existe discursivement comme autre qu'à lui-même. Ce qui est la condition *sine qua non* de sa mêmeté, autrement dit de son humanité en tant que rapport continue, fondement de l'identité en tant qu'identique. Pour cette raison, du

¹³⁶⁹

Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, éd. Les éditions de minuit, Paris, 1979, p.13.

¹³⁷⁰ Anders Ghunter, op. cit.

¹³⁷¹ Nous renvoyons le lecteur à notre mémoire de Master 2 de Psychanalyse dans lequel nous analysions plus en détail l'émergence de ce paradigme dans le mécanisme et la manière dont il deviendra au XX^e siècle le paradigme informationnel.

lieu même de ce qui fonde l'inhumain s'articulent des énonciabilités agençant des possibilités de discours de l'homme sur lui-même¹³⁷². La machine serait l'anté-réfléchi, l'anté-prédicatif mortifère que Lacan tente de ne pas escamoter¹³⁷³. Elle donne un lieu duquel le délire est pensable, non plus comme effet de lois physiologiques mais comme immanent au fonctionnement et à la fonction même du langage. En quelque sorte, c'est saisir l'élégance subtile de la zététique lacanienne de l'effort d'énonciation du réel, dans sa portée philosophique qui est une figure de l'immonde, puisque en échos à la pensée de Bataille « c'est là que Lacan situe son « réel ». Le réel est l'im-monde, ce qui à jamais ne pourra venir prendre sa place dans un monde.¹³⁷⁴ » Non seulement, la machine agence la pensée lacanienne par rapport aux disciplines et courants de pensée conséquents de la cybernétique, mais en plus offre une nouvelle perspective pour penser les techniques, prenant en compte la dimension mortifère de leur jouissance comme inhérente à toute advenue d'une humanité.

Par là, elle permet de saisir la conception spécifique du virtuel par Lacan et son influence sur Gilles Deleuze. Les appareils modernes pour Lacan ne créent pas le virtuel, mais simplement révèlent cette nécessité du virtuel dans l'instauration du symbolique. Comme nous l'avons vu, c'est

¹³⁷² En tant que lecteur d'Hegel, nous imaginons à quel point Lacan a pu être sensible à cette dialectique, puisque nous retrouvons ici le principe de la Négativité, qui est la « catégorie ontologique » à la base de la « dialecticité » entre l'Être et le Réel d'après Kojève. C'est par opposition à la nature que l'Homme se saisit : « Le Vrai, ou l'Être-révéle, n'est donc pas, comme le pensait Parménide et ses émules, l'identité première et primordiale, voire « immédiate » ou donnée et naturelle, de l'être et de la pensée, mais le résultat d'un long processus actif qui commence par opposer l'Homme à la Nature dont il parle et qu'il « nie » par son action. » [Kojève Alexandre, Appendice « II L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel », in *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau*, coll. Tel Gallimard, éd. Gallimard, Paris, 1947, p.531.] Pareillement c'est en niant sa dynamique, le vivant, par le cadavre qu'il se saisit comme Humain.

¹³⁷³ Pour reprendre les propos de Lyotard, « il y a toujours un préreflexif, un irréflechi, un antéprédicatif, sur quoi prend appuie la réflexion, la science, et qu'elle escamote toujours quand elle veut rendre raison d'elle-même. [in Lyotard Jean-François, *Phénoménologie*, coll. Que sais-je ?, éd. P.U.F., Paris, 1969, p.5.]»

¹³⁷⁴ Juranville Alain, *Lacan et la philosophie*, coll. Quadrige/Puf, éd. P.U.F., Paris, 1984, p.6.

seulement parce qu'il y a production du virtuel, au sens fort du terme de « produire », que peut se constituer la chaîne des signifiants. Le virtuel n'est pas une démultiplication anarchique des possibilités dans une visée de liberté, bien au contraire, c'est l'aliénation permettant que la chaîne signifiante soit. Ainsi, nous avons proposé un chemin allant de la production du virtuel à la chaîne, afin de révéler aussi que la naissance de la place de l'analyse est concomitante à l'avènement de la science moderne et aux appareils de la société industrielle, celle de la production à la chaîne. Le grand retour à Freud de Lacan, ce n'est pas la compréhension de l'autre scène qu'est l'inconscient dans la métaphore du théâtre. L'« autre scène » n'est pas celle du hors-champ, des coulisses du théâtre, comme le montre l'emprunt du terme de *Anderer Schausplatz* à Fechner par Freud, qui « désigne dès l'origine le plateau gouverné par la machinerie de l'inconscient.¹³⁷⁵ » La production du virtuel à la chaîne : c'est la métaphore lacanienne de l'inconscient comme usine.

¹³⁷⁵Lacan Jacques, « La psychanalyse vraie, et la fausse », in *Autres écrits*, op. cit., p.167

Plan détaillé – Résumé subsidiaire

(Plan détaillé - Résumés)

Plan détaillé

Introduction.....	8
Chapitre I Morgenstern et von Neumann : la <i>théorie des jeux</i>.....	32
I. La théorie cybernéticienne du jeu	34
Conception du moi et de l'intersubjectivité – Modélisation cybernéticienne de la théorie du regard de <i>L'être et le Néant</i> de Sartre : introduction du symbolique – <i>Théorie des jeux</i> de von Neumann et Morgenstern : approche structurale du jeu – De la théorie de la stratégie à la stochastique : le facteur temps dans le <i>Big match</i> de Shapley – Les machines stratégiques : lecture lacanienne de la <i>théorie des jeux</i> –	
A. La genèse de la théorie de la machine, du jeu à la machine.....	46
La solution du jeu du pair et de l'impair de Montmort – Les trois temps de la conception du jeu chez Lacan –	
1. Le jeu des prisonniers.....	48
Le sophisme du dilemme des prisonniers – Intersubjectivité et commune mesure –	
2. De la stratégie à la stochastique apparition d'un ordre spontané.....	54
La structure symbolique du jeu – La place et la stratégie – L'arbitre idéal de von Neumann et Morgenstern comme lieu supposé du code – Lecture deleuzienne de la théorie du jeu : la langue de Saussure serait-elle ce lieu supposé ? - Le lieu transcendantal : de la différence entre le <i>Game</i> et le <i>Play</i> à celle entre le code de langue de Saussure et le grand Autre de Lacan – Le jeu des signifiants comme fondement du jeu –	
3. Les différentes temporalités.....	67
Les modulations du temps dans le sophisme –	
a) La béance de la fonction de la cause : la causalité psychique	
Des grandeurs négatives de Kant –	
b) De la dialectique des grandeurs extensives et intensives à celle de l'instant et du moment dans la réalisation	
Des différentes grandeurs (intensives et extensives) dans la <i>Critique de la raison pure</i> de Kant - « Temps pour comprendre » et « moment de conclure » chez Lacan : la vérité comme rencontre des différentes temporalités chez Kant – Du temps nécessaire à la logique chez Kant à la fonction du temps dans la logique chez Lacan – Des différentes dimensions (intensives et extensives) chez Bergson – Le temps non réduit à de l'espace chez Lacan –	
c) Les conséquences dans la formation du « je » de la sorte de durée bergsonienne qu'est le temps logique	
La désobjectivation du « ujet indéfini » – Le « battement de temps logique » une interprétation des paradoxes de énon lus par Bergson – La âte modulant le temps comme reprise du système de tension/relâchement de la urée – Le temps impersonnel = le temps commun = la commune mesure –	
d) La commune mesure et le jugement de goût kantien	
Le <i>sensus communis</i> dans le jugement de goût – De l'hypothèse nécessaire chez Kant à l'anticipation nécessaire chez Lacan – L'agressivité propre à tout sens	

commun – L'agressivité comme conséquence de la tension temporelle –.

4. De la théorie du jeu à la machine.....105

Tentative de définition du temps logique – Modulation du temps et édification subjective chez Descartes – L'importance du temps pour l'inconscient – Une interprétation temporelle de la *théorie des jeux* de la cybernétique –.

B. Vers une théorie de la machine.....112

De la lecture temporelle de la *théorie des jeux* aux cinq agencements conceptuels fondant la théorie de la machine –.

1. Des machines de Lacan à la théorie de la machine.....113

Les différentes machines de Lacan –.

2. Du problème de la notion de théorie en psychanalyse.....118

Qu'est-ce qu'une théorie ? - De Khun à l'analyse de l'équation des sujets par Jean-Claude Milner – La psychanalyse = dans le point de passage entre *praxis* et *theoria* – De Duhem à la machine de Lacan : machine lacanienne = théorie de la machine de Lacan et la machine dans la théorie lacanienne – La machine (paradigme dans la pensée lacanienne) contre tout système = une machine pour ne pas faire de « flousophie » –.

Chapitre II Turing et Claude Lévi-Strauss : la machine universelle.....131

II De la machine universelle de Turing à celle de Lacan, en passant par l'appareil psychique freudien.....132

Contre l'Ego psychologie *La transcendance de l'ego* de Sartre –.

A. Une lecture cybernéticienne de l'appareil psychique freudien ?.....132

1. La machine stratégique : de la théorie des jeux à Turing.....136

De Frege à Alan Turing : la *machine universelle* – Une machine à simuler les machines simulant une action : la simulation à la deuxième puissance – Le paradoxe de la transcendance de von Neumann : de L'E.N.I.A.C. à L'E.D.V.A.C. – La machine cybernétique : une incarnation transsubjective du symbolique pour Lacan – Les effets de mémoire du symbolique –.

2. La machine à rêver de la première période de la métapsychologie : une lecture cybernéticienne de Freud ?.....148

a) Du système ψ aux topiques

Le modèle des circuits de Kirchhoff : lecture d'une *Esquisse d'une psychologie scientifique* de Freud – Le système des portes – Rupture avec les localités biologiques : images optiques – Les topiques = passage d'un appareil psychique spatial à une machine temporelle –.

b) Conséquences de la « fonction symbolique » dans le stade du miroir

Du moi comme fonction imaginaire à l'« efficacité symbolique » de Claude Lévi-Strauss – Renversement du rapport entre signifiant et signifié chez Lévi-Strauss –.

c) Du « paradoxe de Robinson » chez Lévi-Strauss au « paradoxe de Lacan » : l'analyse de Deleuze

Le paradoxe de Robinson = un symbole implique tout le système symbolique – Caractéristiques du rapport entre signifiant et signifié : « décalage essentiel », « brouillage de l'excès de signifiant » et « l'instance paradoxale » – Le paradoxe de Lacan = l'« instance paradoxale » = réversibilité permanente des simultanités, le symbole distribuant les places qui est toujours absent à sa place – Subordination du

sujet au signifiant – Problème de la transcendance : un inconscient collectif venant totaliser? – La machine = un commun non collectif –.

3. La machine universelle : introduction de la fonction symbolique de Claude Lévi-Strauss dans la psychanalyse.....168

La *machine universelle* : une machine à la deuxième puissance – L'apologue de Wells –.

a) La machine comme rupture avec le structuralisme : dépassement du symbolique lévi-straussien

La notion de structure non structuraliste chez Lacan – Différence entre totalité et unité – Structure = conditionnement de l'ensemble par l'impossible –.

b) La parole comme origine de la machine : la machine et la production du sens

Machine = « enflément » de la parole – Machine = ce qui produit le sens – Langue chez Saussure = ce qui organise sans avoir de localité – Il n'y a pas de tout du langage chez Saussure et le paradoxe de Russel – Pareillement à la langue la machine n'a pas de localité –.

4. La machine persistante de la deuxième période de la métapsychologie.....182

Lecture de *'Au-delà du principe de plaisir* – La machine restitutive et la *Wiederholungszwang* – La machine comme condition d'émergence de l'inconscient freudien – Répétition et identité : la notion de *Self* chez Locke – La machine à vapeur : le passage de Nietzsche à la *Wiederholungszwang* – Le plaisir de Fechner = une fonction restitutive – Principe de réalité = la cessation immanente au plaisir – Cessation du plaisir = principe de la thermodynamique = circularité de la machine = persistance – Persistance = entropie = *feedback* (Persistance et répétition dans le *feedback*) – Le *feedback* = modèle de la compulsion de répétition : traduction de la *Wiederholungszwang* comme « automatisme de répétition » – La dimension symbolique de la répétition –.

B. Le caput mortuum de la machine électronique : pulsion de mort et persistance202

La chaîne des signifiants (rétroaction et détermination = répétition?) – Rapide introduction à l'apport de Frege –.

1. L'improfondeur de la surface de la chaîne : les étages.....205

Les étages ne se superposent pas mais se déplient – Inscription de la pensée de Lacan dans le *continuum* que trace Foucault de la notion d'interprétation de Nietzsche, Freud à Marx – La profondeur = un simple pli de surface – Les plis de la surface : Saussure = tout signe est déjà une interprétation – Une influence de Heidegger ? – Le *caput mortuum* dans cette logique de la surface –.

2. Premier étage de la machine214

Analyse de Deleuze – Le coup – Première loi de distribution – La question de l'ordre en linguistique saussurienne : le problème de la définition de « valeur » – Hypothèses distribuantes : symétrie de la constance, symétrie de l'alternance, dissymétrie – Le coup ouvre une place –.

3. L'étage du paradoxe de Robinson : le plan imaginaire et l'apparition de la loi219

Les distributions possibles des hypothèses de distribution : l'apparition d'un système – Démonstration du paradoxe de Robinson – Apparition d'une temporalité –.

4. Troisième étage de la machine : la rétroaction.....226

La détermination du temps antérieur par le postérieur – De par la rétroaction il

existe une impossibilité = le *caput mortuum* du signifiant – Autonomie du signifiant = de la « pensée aveugle » de Leibniz à la *Gedanke* de Frege – La machine = illustration de la différence entre sens et dénotation démontrée par Frege – La machine = une interprétation de la *Gedanke* –.

5. *Caput mortuum* et conséquences233

Le *caput mortuum* et la *machine universelle* de Turing : structure et agencement – Déploiement sur le plan épistémologique des différents axes problématiques = le temps et le corps –.

a) *Caput mortuum* : l'apport de la notion de machine à la conception de la structure

La structure est dynamique –.

b) Le divorce de la vie et de l'inconscient

De la confusion entre inconscient et instincts que la machine vient éclairer – Subjectivité et syntaxe – La répétition comme persistance – De la machine de Turing au *schéma L* de Lacan – La fonction chez Frege – L'inhumanité de l'homme – La machine un rudiment du parcours subjectif –.

Chapitre III Wiener, Kierkegaard et Aristote : la rétroaction.....246

III. La rétroaction comme *Deus ex machina*.....247

Notion freudienne de *zeitlich-Entwicklungsgeschichte* : de l'avenir au passé – Cybernétique = *Verdrängung* est une *Nachdrängung* –.

A. Kierkegaard et Wiener.....252

1. Kierkegaard : de l'instant à la reprise.....252

La notion d'instant, *Oieblikket*, par rapport au temps platonicien – La reprise permet de comprendre la notion freudienne de répétition – Reprise et ressouvenir (Kierkegaard) / Répétition (Freud) et réminiscence (Platon) : exemple du péché d'Adam – La *machine universelle* = autonomie du symbolique et reprise – Délogement de la reprise du conscient par la conception du *feedback* –.

2. Le *feedback* de Wiener.....259

La résistance n'est pas une force physiologique – Origine du terme de *feedback* – Déplacement téléologique du *feedback* = conception temporelle de la machine (Turing et Wiener) – Le *feedback* entre durée (Bergson) et temps spatial – La machine cybernétique répond à la temporalité de la durée – Communication, information et *feedback* : la conception lacanienne de la rétroaction –.

B. La rétroaction : lecture kierkegaardienne du *feedback*.....266

1. Le fondement pascalien des sciences conjecturales : une science des places vides.....266

La porte = origine de la logique de la machine – Conjecture : la science des places – Science des places et fonction (Frege) : la fonction et la place vide –

2. Le *feedback* dans la science des places vides.....273

La place vide et la rétroaction : la question de l'ordre et de l'actualité – Le futur antérieur = influence de la notion de *feedback* dans la machine électronique de Lacan : genèse de la conception de rétroaction – Première différence entre *feedback* et rétroaction : la rétroaction produit des « instants » kierkegaardien –.

3. Ce qui fait retour dans le *feedback* : machine et triangulation.....279

La question de la trace, du legs, du reste dans la pensée de Lacan : introduction de

la notion de virtuel – De la rétroaction à la tension – *nachträglich* = rétroaction : le *feedback* comme moyen de traduction – La hâte = un débordement permanent du temps – La hâte engendre l'identification – La hâte deuxième différence entre la rétroaction et le *feedback* –.

4. Hâte, *nachträglich* et *πρῶτον ψεῦδος*283

De la tension temporelle chez Kierkegaard et Bergson à la hâte – *Proton pseudos* et *nachträglich* : problème de l'actualisation –.

C. Le *feedback* à l'aune de la jouissance : le paradigme informationnel.....295

La théorie de la machine permet de comprendre qu'il n'y a pas deux conceptions de la *Wiederholungszwang* – Le trait unaire et la reprise – La conception du « Un » chez Frege – Répétition : jouissance et objet perdu –.

1. La machine et ses appareils : l'ordinateur et la psychanalyse.....300

Le *Body-mind problem* – Machine et appareil : la jouissance – L'ordinateur est un appareil –.

2. La machine vers une heuristique de l'épistémologie.....305

Conséquence épistémologique de la machine lacanienne – La question de la jouissance dans la vérité – Vers la question de l'automatique –.

IV. De *humanis fabrica*, le devenir humain310

La cybernétique est un retour à la notion aristotélicienne d'*automaton*, *αὐτόματον* –.

A. La *τύχη* et l'*αὐτόματον* aristotéliennes.....312

Les causes accidentelles d'Aristote – Le jugement délibéré et la cause finale – L'*αὐτόματον* n'est pas la conception contemporaine de la répétition à l'identique – *Feedback* et *αὐτόματον* – « L'automatisme de répétition », *Wiederholungszwang*, n'est pas ce qui se répète à l'identique de manière autonome –.

B. Rupture avec la notion de plaisir de Fechner par Aristote317

L'influence de Brentano : Freud lecteur d'Aristote – Lecture par Freud de la tempérance d'Aristote à travers le modèle des circuits de Kirchhoff – La conception aristotélicienne d'*ἡδονή* – La traduction de l'*ἡδονή* par la jouissance chez Lacan – Le rôle de la machine dans cette traduction – La notion d'*οὐσία* : *phantasmata* et *Vorstellung* –.

C. L'*ὑποκείμενον* l'«hyposujet» ou le sujet posé, jeté dessous.....335

La notion d'*ὑποκείμενον* chez Aristote : sujet affecté, degré zéro du sujet et lieu du changement – L'*οὐσία* et l'*ὑποκείμενον* – Lacan et la traduction d'Heidegger d'*οὐσία* par *Wesen* – L'*ὑποκείμενον* un sujet explétif selon la linguistique : le sujet de la science des places vides – L'*οὐσία* et l'objet *a* –.

D. De l'Homme le surgissement de son humanité.....345

1. De la matrice symbolique au sujet du dessous.....345

Le plan symbolique et imaginaire du stade du miroir – La notion de trace d'Heidegger – Le miroir et les trois temps logiques : l'identification à la communauté humaine – Le devenir-humain et le devenir-image : paysage et œil absolu chez Gérard Wajcman –.

2. Du x en rapport à la jouissance à l'unité supposée : le sujet représenté....354

Apparolage et apparition du sujet : la machination – L'*ὑποκείμενον* = un x en rapport à la jouissance – L'*οὐσία* ou l'objet *a* qui fait retour sur le sujet – Le sujet de la machine : un appareillage –.

E. L'apparolage de la jouissance « anthro-pique ».....	358
1. L'appareil ou l'homme qui « s'apparole ».....	358
L'appareillage de la parole = l'apparolage du langage – Le langage est un appareil –.	
2. La jouissance entro-pique ou « anthro-pique ».....	359
La jouissance propre à l'entropie – La rétroaction = limite de la jouissance et fondement du plaisir : la machine comme au-delà du principe de plaisir – La machine d'Aristote –.	
Chapitre IV Virtuel et cyborg lacaniens : Deleuze	366
V. La figure lacanienne du cyborg.....	367
L'introduction de la chair dans la causalité –.	
A. Part de chair, mamme amboceptrice et machine placentaire : l'objet <i>a</i>.....	368
L' <i>ἡδονή</i> d'Aristote et le mythe de l'androgyné de Platon : le hors-corps – La mamme amboceptrice = le <i>a</i> de l'objet <i>a</i> – La conceptualisation de l'objet <i>a</i> par Lacan à partir de <i>La règle du jeu</i> de Jean Renoir – Le rôle de la rétroaction dans la formulation de l'objet <i>a</i> – La dissymétrie fondamentale $\$ \diamond a$: entre l'image du sujet et l'image spéculaire <i>i(a)</i> ; entre le désir et la demande – La mamme = structure physiologique de l'espace intermédiaire de Winnicott : l'objet <i>a</i> comme objet transitionnel – La mamme = un objet transitionnel ambocepteur – La mamme élément parasitaire : l'apparolage – La dimension inerte du corps : entre grandeur négative de Kant et « corps sans organes » de Deleuze et Guattari – Inertie = fonction cause du désir – La tripe causale – La mutilation sacrificielle chez Georges Bataille = place de l'individu dans le <i>socius</i> –.	
B. La livre de chair ouvre au commerce des hommes.....	384
La « livre de chair » dans <i>Le marchand de Venise</i> de Shakespeare – L'aliénation au groupe chez Rousseau : perte d'une partie de soi pour le corps du groupe – La livre de chair à l'origine du pacte social – Le langage d'organe : le <i>a</i> et le sacrifice –.	
C. De la loi de cause à effet à la tripe causale.....	393
1. Du mécanisme en question.....	394
La loi de cause à effet du mécanisme – Des quatre causes d'Aristote au dédoublement de la structure causale du désir : objet-cause et objet-visé – La loi de cause à effet masque un vide –.	
2. L'objet-cause du désir	403
Origine de l'objet-cause – De l'objet-cause à l'objet <i>a</i> – Objet-cause en tant que subissant une rétroaction par rapport au désir – La circulation : <i>Verschiebbarkeit</i> – La machine et le <i>a</i> précurseur du sujet : la machine qui coupe le <i>a</i> – Topologie de la coupure : la bande de Möbius – Structure = un effet de la coupure –.	
3. Remise en question de la dichotomie homme et machine par la livre de chair.....	414
A l'opposition corps-esprit Lacan propose la triangulation substance pensante, jouissante et étendue – La machine = avènement du sujet –.	
D. La figure lacanienne du cyborg : une machine désirante ?	416
L'intérieur et l'extérieur, l' <i>Innenwelt</i> et l' <i>Umwelt</i> , l'endo et l'exo – L'être humain = entre machine cybernétique et organique – La notion de Cyborg (= cybernétique +	

organique) de Clynes et Kline à Haraway = chez Lacan déjà cette figure de l'individu entre machine cybernétique et organique s'oppose au sujet de la science – La machine lacanienne = le cyborg et l'inconscient usine – La machine lacanienne et la machine désirante de Deleuze et Guattari –.

VI. Anatomie du virtuel : la machine hydraulique.....430

Conception lacanienne de l'anatomie : science de la coupure – Žižek introduction à la problématique du virtuel en psychanalyse : symbolique et virtuel –.

A. La machine hydraulique.....433

1. Du *bios* au *virtus* : la machine contre la *Stoff*433

Critique de la notion de *Stoff* : l'analogie de la machine hydraulique – L'énergie advient par la machine –.

2. La virtualité du modèle optique.....437

Le bouquet renversé – Image et sujet virtuel : la conception du virtuel en optique – Nécessité en science de l'advenu d'un plan imaginaire : reprise de la critique de la théorie de la relativité restreinte de Bergson = le virtuel comme fictif – Caducité de l'opposition objectif/subjectif – Le sujet virtuel –.

3. La prématuration : le virtuel dans le stade du miroir et le « quasi-être ». 442

Le virtuel et l'anticipation – L'unité virtuelle : Virtuel = ce qui n'est pas actuel mais à une efficacité – Le virtuel s'oppose à l'actuel –.

4. D'un divorce du virtuel et de l'avenir : l'aliénation d'une parole.....445

Le virtuel n'est pas un possible – L'aliénation dans le système I.R.S. – Virtuel = aliénation ayant une efficacité –.

B. La lecture deleuzienne de Lacan.....450

1. La machine et les organes sans corps.....450

De Descartes à Lacan – Žižek : Organes sans corps (OsC) et Corps sans organes (CsO) – Le corps sans organes et les machines désirantes (Deleuze et Guattari) : différence avec la livre de chair de Lacan –.

2. Le paradoxe de la réalité.....458

Le schéma des parallèles – L'instinct de mort : le fin mot de la chaîne des signifiés : la mort comme impersonnel et inconcevable – La matière subtile des signifiants : entrelacement corps et signifiants = l'opposable (réponse au problème de l'énergie de la machine hydraulique) –.

3. Constitution d'un monde par la surface du corps : la persistance du stérile464

La lecture de Deleuze de cette logique des surfaces – Ce qui persiste comme fondement des mondes : c'est le sujet = x pour Deleuze – Le virtuel n'est pas l'immatériel – Fondement du domaine du personnel sur le fond pré-individuel –.

4. Mécanique de la vacuité : vide et plein de la désignation.....468

(sujet = x ; a) du sujet = x qui persiste chez Deleuze au a comme proto-sujet qui persiste chez Lacan – L'objet a et les quasi-causes – Deleuze : un *continuum* entre le stoïcisme et Lacan –.

5. Genèse des figures de l'improductif chez Lacan : Phallus, ϕ et objet a471

Le concept de phallus : la triangulation - Conceptualisation du ϕ - Le rapport entre Φ et ϕ : l'apparition du a – Analyse du rien de Kant : *ens rationis, nihil privatum, ens imaginarium* et le *nihil negativum* – Du *nihil negativum* au phallus – *ens rationis* + grandeur négative = a – Les trois figures de l'improductif : *caput*

mortuum, phallus et *a* –.

6. L'objet virtuel : une lecture deleuzienne de l'objet *a*495

La lecture cybernéticienne de Freud par Lacan manque à Deleuze : d'où l'importance de l'analyse de la théorie de la machine d'un point de vue épistémologique – La rétroaction lacanienne ouvre à une analyse du présent et du passé permettant de comprendre la temporalité du virtuel – L'objet *a* = l'objet virtuel : une lecture du virtuel lacanien comme devenir stoïcien faisant de l'objet *a* une catégorie : celle du virtuel –.

Conclusion.....505

1. La théorie de la machine lacanienne.....507

Synthèse de la théorie de la machine – De la machine au virtuel –.

2. D'une épistémologie de la cybernétique à une philosophie des techniques513

L'objet technique de Simondon – Analogie du chef d'orchestre – Le thème de la soumission à la machine – Le phénoménotechnique : dépassement de l'opposition pratique et théorie –.

3. De la machine de Lacan à une pensée des techniques517

Le virtuel de Lacan – Ouverture : la machine et la pensée de l'humanité se fondant sur l'inhumain –.

Résumé subsidiaire

Lors de notre mémoire de Master 2 recherche en Psychanalyse, à partir d'une analyse des représentations de la machine depuis le *quattrocentto*, nous avons tenté de montrer qu'à la suite du mécanisme (doctrine reposant sur une explication du monde à partir de mécanisme de l'ordre de la cause à effet) se mit en place ce que nous avons nommé le « paradigme de la machine ». En ce sens, la machine devint un moyen de se représenter le monde et de construire un discours scientifique sur son fonctionnement. Plus particulièrement, elle permit à l'Homme de se saisir comme objet de recherches scientifiques, en définissant ce qui est commun comme une sorte de machine. En est exemplaire, les recherches en anatomie comme l'ouvrage *De hominis corporis fabrica* de Vésale, faisant de ce qui est commun à tous les hommes, au niveau corporel, une fabrique. La machine permit alors à l'Homme de saisir ce qui est commun à chacun, et donc de se constituer comme une humanité, soit un équilibre entre du commun et du singulier. Cela permettant de montrer que l'art contemporain, interrogeant le corps à travers les machines que sont les nouvelles technologies, tente de saisir ou délimiter ce qui est proprement humain. Ce travail poursuivait ainsi deux objectifs. Dans le champs esthétique, affirmer, à partir des productions artistiques contemporaines, que les mutations de l'image tendent à la « corporaliser ». Ni simples bidimensionnalités ni représentations ces images se parcourent. A la fois senties et sentantes, nous nous immergeons en elles, transfigurant des êtres vivants en images vivantes (nous renvoyons aux expériences scientifiques telle que la grenouille transparente du laboratoire japonais de Masayuki Sugita). Cela afin de montrer que la machine n'est pas un procédé de déshumanisation, mais au contraire d'humanisation. Dans le champs psychanalytique, à partir de l'objectif esthétique, notre but était d'affirmer la dimension proprement inhumaine de tout procédé d'humanisation, afin de montrer comment ces notions de machine permettent d'interroger le délire, d'un autre point de vue, celui d'une tentative de s'affirmer comme humain.

Ainsi, nous avons découvert chez Lacan une conception de la machine toute particulière, et surtout, un fondement commun aux sciences cognitives et à la psychanalyse lacanienne dans la pensée cybernétique, montrant que, comme l'affirment Gilles Deleuze et Félix Guattari, la psychanalyse passe de la métaphore de l'inconscient comme théâtre à celle de l'usine. Ce fut pour nous le passage d'une recherche psychanalytico-esthétique à une recherche épistémologique sur l'histoire de la conception de la machine, afin d'intégrer la notion lacanienne de la machine dans cette

évolution et d'en comprendre la singularité.

En effet, c'est un dévoilement du sujet comme toujours absent à lui-même, que le paradigme de la machine permet chez Lacan, en prenant référence sur la notion aristotélicienne de sujet, l'*ὑποκείμενον* (*hupokeimenon*), que nous pourrions résumer par la dimension inhumaine constituant toute humanité. C'est à partir de l'étude mathématique du jeu des prisonniers de la cybernétique que Lacan, va montrer qu'il y a un temps logique, qui est celui propre à la structure du jeu et non à celui des personnes. Reprenant ici la notion kantienne de temps, comme ce qui est successif et non ce qui est simultané, il montre que le temps ne se résume pas à une ligne. Cette analogie du temps à une ligne est une limitation que l'esprit s'impose pour le comprendre de manière spatiale. De là, il reprendra la différenciation que fait Bergson entre la dimension intensive, ce qui change de nature en se divisant, et la dimension extensive, ce qui ne change pas de nature en se divisant, pour affirmer que la « successivité » n'est pas la chronologie. Permettant alors de comprendre que la « successivité » peut être de l'ordre du *feedback*, de la rétroaction, c'est-à-dire que le postérieur peut conditionner l'existence de l'antérieur. Cette rétroaction va lui permettre de montrer que la notion d'appareil psychique de Sigmund Freud, ne renvoie pas aux doctrines mécanistes. Il va alors lire le texte «Esquisse d'une psychologie scientifique» de Freud, comme l'avènement de la conception du sujet en tant que machine temporelle. Ce qui lui permettra de rompre avec les mécanismes, en affirmant que le psychisme n'est pas soumis à une matérialité qui se résumerait au visible. Mais aussi, qu'il ne se réduit pas à des lois de cause à effet.

D'où s'affirme, ce que Lacan pense être l'apport essentiel de la pensée freudienne à la philosophie, la notion psychanalytique de réel, qui n'est plus seulement réduite à sa dimension spatiale ou visible, mais est prise dans sa dimension temporelle. Le réel c'est ce qui revient toujours à la même place. C'est le réel comme étant la rencontre de deux temporalités. Chez Freud, c'est la rencontre entre le temps psychique, qui va constituer une représentation de la jouissance comme un objet permettant la satisfaction, et le temps de la réalité, qui est l'instant où cette objet construit psychiquement va permettre au sujet par sa présence de jouir. Pour Lacan, c'est le principe des sciences modernes, qu'il nomme « les sciences conjecturales », consistant à déterminer comme réel ce dont nous pouvons prévoir la répétition, à savoir ce qui sera à une place donnée à un moment donné (lecture lacanienne de Frege). Le réel, la vérité, c'est le moment où la temporalité du symbolique, du langage humain, et celle de la

matérialité se rencontrent. C'est lorsque l'objet est à la place prévu au moment prévu. En s'inspirant des travaux de la cybernétique, notamment de Norbert Wiener qu'il relira, riche des conceptions de Kierkegaard, Lacan pensera ce moment comme celui où le réel va ré-agencer rétroactivement la successivité pour permettre de reconstruire l'histoire.

Cette temporalité va lui permettre, en reprenant la conception de la jouissance chez Aristote, de comprendre que le langage vient limiter la jouissance. C'est lui qui vient non seulement tuer la chose en la réduisant à son symbole, mais aussi limiter la jouissance pour en faire un plaisir. Comme le montrait déjà Aristote, c'est le langage qui permet de faire de la jouissance la fin de l'homme, qui est l'inscription dans la société, et non la bestialité qui entraîne sa propre perte. Cependant, apparaît une autre jouissance car le langage provoquerait une certaine jouissance, mais en même temps il conditionnerait les possibilités de plaisir, en réduisant les choses à leurs symboles. La pulsion de mort freudienne devient à la fois ce qui limite la jouissance et provoque une jouissance autre, qui est proprement mortifère. C'est celle qui est propre au langage. C'est ici que se situe la notion lacanienne de machine, comme ce qui du corps s'engage dans le langage, c'est ce qui « l'engage ». La machine c'est donc aussi ce qui va conditionner ce qui est ou non réel. Le réel c'est ce qui devra advenir à une certaine place à un moment donné. C'est ce qui conditionne l'être humain, pour qu'il puisse s'intégrer dans la société humaine. Ainsi, pour Lacan tout sujet est un cyborg, soit un organisme composé de biologique et de machine cybernétique, à savoir de mécanismes temporelles fondés sur le langage, qui fonctionnent dans une certaine autonomie, d'où l'inconscient. De là résulte une théorie de la chair inspirée de Georges Bataille, où l'unité du corps repose sur un hors-corps, la perte d'un rapport au corps pour s'inscrire dans le langage et la société humaine.

Index
(Index des notions)

Index des notions

A

Aliénation . 352, 386, 417, 429, 445, 448, 461 sv, 490, 502, 513, 515 sv, 524, 532 sv

Appareil..... 3, 11 sv, 15, 26, 29, 109, 117, 128, 130, 132 sv, 146, 148 sv, 151 sv, 168, 181 sv, 185, 195, 251, 266 sv, 283, 300, 303, 306, 320 sv, 328 sv, 355, 357 sv, 364, 384, 408, 419, 422 sv, 426, 438 sv, 441, 445, 463, 498, 502, 512, 523 sv, 528, 531 sv, 536

Appareil psychique..... 3, 29, 109, 130, 132 sv, 146, 148 sv, 151 sv, 155, 168, 181 sv, 195, 266, 306, 320, 329, 419, 438, 498, 528, 536

Arbitre idéal..... 58 sv, 63, 106, 508 sv, 527

Auto-régulation.....265, 421

Automate. . 9, 21, 114, 130, 145, 262, 306, 351, 423

Automatique..... 3, 10, 115, 145, 194, 258, 308, 312 sv, 315 sv, 423, 495, 507, 513, 531

Automatisme 307, 311 sv, 315 sv, 317, 323 sv, 327, 329, 363, 376, 480, 495, 497, 507, 513, 515, 525, 531

Automatisme de répétition.....47, 202, 235, 316 sv, 480, 495, 497, 510, 529, 531

Automaton (αὐτόματον). . 47, 115, 296 sv, 311 sv, 312 sv, 362 sv, 448 sv, 497, 510, 513, 531

Autre... 19 sv, 23, 44, 54 sv, 58 sv, 62 sv, 75, 82, 87, 106, 118, 123, 126, 141, 151, 168, 179 sv, 193, 203, 234, 237, 242, 253, 265, 271, 277 sv, 282, 305, 315, 330 sv, 350, 362, 370, 376, 381, 383 sv, 389, 393, 400 sv, 403 sv, 409 sv, 417, 419 sv, 426, 436, 447 sv, 457, 474 sv, 478 sv, 482 sv, 485, 489, 494, 509, 516 sv, 527

B

Barrières de contact.....150, 196, 310

C

Caput mortuum 176, 202, 211 sv, 228, 233 sv, 237 sv, 244, 265, 273, 279, 295, 297, 306, 448, 465 sv, 470, 480, 489, 494 sv, 497 sv, 501, 529 sv

Chaîne signifiante 37, 202 sv, 212, 228, 240, 242, 275, 278, 282, 293, 342, 344, 356, 363, 405, 458, 462 sv, 470, 474, 480, 524

Chair9, 352, 367 sv, 376, 382, 384 sv, 391 sv, 395 sv, 408 sv, 411 sv, 414 sv, 418 sv, 422, 425, 428 sv, 431, 451, 456, 462, 470 sv, 475, 486, 496, 511, 513, 532 sv, 537

Circuits électriques.....321

Commune mesure... 13, 52 sv, 56, 72, 87 sv, 88, 95 sv, 102, 103 sv, 106, 107, 134, 154, 165, 282, 290, 350, 428, 455, 507, 527

Conscience52, 54, 65, 73 sv, 81 sv, 85, 109, 133, 151 sv, 186, 189 sv, 194 sv, 229, 232, 237, 243, 254, 258, 285, 307, 310 sv, 318, 323 sv, 354, 421, 426, 445, 473, 507

Conscient3, 19, 24, 28 sv, 47 sv, 64 sv, 109 sv, 129, 133, 156 sv, 164 sv, 187, 190, 194, 196, 198, 233 sv, 236 sv, 243, 245, 250, 254, 258, 260, 265, 283 sv, 302 sv, 305, 310 sv, 314, 316, 321, 324, 327, 336, 361, 371, 391, 425 sv, 440, 442, 445, 447 sv, 457, 493 sv, 508 sv, 524, 528 sv, 533, 535, 537

Corps.... 15, 26 sv, 29 sv, 35, 37 sv, 48, 112 sv, 115, 138, 150, 169, 182, 184, 186 sv, 193, 198, 201, 240 sv, 245, 260, 296, 312, 316 sv, 325, 329, 333, 335 sv, 357, 359 sv, 364 sv, 368 sv, 371, 373, 376 sv, 381, 384 sv, 407 sv, 412 sv, 420 sv, 425, 428 sv, 431 sv, 435, 442 sv, 450 sv, 458, 461 sv, 470, 484, 486, 492 sv, 508, 511 sv, 518 sv, 530, 532 sv, 535, 537

Corps sans organes387 sv, 428 sv,
451 sv, 458, 466, 470, 486, 492 sv,
495, 532 sv, 533

Cybernéticien... 3, 12, 14, 16 sv, 19 sv,
25 sv, 29, 34, 36, 42, 114 sv, 128, 130,
132 sv, 136, 138, 142, 148 sv, 170,
181, 201, 238, 248, 250, 257 sv, 266,
297, 303, 497, 513, 527 sv, 534

Cybernétique 3, 11 sv, 20 sv, 27,
29, 35, 41 sv, 45 sv, 48, 106, 112 sv,
127 sv, 130, 133, 143, 145 sv, 149,
152, 154 sv, 166 sv, 173, 180, 182,
185, 199 sv, 237 sv, 248, 250 sv, 257
sv, 263 sv, 273, 277, 283, 289, 294 sv,
300 sv, 304, 308, 310 sv, 316, 321,
335, 345, 362, 416, 419, 421 sv, 490,
507 sv, 513, 515, 517, 520, 523, 528,
530 sv, 535 sv

Cyborg9, 29, 366 sv, 416, 420 sv,
512, 532 sv, 537

D

Déchet..... 382, 391 sv, 398, 456, 458,
493, 511 sv, 518

Devenir..... 10, 24 sv, 37, 55, 60, 125,
161, 191, 204, 238, 278 sv, 298, 300,
310, 325, 330, 337 sv, 349 sv, 352 sv,
364, 370, 393, 407, 428, 435 sv, 440,
445 sv, 448, 450 sv, 456, 458, 487,
491, 493, 499, 503, 512, 518, 522, 531,
534

Dilemme des prisonniers.... 13, 19, 38,
54, 102, 133, 257, 270, 282, 290, 294,
446, 507, 527

Durée.. 14, 68, 82 sv, 85 sv, 86, 89 sv,
93 sv, 97, 105, 109, 113, 142, 189, 201,
204, 257, 262, 308, 440, 496, 507, 527,
530

E

E.D.V.A.C.....42, 145, 168, 510, 528

E.N.I.A.C.....9, 144 sv, 528

Efficacité symbolique...16, 26, 28, 155
sv, 168, 244, 251, 357, 442, 508, 528

Ego..... 16, 18, 27 sv, 46, 117, 132 sv,
135, 182, 184, 337, 510, 514, 528

Ego psychology.....46

Entropie.....198, 200, 359 sv, 529, 532

Étage..... 164, 205 sv, 207 sv, 213 sv,
219, 223, 225 sv, 241 sv, 357, 466, 529

F

Feedback...3, 14 sv, 17, 20 sv, 42, 114
sv, 199, 201, 238, 250 sv, 257 sv, 273
sv, 277 sv, 286, 288, 293 sv, 303, 307
sv, 316, 335, 348, 368, 421 sv, 436 sv,
497, 499 sv, 511, 513 sv, 529 sv, 536

G

Grandeur extensive. . 58, 72, 74 sv, 78,
81 sv, 89 sv, 440, 507, 527, 536

Grandeur intensive . 76, 78, 83 sv, 507

H

Hâte..19, 37, 46, 51, 53, 68, 86, 88, 94,
99 sv, 102 sv, 109, 136, 204 sv, 253,
283, 290 sv, 446, 527, 531

Hédonê (*ἡδονή*)28, 324 sv, 329 sv,
365, 367, 369, 415, 490, 511, 531 sv

Homéostasie..... 113, 114, 197, 199,
237, 327, 319, 329, 335, 421 sv, 422,
511

Homme-machine..... 9, 15, 115, 182,
186, 193, 260, 394, 421, 513, 519

Hors-corps.369, 371, 381, 384, 387 sv,
414, 416, 420, 425, 513, 532, 537

Hypokeimenon (*ὑποκείμενον*)28,
112,136, 202, 234, 335, 337 sv, 338
sv, 340, 342, 345, 356 sv, 371, 391,
403, 406, 419, 457, 468, 509, 510, 531,
536

I

Identification.14, 17, 37, 39, 67, 71, 87
sv, 94, 96 sv, 113, 134, 136, 138, 186,
291 sv, 298, 303, 325, 346, 349, 359,
373 sv, 417 sv, 420, 468, 472 sv, 475
sv, 479, 482, 508, 531

Inconscient...3, 24, 28 sv, 47 sv, 64 sv,
109 sv, 129, 133, 156 sv, 164 sv, 187,
194, 196, 198, 234, 236 sv, 243, 245,
250, 254, 258, 265, 283, 285, 302 sv,
305, 312, 314, 316, 321, 327, 336, 361,

371, 391, 426 sv, 442, 445, 447 sv,
457, 493 sv, 497, 508, 509, 524, 528
sv, 533, 535, 537
Information 14 sv, 21, 42 sv, 53, 55, 58,
120, 128, 140, 142 sv, 145, 152, 168
sv, 199 sv, 259 sv, 264 sv, 268, 295,
300, 302 sv, 307 sv, 310, 316, 423,
463, 507, 513, 522, 530 sv
Informatique....10, 117, 142, 198, 265,
308, 316, 507
Instance paradoxale...161 sv, 344, 384,
415, 483, 486 sv, 499, 503, 514, 528
Instinct de mort.....166, 182, 238, 428,
449, 459, 479, 495, 533
Intersubjectivité... 35, 36, 39, 80, 102
sv, 105, 106 sv, 107, 133, 202, 527
Ipséité.....52, 189 sv, 198, 449, 497

J

Jeu 18, 34 sv, 39 sv, 41, 53 sv, 56, 71,
87, 100, 105, 106, 109, 111 sv, 125,
128 sv, 135 sv, 136, 138, 146, 163,
173, 175, 180, 197 sv, 200, 202, 206
sv, 214, 224, 226, 237 sv, 243 sv, 268,
276, 285, 288, 316, 334, 360, 371, 377,
393, 397, 419 sv, 424, 427, 430, 434
sv, 442, 446 sv, 460, 473 sv, 483, 485,
499, 508 sv, 521, 527 sv, 532, 536
Jouissance. .28, 30, 36, 43, 48, 65, 112,
122, 130, 238 sv, 295 sv, 298 sv, 304
sv, 307 sv, 311, 317, 322, 324, 326 sv,
354 sv, 367 sv, 403 sv, 406, 412, 415,
419 sv, 422, 424, 429, 435, 459, 464,
494, 511, 515, 523, 531 sv, 536 sv
Jugement de goût..... 99, 101 sv, 102,
527
Jugement esthétique.....72, 98, 100 sv,
102, 508

L

La langue...61 sv, 65 sv, 119, 160, 165
sv, 178 sv, 209 sv, 215 sv, 282, 354 sv,
418, 462, 467, 469, 488, 509, 527, 529
Lévi-straussien.... 3, 12, 14 sv, 25, 28,
134, 146, 164, 165, 167 sv, 170, 173,
180, 248, 514, 529
Livre de chair352, 384 sv, 392 sv,

396, 408 sv, 411 sv, 414, 416, 419 sv,
422, 425, 428 sv, 431, 451, 456, 470
sv, 475, 486, 496, 513, 532 sv
Logique des portes.....321, 515

M

Machine 1, 3, 9 sv, 14 sv, 36, 39, 42, 46
sv, 54, 60, 67 sv, 71, 86, 105, 109, 111
sv, 122 sv, 136, 138 sv, 143, 153 sv,
159, 164 sv, 175, 177 sv, 181, 185 sv,
193, 198 sv, 213 sv, 223, 226, 230 sv,
236 sv, 247 sv, 251, 257 sv, 271 sv,
275, 279 sv, 283, 289, 294 sv, 300 sv,
311 sv, 316 sv, 321, 329 sv, 335, 345,
353 sv, 357 sv, 361 sv, 367 sv, 388 sv,
394 sv, 408 sv, 416 sv, 441 sv, 449 sv,
454 sv, 462 sv, 466, 480, 482, 490,
492, 496 sv, 501 sv, 507, 509 sv, 519
sv, 527 sv, 539
Machine à calculer.113, 116, 138, 144,
243, 258, 269, 307
Machine à écrire.....122 sv, 126, 517
Machine cybernétique.... 3, 12, 15, 22
sv, 27, 113 sv, 116, 128, 130, 133, 149,
154, 167, 180, 257, 261, 263, 265, 283,
289, 304, 345, 422, 425, 490, 510 sv,
513, 528, 530, 532 sv, 537
Machine électronique...22, 46, 60, 112
sv, 116, 123, 129, 164, 177, 202, 204
sv, 213, 230 sv, 237, 242, 244, 268,
271 sv, 275, 281, 294, 357, 419, 492,
514, 529 sv
Machine hydraulique.....115, 129, 430,
433, 436 sv, 457, 462 sv, 512, 533
Machine persistante.....129 sv, 181 sv,
185, 198, 316, 514, 529
Machine restitutive. .129, 182, 185, 529
Machine stratégique 19, 22, 24, 46,
112 sv, 130, 146, 243, 507, 514, 527
Machine universelle. .17, 20 sv, 24, 27,
29, 114, 130 sv, 139, 143, 145 sv, 168
sv, 202, 213, 232, 249, 251, 258, 261,
301, 303 sv, 362, 394, 411, 509, 513
sv, 528 sv
Machine-à-penser.....113, 243
Mamme..368, 370 sv, 376 sv, 379, 381
sv, 411, 532
Mathématique....10, 13, 15, 35, 45, 47,

57, 79 sv, 91, 109, 118 sv, 122, 125 sv, 128, 136, 138, 148, 172 sv, 200, 230, 259 sv, 263, 269 sv, 298, 313, 321, 373, 439, 536

Mécaniste. .3, 13, 71, 115, 130, 145 sv, 170, 181, 302, 335, 368, 394, 396, 415, 433, 507, 511, 514, 536

Mémoire.....21 sv, 44, 47, 92, 94, 129, 141, 145, 147, 169, 188 sv, 198, 202 sv, 251, 256, 258, 263, 284, 289, 294, 298, 310 sv, 373, 410, 436 sv, 481 sv, 490, 500 sv, 510, 514, 528, 535

Möbius .208, 373 sv, 410 sv, 482, 487, 517, 532

Modèle optique.....26, 29, 437 sv, 508, 533

Moi ...116 sv, 21 sv, 27 sv, 44, 47, 51, 56, 58 sv, 69, 84, 91 sv, 94, 102 sv, 109, 116 sv, 122 sv, 125, 129, 132, 134 sv, 141, 145, 147, 149 sv, 152, 155, 158, 166 sv, 181 sv, 184 sv, 194 sv, 198, 202 sv, 234, 237, 239, 243, 250 sv, 256, 258, 263, 274, 284, 286, 288 sv, 294 sv, 298, 301, 310 sv, 322 sv, 325, 329 sv, 338, 346, 352, 354, 357, 360, 369, 373, 386, 391, 400, 410, 419, 425, 434 sv, 442, 445, 455, 459, 481 sv, 484 sv, 487, 489 sv, 500 sv, 510, 514, 527 sv, 535

Moi.....120, 172, 188, 434, 454

N

Nachträglich..... 283, 284, 285 sv, 288, 293 sv, 448, 510, 531

Nom-du-père.....238, 474

O

Objet *a*...34, 48, 116, 125 sv, 241, 330, 332, 334, 342, 345, 356, 360, 368, 371 sv, 383, 389, 394 sv, 397 sv, 404 sv, 411, 414, 418, 426 sv, 457, 470 sv, 481 sv, 485 sv, 489 sv, 499, 502 sv, 511 sv, 531 sv

Objet technique12

Objet-cause398 sv, 403, 415, 457, 490, 532

Oieblikket..27 sv, 28, 201, 251, 252 sv,

254, 256 sv, 274, 283, 511, 530

Ordinateur..... 115, 129, 145, 149, 234, 300 sv, 303 sv, 358 sv, 436, 531

Organes sans corps.....432, 450 sv, 533

Ousia..... 28, 338, 339 sv, 340 sv, 345, 356, 357, 371, 403, 419, 457, 509, 531

P

Paradoxe de Robinson..... 159 sv, 164, 167, 170 sv, 219, 223, 225, 282, 354, 488, 528 sv

Persistance22 sv, 141, 198 sv, 202, 212 sv, 234 sv, 237, 241, 251, 258, 263, 265, 279, 283, 290, 295, 310, 315, 316, 420, 452, 464, 465, 466, 470, 497, 498 sv, 501, 510, 513 sv, 529 sv, 533

Phallus.32 sv, 380, 470 sv, 478 sv, 488 sv, 494 sv

Philosophie 3, 12, 18, 23 sv, 26, 47 sv, 69, 112, 116, 122, 135, 166, 185 sv, 194, 269, 307, 311, 318, 329, 347, 369, 396, 481, 497, 507, 513, 536

Place...15, 19, 23, 26, 33, 39 sv, 40 sv, 44, 46, 49 sv, 52, 54 sv, 57, 64 sv, 65 sv, 76, 78 sv, 86, 87, 101, 109, 111, 124, 126 sv, 130, 134 sv, 138, 140 sv, 146, 148, 151, 157 sv, 162 sv, 169, 182 sv, 186, 196, 202 sv, 203 sv, 212, 218 sv, 224 sv, 226, 228 sv, 233, 236, 242, 244, 247, 260, 262, 265, 266, 268, 270 sv, 272 sv, 275 sv, 276, 282, 285, 290 sv, 295 sv, 299, 303, 307 sv, 312, 315, 322, 326, 329 sv, 332 sv, 342, 344, 343 sv, 348 sv, 355 sv, 360, 363, 367, 370, 383 sv, 393, 395, 409, 413, 415 sv, 417, 431, 437, 439, 442, 449, 457 sv, 468, 471 sv, 474 sv, 483 sv, 487 sv, 493 sv, 494, 508 sv, 515, 523 sv, 527 sv, 528, 530, 532, 535 sv

Principe de plaisir.36, 166, 181 sv, 184, 187 sv, 193 sv, 197 sv, 239, 258, 297, 317, 319 sv, 327 sv, 361 sv, 365, 420, 435, 449, 458 sv, 498, 501, 503, 529, 532

Principe de réalité.....188, 197 sv, 317, 327, 435, 529

Proton pseudos (πρῶτον ψεῦδος)...283 sv, 284 sv, 289 sv, 294, 295, 319, 433,

448, 495, 510, 531
 Psychanalyse...1, 3 sv, 10 sv, 16 sv, 22 sv, 28 sv, 62, 64, 68, 112, 117 sv, 121 sv, 124, 127, 132, 135, 142, 153, 155 sv, 161, 166, 168, 182, 184, 194, 206, 235, 238, 245, 248, 255, 258, 263, 268, 284, 288, 291, 300, 303, 307, 311, 315, 318, 334, 352, 368 sv, 428 sv, 431, 436 sv, 442, 449, 457, 464, 472 sv, 489, 495 sv, 498, 507, 509, 513 sv, 517, 520, 528 sv, 531, 533, 535
 Psychanalytique....3, 14, 17 sv, 23, 25, 27, 35, 37, 116 sv, 122, 125, 127, 135, 173, 188, 194 sv, 254, 286 sv, 345 sv, 364, 504, 507, 512, 517, 535 sv
 Psychisme...11 sv, 15, 23, 26, 29, 155, 167 sv, 182, 184 sv, 195, 239, 251, 286, 310, 318 sv, 321, 418 sv, 502, 508, 514, 536
 Psychologie.....28, 34 sv, 46, 109, 111, 115, 117, 126, 132, 148, 153, 165, 181 sv, 184, 187, 195 sv, 208, 256, 266, 284, 296, 310, 312, 317 sv, 320 sv, 327, 331, 362, 399, 466, 507, 511, 514, 518, 528 sv, 536
 Psychologique....10, 16, 18, 34, 36, 47, 88, 120, 135, 153, 157, 167, 182 sv, 185, 301, 318
 Pulsion 30, 182 sv, 187 sv, 193, 196 sv, 202, 237, 239 sv, 257, 317, 321, 327, 352, 358, 362, 364 sv, 399, 426 sv, 436, 479, 490, 511, 513, 529, 537
 Pulsion de mort...30, 182 sv, 188, 193, 202, 237, 239, 317, 321, 358, 362, 364 sv, 428, 490, 511, 513, 529, 537

Q

Quasi-cause...66, 414 sv, 453 sv, 457, 467, 470 sv, 483, 486, 490 sv, 503, 533

R

Réalité. .18, 38, 64, 66 sv, 76 sv, 83 sv, 90, 108, 119, 128, 135, 146 sv, 172 sv, 175, 186 sv, 197 sv, 208, 215, 224, 229, 231, 235, 252, 268, 278 sv, 287, 303, 305 sv, 317, 320, 327 sv, 330, 332, 347, 350 sv, 359, 377, 379 sv, 383, 388, 391, 395, 397, 400, 412 sv,

424 sv, 427, 433 sv, 439, 443, 445, 452, 455, 458, 461, 482, 491, 495, 501 sv, 509, 515, 529, 533, 536

Répétition.....3, 22, 27, 47, 65, 109 sv, 129, 141, 182 sv, 188 sv, 191 sv, 196 sv, 212, 234 sv, 237 sv, 251, 254 sv, 267, 278 sv, 283 sv, 293 sv, 304, 306, 308, 312, 315 sv, 320, 356 sv, 360 sv, 372, 420, 427, 431, 437, 448 sv, 460, 479 sv, 485 sv, 489 sv, 493 sv, 500 sv, 503 sv, 510 sv, 513 sv, 529 sv, 536

Résistance.....20, 22 sv, 30, 36 sv, 141, 182, 184, 192 sv, 196 sv, 202, 248, 251, 258 sv, 313, 513 sv, 530

Rétroaction. .3, 14 sv, 24, 84, 111, 114, 123, 203 sv, 224 sv, 233, 238, 246 sv, 249 sv, 257, 260, 262, 264 sv, 273 sv, 278 sv, 288 sv, 294 sv, 303 sv, 307 sv, 316, 343, 345, 347 sv, 356, 358, 361 sv, 367, 372, 391, 420, 426, 433, 437, 448, 496, 498 sv, 510 sv, 529 sv, 534, 536

S

Saussurien. 3, 12, 61, 179 sv, 368, 514, 529

Science des places.....49, 86, 260, 266, 268, 270, 273, 276, 282, 295, 303, 307 sv, 315, 342, 344, 363, 413, 417, 431, 468, 515, 530 sv

Sciences conjecturales.45, 266 sv, 272, 530, 536

Séminaire.... 2, 11, 16 sv, 24 sv, 28, 34, 36, 45 sv, 48, 84, 112 sv, 122 sv, 128 sv, 134 sv, 146, 153 sv, 157 sv, 161, 166, 171, 177 sv, 180, 186, 202, 230, 236 sv, 241 sv, 248 sv, 254, 257, 283, 286 sv, 291, 293, 295 sv, 301, 303 sv, 313, 315, 326, 328, 330, 343, 355, 358 sv, 361 sv, 368 sv, 373, 376, 379 sv, 383, 394, 396, 398 sv, 403, 409, 411 sv, 416 sv, 419 sv, 426, 430 sv, 433, 435 sv, 442, 445, 447, 457, 459 sv, 471 sv, 481 sv, 487, 489 sv, 493 sv, 511 sv, 517

Signifiant. .19, 24, 26 sv, 34, 36 sv, 44, 48, 62 sv, 71, 105, 111 sv, 114, 116, 126, 129, 134, 143, 156 sv, 166, 168,

175, 178 sv, 202 sv, 211 sv, 223, 225 sv, 228, 230 sv, 237, 239 sv, 242 sv, 244, 248 sv, 258, 263 sv, 273, 275 sv, 278, 280 sv, 290, 292 sv, 295, 297 sv, 305 sv, 308, 313, 315, 330, 332, 334, 341 sv, 349 sv, 353, 355 sv, 359 sv, 367 sv, 373, 379 sv, 385, 391, 396, 398, 401 sv, 404 sv, 408, 412 sv, 423, 425, 432, 435 sv, 458 sv, 466 sv, 469 sv, 478 sv, 483 sv, 491 sv, 497 sv, 508 sv, 524, 527 sv, 533

Soi.20, 38 sv, 49, 52, 62, 70, 72, 74 sv, 102, 111, 119, 173, 178, 186, 188 sv, 197, 204, 225 sv, 228, 235, 239, 247, 255, 272, 298 sv, 307, 313 sv, 319, 323 sv, 326, 334, 338, 344, 348, 350, 352, 354, 364, 369 sv, 376 sv, 379 sv, 386 sv, 390 sv, 401, 407, 414, 418 sv, 422, 430, 435, 444 sv, 447, 464, 480, 487, 498 sv, 508 sv, 511, 516, 532

Stade du miroir... 16 sv, 19, 37 sv, 133 sv, 134, 154 sv, 186, 291, 303, 346, 348, 351 sv, 375, 389, 416 sv, 429, 442 sv, 445, 448, 468, 502, 508, 528, 531, 533

Structuralisme.....3, 12 sv, 16, 22, 146, 149, 170, 244, 248, 300, 302, 311, 368, 503, 511, 513 sv, 529

Structuraliste. 12 sv, 59, 159, 172, 248, 503, 508, 529

Structure 12 sv, 19, 24 sv, 37, 41 sv, 47, 50, 52, 54 sv, 59, 62, 64 sv, 71, 84, 87, 108, 124, 134, 136, 147, 155 sv, 159 sv, 163, 165 sv, 170 sv, 179, 195 sv, 203 sv, 207, 212, 218 sv, 234 sv, 238, 242, 244, 258, 260, 264 sv, 271, 281 sv, 289, 293, 306, 335, 337, 342, 347, 356, 358, 371 sv, 374, 376, 378 sv, 381, 383 sv, 386, 389, 393, 398, 402, 404, 411, 413 sv, 417, 431 sv, 438 sv, 480, 491, 503, 508 sv, 513 sv, 520 sv, 527, 529 sv, 532, 536

Subjectum 45, 112, 136, 138, 339, 341, 510

Sujet. 17 sv, 23, 27 sv, 37 sv, 44, 49 sv, 61 sv, 64 sv, 70 sv, 75 sv, 85 sv, 93 sv, 103, 105 sv, 111 sv, 116 sv, 121 sv, 124 sv, 132 sv, 138, 146 sv, 155, 157 sv, 163 sv, 169, 179, 181, 186, 189 sv, 202 sv, 206, 231 sv, 234, 242 sv, 248 sv, 252 sv, 264 sv, 284, 287 sv, 290 sv,

294 sv, 305, 308, 311 sv, 314 sv, 320, 322 sv, 331, 333 sv, 339 sv, 348 sv, 353 sv, 359 sv, 362 sv, 367 sv, 375 sv, 378 sv, 381, 389, 392 sv, 395, 397 sv, 400, 402 sv, 408 sv, 412, 414, 416 sv, 424 sv, 435, 438 sv, 441 sv, 455 sv, 466 sv, 472 sv, 478 sv, 482, 484 sv, 489, 495, 497 sv, 507 sv, 513, 518, 521, 527 sv, 531 sv, 536 sv

Sujet = x. 163, 342, 355, 417, 419, 466, 468, 533

Symbole. 35, 65 sv, 104, 119, 126, 138 sv, 145 sv, 156, 158 sv, 163, 167 sv, 177, 180 sv, 185, 193, 203 sv, 214, 216, 223 sv, 230, 233, 240, 248 sv, 258, 265 sv, 276 sv, 281, 285 sv, 288, 296 sv, 332, 347, 349 sv, 353, 355 sv, 378, 446, 449, 464, 474, 498, 528, 537

Symbolique
2 sv, 13, 16 sv, 26 sv, 35 sv, 41 sv, 47, 54, 57 sv, 64, 66 sv, 79, 81, 99, 106, 110, 112 sv, 124, 126, 129, 133 sv, 143, 147, 149, 152, 154 sv, 164 sv, 170 sv, 173 sv, 177, 180, 182, 184 sv, 187, 193, 195, 200 sv, 214, 223, 229 sv, 235, 237 sv, 240 sv, 243 sv, 249 sv, 256 sv, 262 sv, 265 sv, 269 sv, 273, 281 sv, 288 sv, 295 sv, 303, 306 sv, 311, 336 sv, 345, 347 sv, 352 sv, 357 sv, 364, 368, 376 sv, 391, 394 sv, 406, 412, 414, 417, 422, 425, 430, 432 sv, 437 sv, 442, 445 sv, 449, 463 sv, 466, 468, 470, 472, 476, 484, 486, 493, 495, 498, 502, 508 sv, 523, 527 sv, 533, 536
Système ψ 47, 148, 150, 152, 256, 334, 528

T

Technique 10, 12, 17, 22 sv, 25 sv, 28, 116, 127 sv, 243, 249, 254, 286, 347, 430, 507, 512 sv, 515 sv, 520 sv, 523, 534

Temps logique... 14, 16 sv, 21, 36 sv, 46 sv, 68 sv, 78 sv, 86, 88, 94 sv, 97, 98, 99, 104 sv, 108, 111 sv, 133 sv, 134, 142, 170, 202, 251, 253, 257, 283, 291 sv, 350, 417, 496, 502, 507 sv, 527 sv, 531, 536

Théorie de la machine...1, 3, 12, 19, 29

sv, 46, 48, 86, 112 sv, 116 sv, 122 sv,
134, 179, 213, 249, 295 sv, 302, 305,
394, 416, 425 sv, 428 sv, 450, 458 sv,
480, 496, 501, 503 sv, 507, 516 sv, 527
sv, 531, 534

Théorie des jeux.....
3, 13 sv, 16 sv, 19 sv, 32, 35 sv, 41 sv,
44, 46, 48, 53, 56, 58 sv, 105, 110, 112
sv, 127, 130, 133 sv, 136, 146, 170,
173, 214, 248, 262, 268, 507 sv, 527 sv

Traumatisme.....108, 111, 510

Tuchê(τύχη).....312 sv, 363, 531

U

Usine. 3, 29, 426, 433 sv, 524, 533, 535

Usine hydraulique.....426, 433 sv

V

Vérité... 4, 9, 38 sv, 52 sv, 72, 78, 81,
85 sv, 90, 98 sv, 102, 107 sv, 111, 118,
124, 170, 174, 186, 230 sv, 254 sv,
258, 269, 272, 277, 280, 285, 287, 291,
305 sv, 326, 346, 349 sv, 361 sv, 375,

392, 403, 427, 439, 469, 502, 527, 531,
536

Virtuel. .1, 3, 29, 61, 83, 120, 160, 164,
179, 279, 280, 359, 366, 429 sv, 431
sv, 435, 437 sv, 439, 442, 445, 447 sv,
450 sv, 452, 457, 459, 461 sv, 462,
466, 483, 485, 488 sv, 493 sv, 499 sv,
512 sv, 523 sv, 531 sv, 533, 539

W

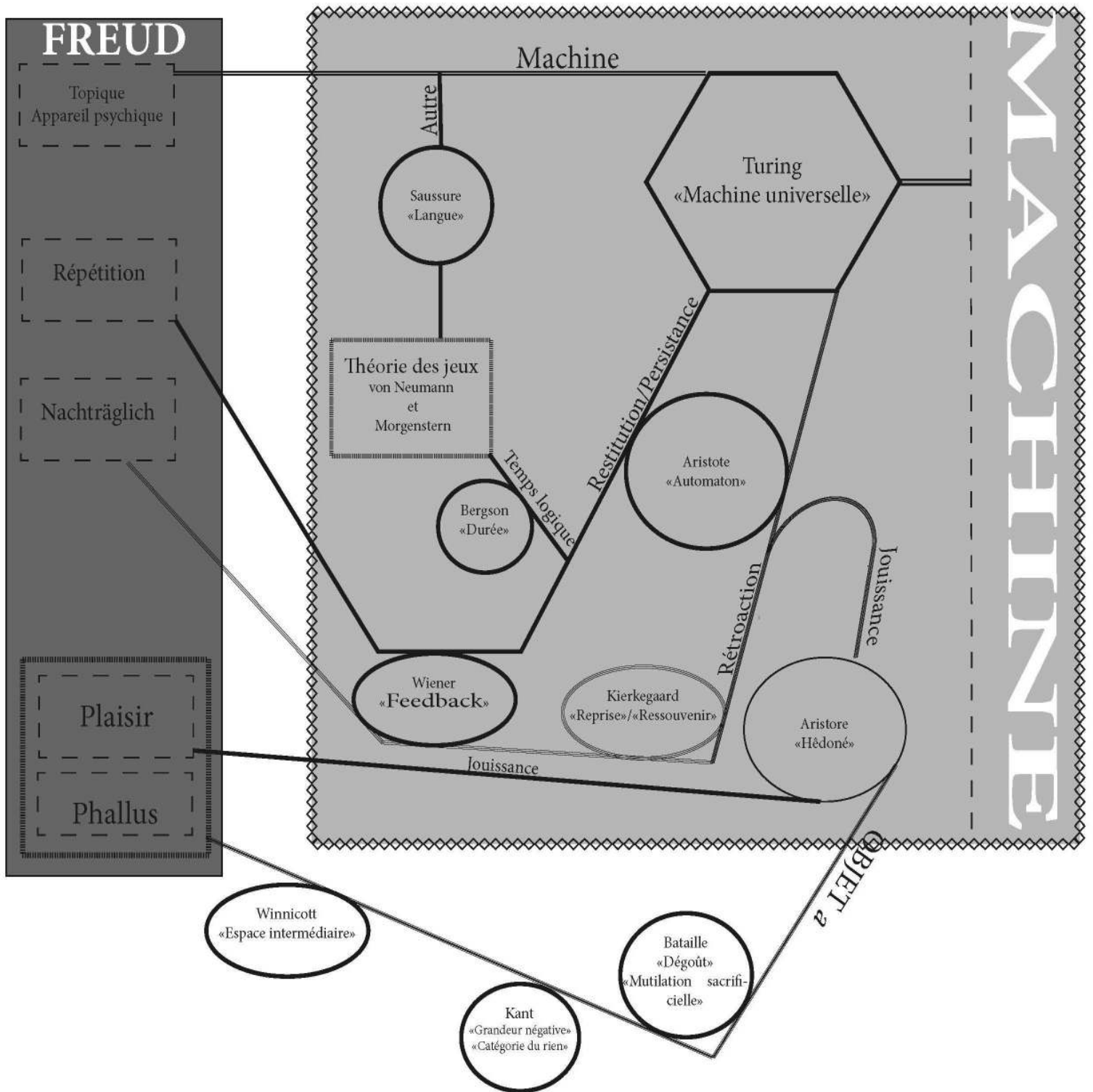
Wiederholungszwang 47, 182, 184, 191,
198, 235, 296, 316 sv, 320, 368, 450,
480, 495, 496, 510, 529, 531

Z

Zeitlich-Entwicklungsgeschichte
.....248, 254, 530

Annexes

Annexe 1 : Schéma de la théorie de la machine de Lacan



Annexe 2 : Tableau chronologique des concepts lacaniens et deleuziens de la machine

Séminaire I	1953-54	Réel s'oppose au virtuel
Séminaire II	1954-55	Théorie de la machine <i>Feedback</i> Répétition = symbolique Machine universelle Psychisme = une machine temporelle
Séminaire IV	1956-57	Virtuel = une aliénation Objet perdu
Séminaire IX	1960-61	Figure de l'improductif : phallus et vide
Séminaire X	1961-62	Machine = ce dans quoi circule le petit <i>a</i> <i>a</i> est un rapport au corps sacrifié petit <i>a</i> = hors-corps = espace intermédiaire Machine cause du désir Désir et <i>socius</i> : machine
Les écrits	1966	Virtuel s'oppose à actuel Caput mortuum du signifiant
Différence et répétition	1968	Objet <i>a</i> = objet virtuel Virtuel = une division du temps Répétition = symbolique
Logique du sens	1969	Instance paradoxale Deveni stoïcien Rapport des devenirs au langage Symbolique & différence
Anti-Oedipe	1972	Désir et <i>socius</i> : machine Politique et désir Machines désirantes Désir = sa propre cause Corps sans organes = improductif et stérile
Encore	1972-73	Machine jouissante Jouissance aristotélicienne Répétition & jouissance

Annexe 3 : Tableau des correspondances – Entre Lacan et les autres auteurs

<i>Freud</i>	Von Neumann & Morgenstern	Turing	Wiener	Kant	Bergson	Kierkegaard	Aristote	Lacan
Patrimoine héréditaire Inconscient	Arbitre idéal							Autre (Ecrits et Sém I et II)
<i>Appareil psychique</i>		Machine universelle						Machine (Sém II)
<i>zeitlich-Entwicklungsgeschichte</i>			Feedback					Rétroaction (Sém II)
identification				Sens commun				Commune mesure (Ecrits)
					Durée			Temps logique (Ecrits)
<i>Wiederholungszwang</i>						Reprise		Automatisme de répétition (Sém II), persistance (Sém II)
<i>Perlaboration ?</i>						<i>Oieblikkeit</i>		Instant du regard (Ecrits)
Plaisir							<i>ἡδονή</i> <i>hédonè</i>	Jouissance (Sém XX)

Bibliographie

Ouvrages de Jacques Lacan

Articles et écrits

LACAN Jacques, *Ecrits* (1966), t.I et t.II, Paris, coll. Points Essais, éd. du Seuil, 1999.

LACAN Jacques, *Autres écrits*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 2001.

LACAN Jacques, « Au-delà du principe de réalité », in *Ecrits, t.I*, coll. Points essais, éd. du Seuil, Paris, 1999, pp.72-91.

LACAN Jacques, « Discours de Rome » (1953), in *Autres écrits, op. cit.*, pp.133-164.

LACAN Jacques, « Du sujet enfin en question » (1966), in *Ecrits, t.I, op. cit.*, pp.227-234.

LACAN Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage » (1953), in *Ecrits, t.I, op. cit.*, pp.239-250.

LACAN Jacques, « Intervention sur le transfert » (1951), in *Ecrits, t.I, op. cit.*, p.215.

LACAN Jacques, « L'agressivité en psychanalyse » (1948), in *Ecrits, t.I, op. cit.*, pp.100-123.

LACAN Jacques, « Le séminaire sur « La Lettre volée » » (1956), in *Ecrits, t.I, op. cit.*, pp.11-61.

LACAN Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique » (1949), in *Ecrits, t.I, op. cit.*, pp.92-99.

LACAN Jacques, « Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. Un nouveau sophisme » (1945), in *Ecrits, t.I, op. cit.*, pp.195-211.

LACAN Jacques, « Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, compte rendu du séminaire 1964-1965 » (1966), in *Autres écrits, op. cit.*, pp.199-202.

LACAN Jacques, « Propos sur la causalité psychique » (1946), in *Ecrits, t.I, op. cit.*, pp.150-192.

LACAN Jacques, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : « Psychanalyse et structure de la personnalité » » (1960), in *Ecrits, t.II, op. cit.*, pp.124-162.

LACAN Jacques, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), Paris, coll. Points essais, éd. du Seuil, 1975.

Le Séminaire et autres interventions orale

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, Paris, coll. Point Essais, éd. du Seuil, 1975.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1978.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre III, Les psychoses (1955-1956)*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1981.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet (1956-1957)*, Paris, coll. Le champ freudien, éd. Seuil, 1994.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1998.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation (1958-1959)*, Paris, coll. Champ freudien, éd.

de La Martinière et Le champ freudien éditeur, Juin 2013.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1986.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre VIII, Le transfert (1960-1961)*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1991.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, L'identification (1961-1962)*, inédit.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre X, L'angoisse (1962-1963)*, Paris, coll. Champ freudien, éd. Seuil, 2004.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, Paris, coll. Essais, éd. Du Seuil, 1973.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (1964-1965)*, inédit.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, La logique du fantasme (1966-1967)*, inédit.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, L'acte psychanalytique (1967-1968)*, inédit.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre XVI, D'un Autre à l'autre (1968-1969)* coll. Champ Freudien, éd. du Seuil, Paris, 2006.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Paris, éd. du Seuil, 1991.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, Paris, coll. « Champ freudien », éd. Seuil, 1975.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Les non-dupes errent (1973-1974)*, Inédit.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome (1975-1976)*, Paris, coll. Champ Freudien, éd. Seuil, 2005.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre (1976-1977)*, inédit, séance du 16 novembre 1976, in *Ornicar ?*, Paris, revue n°12/13, 1977, éd. Navarin, pp.5 sq.

LACAN Jacques, *Le Séminaire, Le temps et la topologie (1978-1979)*, inédit.

LACAN Jacques, *Télévision*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1974.

LACAN Jacques, « Le rêve d'Aristote », Conférence à l'U.N.E.S.C.O., Actes du colloque pour le 23^{ème} centenaire d'Aristote, in *Aristote aujourd'hui*, études réunies sous la direction de M. A. Suraceur, Toulouse, éd. Érès, 1988.

Ouvrages et séminaires sur Jacques Lacan

ADAM Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard*, Paris, coll. Philosophie d'aujourd'hui, éd. P.U.F., 2005.

BALMÈS François, *Ce que Lacan dit de l'être*, coll. Bibliothèque du collège international de philosophie, Paris, éd. P.U.F., 1999.

CATHELINÉAU Pierre-Christophe, *Lacan lecteur d'Aristote : Politique, métaphysique, logique*, Paris, coll. Le discours psychanalytique, éd. De l'Association freudienne internationale, 2001.

CHARRAUD nathalie, *Lacan et les mathématiques*, Paris, coll. Poche psychanalyse, éd. Economica, 1997.

COTTET Serge, *Freud et le désir du psychanalyste*, Paris, coll. Champ freudien, éd. du Seuil, 1996.

DARMON Marc, *Essais sur la topologie lacanienne*, Ussel, coll. Le Discours Psychanalytique, éd. de

l'Association Freudienne, 1990.

DOR Joël, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, coll. L'espace analytique, éd. Denoël, 2002.

JURANVILLE Alain, *Lacan et la philosophie*, Paris, coll. Quadrige/Puf, éd. P.U.F., 1984.

LEGUIL Clotilde, *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse*, Paris, éd. Navarin / Le champ freudien, 2012.

MILLER Jacques-Alain, *Le Séminaire, L'orientation lacanienne (1983-1984), Des réponses du réel*, séance du 7 décembre 1983.

MILLER Jacques-Alain, *Le Séminaire, L'orientation lacanienne (1983-1984), Des réponses du réel*, séance du 7 décembre 1983.

MILLER Jacques-Alain, *Le Séminaire, L'orientation lacanienne (2006-2007), « Le tout dernier Lacan »*, Séance du 21 mars 2007, Cours n°10.

MILLER Jacques-Alain, « L'expérience analytique et ses effets », séance du 2 février 2011 du Séminaire « L'être et l'un », Séminaire d'orientation lacanienne, mais aussi dans celui du 17 novembre 1999, « Les us du laps ».

MILNER Jean-Claude, *Clarté de tout. De Lacan à Marx, d'Aristote à Mao*, Paris, éd. Verdier, 2011.

OGILVE Bertrand, *Lacan, le sujet : La formation du concept de sujet*, Paris, coll. Philosophie, éd. PUF, 2005.

ROUDINESCO Elisabeth, *Jacques Lacan : Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, éd. Fayard, 1993.

ZAFIROPOULOS Markos, *Lacan et Lévi-Strauss : ou le retour à Freud 1951-1957*, coll. Philosophie d'aujourd'hui, éd. P.U.F., Paris, 2003.

Ouvrages de Sigmund Freud

Livres

FREUD Sigmund, *Introduction à la psychanalyse* (1922), Paris, coll. « Petite bibliothèque Payot », éd. PUF, 1961, trad. (Allemand) Jankélévitch Samuel.

FREUD Sigmund, « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans » (1909), in *Cinq psychanalyses*, Paris, coll. Bibliothèque de psychanalyse, trad. M. Bonaparte, R.M. Loewenstein, pp.93-198.

FREUD Sigmund, « Esquisse d'une psychologie scientifique », in *Naissance de la psychanalyse*, Paris, coll. Bibliothèque de psychanalyse, éd. P.U.F., 1956, trad. (allemand) A. Berman.

FREUD Sigmund, « L'inconscient » (1914), in *Métapsychologie*, Paris, coll. Folio essais, éd. Gallimard, 1968, trad. (allemand) J. Laplanche, J.-B. Pontalis, pp.65-121.

FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion*, Paris, coll. Quadrige Grands textes, éd. P.U.F., 1995, trad. (allemand) A. Balseinte, J.-G. Delarbre, D. Hartmann.

FREUD Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), Paris, coll. Folio essais, édition Gallimard, 1986, trad. (allemand) Cornélius Heim.

FREUD Sigmund, *L'interprétation du rêve* (1900), Paris, coll. Œuvres complètes/psychanalyse, éd. PUF, 2010, trad. (allemand) J. Altounian, P. Cotet, R. Lainé, A. Rauzy et F. Robert.

FREUD Sigmund, *La science des rêves* (1900), Paris, éd. P.U.F., 1980, trad. (allemand) I. Meyerson, D. Berger. [Ancienne édition de *L'interprétation du*

rêve]

FREUD Sigmund, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Paris, coll. Connaissance de l'inconscient, éd. Gallimard, 1987, trad. (allemand) P. Koepel.

Articles et recueils d'articles

FREUD Sigmund, « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose » (1924), in *Névrose, Psychose et Perversion*, éd. P.U.F., Paris, 1985, trad. (allemand) D. Guérineau, pp.299-303.

FREUD Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir » (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, coll. Petite bibliothèque Payot, éd. Payot, 1981, pp.41-115.

FREUD Sigmund, *L'inquiétante étrangeté et autres essais* (1933), coll. Folio essais, éd. Gallimard, Paris, 1985, trad. (allemand) B. Féron.

FREUD Sigmund, « Remémoration, répétition et perlaboration », (1914), in *La technique psychanalytique*, Paris, coll. Bibliothèque de Psychanalyse, éd. P.U.F., 1953, trad. (allemand) J. Altounian, J. Stute-Cadiot, P. Cottet, P. Haller, D. Hartmann, R. Lainé, A. Rauzy, A. de Rubercy, E. Wolff, pp.115-126.

FREUD Sigmund, « Sur une Weltanschauung », in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), Paris, coll. Folio essais, éd. Gallimard, 1984, pp.211-243.

Autres ouvrages psychanalytiques

ANDERSON Ola, *Freud avant Freud - La préhistoire de la psychanalyse - 1886-1896*, Paris, éd. Synthelabo, 1996.

ANZIEU Didier (dir.), *Les contenants*

de pensée, Paris, collection Inconscient et culture, édition Dunod, 2003.

AUBRY Jenny, *Psychanalyse des enfants séparés : Etudes cliniques 1952-1986*, Paris, coll. Champs Essais, éd. Flammarion, 2010.

BETTELHEIM Bruno, *La forteresse vide*, Paris, éd. Gallimard, 1969.

BOSS Médard, *Psychanalyse et analytique du dasein* (1957), Paris, éd. Vrin, coll. Textes philosophiques, 2007.

DAVID-MÉNARD Monique, *Deleuze et la psychanalyse, L'altération*, Paris, coll. Science, Histoire et société, éd. P.U.F., 2005.

MALHER Margaret, *Psychose infantile*, Paris, éd. Payot, 1973.

TAUSK Victor, *Oeuvres psychanalytiques* (1975), Paris, éd. Payot, coll. Science de l'homme, 2000, trad. (allemand) B. et R. Borie, J. Dupleix, J.-P. Descombey, J. Laplanche et V.-N. Smirnoff.

VAYSSE Jean-Marie, *L'inconscient des modernes : Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Paris, coll. Nrf essais, éd. Gallimard, 1999.

WAJCMAN Gérard, *Fenêtre : Chronique du regard et de l'intime*, Paris, coll. VerdierPhilia, éd. Verdier, 2004.

WAJCMAN Gérard, *L'oeil absolu*, Paris, éd. Denoël, 2010.

WINNICOTT Donald Woods, *Jeu et réalité : L'espace potentiel*, Paris, coll. Folio essais, édition Gallimard, 1975, trad. (anglais) C. Monod, J.-B. Pontalis.

ŽIŽEK Slavoj, *L'intraitable, Psychanalyse, politique et culture de masse*, Paris, coll. Anthropos, éd. Economica, 1993.

ŽIŽEK Slavoj, *Organes sans corps :*

Deleuze & conséquences, éd.
Amsterdam, Paris, 2008, trad.(anglais)
Christophe Jaquet.

Bibliographie générale

SIMHA André, *La conscience du corps au sujet*, Paris, coll. Vocation philosophique, éd. Armand Colin, 2004.

ANDERS Günther, *L'obsolescence de l'homme : Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle* (1956), Paris, coll. Ivrea, éd. Encyclopédie des nuances, 2002, trad. (allemand) D. Christophe.

ANDLER Daniel, *Science et philosophie, Quinze essais d'épistémologie*, Palaiseau, coll. La bibliothèque du CREA, éd. de L'Ecole polytechnique, 1999.

ARAGON Louis, *Le Fou d'Elsa*, Paris, coll. « Poésie/Gallimard », éd. Gallimard, 1963.

ARISTOTE, « Premiers analytiques », *Organon III*, Paris, coll. Librairie philosophique, éd. Vrin, 1974, trad. (grec ancien) J. Tricot. Pour les « Catégories » c'est l'édition de 1969.

ARISTOTE, *De l'âme*, Paris, coll. Les belles lettres, éd. C.U.F., 1989, trad. (grec ancien) E. Barbotin.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Paris, coll. Librairie philosophique, éd. Vrin, 1959, trad. (grec ancien) J. Tricot [Généralement Lacan, lorsqu'il cite l'*Éthique à Nicomaque*, renvoie à la traduction de J. Voilquin, Paris, Garnier Flammarion, 1940 ; comme l'analyse Pierre-Christophe Cathelineau (cf. *Lacan lecteur d'Aristote, op. cit.*, p.394)].

ARISTOTE, *L'invitation à la philosophie*, Paris, coll. Folioplus philosophie, éd. Folio, 2006, trad. (grec ancien) J. Follon.

ARISTOTE, *Métaphysique*, T.1, Paris, coll. Librairie philosophique, éd. Vrin, 1991, trad. (grec ancien) J. Tricot.

- ARISTOTE, *La physique*, Paris, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, éd. VRIN, 1999, trad. A.Stevens.
- ARISTOTE, *Lettre à Ménécée*, coll. GF Philosophie, éd. Flammarion, 2009, trad. (grec ancien) P.-M. Morel.
- AUBENQUE Pierre, *La prudence chez Aristote*, Paris, coll. PUF/Quadrige, éd. PUF, 1963.
- BATAILLE Georges, *L'expérience intérieure* (1943), Paris, coll. Tel gallimard, éd. Gallimard, 1954.
- BATAILLE Georges, *La mutilation sacrificielle et l'oreille coupée de Vincent Van Gogh* (1930), Paris, éd. Allia, 2006.
- BATAILLE Georges, « L'abjection et les formes misérables », in *Essais de sociologie, Oeuvres complètes*, t.II, *Ecrits posthumes 1922-1940*, Paris, coll. Nrf Gallimard, éd. Gallimard, 1970, pp.217-221.
- BAUDRILLARD Jean, *Le système des objets*, Paris, coll. Telgallimard, éd. Gallimard, 1968.
- BECKETT Samuel, *L'innommable* (1953), Paris, coll. « double », Les éditions de Minuit, 2004.
- BENJAMIN Walter, « Sur le concept d'histoire » (1940), in *Ecrits français*, Paris, coll. Folio/Essais, éd. Gallimard, 1991.
- BENJAMIN Walter, *Origine du drame baroque allemand* (1925), in *Œuvres*, tomes 1, 2 et 3, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 2000, trad.(allemand) M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch.
- BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale* (1966), Paris, coll. Tel gallimard, éd. Gallimard, 2001.
- BERGSON Henri, *L'énergie spirituelle* (1919), Paris, coll. Quadrige Grands textes, éd. P.U.F., 1919.
- BERGSON Henri, *Durée et simultanéité* (1922), Paris, coll. Quadrige, éd. P.U.F., 1968 et la réédition de 1997.
- BERGSON Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, coll. Oeuvres, éd. P.U.F., 1959.
- BERGSON Henri, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, éd. P.U.F., 1934.
- BIRNBAUM Antonia, *Nietzsche. Les aventures de l'héroïsme*, Paris, coll. Critique de la politique Payot, éd. Payot & Rivages, 2000.
- BIRNBAUM Antonia, *Le vertige d'une pensée : Descartes corps et âme*, Lyon, éd. Horlieu, 2003.
- BITBOL Michel, *Mécanique quantique, Une introduction philosophique*, Paris, coll. Champs sciences, éd. Flammarion, 1996.
- BOUASSE Henri, *Optique et photométrie dites géométriques* (1934), Paris, éd. Delagrave, 1947.
- BOYER Alain, *Hors du temps. Un essai sur Kant*, Paris, coll. « Problèmes et controverses », éd. Vrin, 2001.
- BUILLES Jean-Michel, *Manuel de linguistique descriptive : Le point de vue fonctionnaliste*, Paris, coll. « fac.linguistique », éd. « Nathan Université », 1998.
- CAILLOIS Roger, *Les jeux et les hommes*, Paris, éd. Gallimard, 1958.
- CHARCOT Jean-Martin, *Leçons sur les maladies du système nerveux*, Paris, éd. Lecrosnier et Babé, 1890.
- CHAUVIER Stéphane, *Qu'est-ce qu'un jeu ?*, Paris, coll. « Chemins philosophiques », éd. « Librairie philosophique J. Vrin », 2007.

- CHAZAL Gérard, *Philosophie de la machine, Néo-mécanisme et post-humanisme*, Dijon, coll. Ecritures, éd. Universitaire de Dijon, 2013.
- CLAIR André, *Pseudonymie et paradoxe. La pensée dialectique de Kierkegaard*, Paris, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, éd. Vrin, 1976.
- CLAVELIN Maurice, *Philosophie naturelle de Galilée : Essai sur les origines et la formation de la mécanique classique* (1968), Paris, coll. Philosophies pour l'âge des sciences, éd. Armand Colin, 1978.
- COUCHOT Edmond, HILAIRE Norbert, *L'art numérique : Comment la technologie vient au monde de l'art*, Paris, édition Flammarion, 2003.
- COUCHOT Edmond, *La technologie dans l'art : De la photographie à la réalité virtuelle*, Nîmes, éd. Jacqueline Chambon, 1998.
- ANDLER Daniel (Dir.), *Introduction aux sciences cognitives*, coll. Folio/Essais, éd. Gallimard, Paris, 2004.
- DELEUZE Gilles, *Cinéma 1 L'image-mouvement*, Paris, Collection « critique », Les éditions de minuit, 1983.
- DELEUZE Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, coll. Epiméthée, éd. P.U.F., 1968.
- DELEUZE Gilles, *Le bergsonnisme*, Paris, coll. Quadrige, éd. P.U.F., 1966.
- DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Paris, coll. Critique, éd. Les éditions de minuit, 1969.
- DESCARTES René, « Traité de l'homme » (1662), in *Œuvres philosophiques*, t.I, 1618-1637, Paris, collection « Classiques garnier », édition Bordas, 1988.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), in *Oeuvres complètes*, t.III, Paris, coll. Telgallimard, éd. Gallimard, réédition de 2009.
- DESCARTES René, *Méditations métaphysiques* (1641), Paris, coll. « PUF/Quadrige », édition PUF, 1956.
- DUPUY Jean-Pierre, *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, éd. La découverte, 1994.
- FERRY Luc, *Homo Aestheticus : L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, éd. Grasset & Fasquelle, 1990.
- FOREST Denis, *Histoire des apahasies*, Paris, coll. Pratiques théoriques, éd. P.U.F., 2005.
- FOUCAULT Michel, *Dits et Ecrits 1954-1988*, Paris, coll. Bibliothèque des sciences humaines, éd. Gallimard, 1994.
- FOUCAULT Michel, *L'herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, coll. Hautes Etudes, éd. Seuil/Gallimard, 2001.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, coll. TelGallimard, éd. Gallimard, 1966.
- FOUCAULT Michel, *Naissance de la clinique* (1954), Paris, coll. Quadrige Grands textes, éd. P.U.F., 1963.
- FREGE Gotlob, *Ecrits logiques et philosophiques* (1879-1925), Paris, éd. du Seuil, coll. Points essais, 1971, trad. (allemand) C. Imbert.
- FREGE Gotlob, *Les fondements de l'arithmétique : recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, Paris, coll. « L'ordre philosophique », aux Editions du Seuil, 1969, trad. Claude Imbert.

FRÈRE Jean, *Les Grecs et le désir de l'être : des Préplatoniciens à Aristote*, Paris, coll. Collection d'études anciennes, éd. Les Belles Lettres, 1982.

GADAMER Hans Georg, *Vérité et méthode* (1976), Paris, coll. L'ordre philosophique, éd. du Seuil, 1996.

GIRAUD Gaël, *La théorie des jeux*, Paris, coll. Champs Essais, éd. Flammarion, 2009.

GOTTHARD Günther, *La conscience des machines. Une métaphysique de la cybernétique suivi de « Cognition et volition »*, Paris, coll. Ouverture philosophique, éd. L'Harmattan, 2008, trad. (allemand) F. Parrot et E. Kronthaler.

GRANGER Gilles Gaston, *La Théorie aristotélicienne de la science*, Paris, éd. Aubier-Montaigne, 1976.

GRAPOTTE Sophie, *La conception kantienne de la réalité*, Allemagne, éd. Hildesheim, 2004.

HARAWAY Donna, *Des singes, des cyborgs et des femmes : La réinvention de la nature*, Arles, coll. Rayon Philo, éd. Jacqueline Chambon, 2009, trad. (Américain) O. Bonis.

HEGEL, *Philosophie de la nature* (1817), Paris, éd. Bibliothèque philosophique de Ladrance, 1866, trad. A. Vera.

HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949), Paris, coll. Tel gallimard, éd. Gallimard, 1962, trad. (allemand) W. Brokmeier.

HEIDEGGER Martin, « Nietzsche », in *La Métaphysique en tant qu'histoire de l'être*, (1941), Paris, T.II, éd. NRF-Gallimard, 1971, trad. P. Klossowski, 1971, p.344 et ss.

HEIDEGGER Martin, *Essais et conférences* (1954), Paris, coll. Tel gallimard, éd. Gallimard, 1958, trad.

(allemand) A. Préau.

HENRIOT Jacques, *Sous-couleur de jouer : La métaphore ludique*, Paris, éd. José Corti, 1989.

HOCQUET Thierry, *Cyborg philosophie : Penser contre les dualismes*, Paris, coll. L'ordre philosophique, éd. Seuil, 2011.

ICHBIAH Daniel, *Robots : Genèse d'un peuple artificiel*, Genève (Suisse), éd. Minerva, 2005.

KANT Emmanuel, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* (1763), Paris, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, éd. VRIN, 1972, trad. (allemand) Jean Ferrari.

KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger* (1790), Paris, coll. Folio essais, éd. Gallimard, 1985, trad. (allemand) A.J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M.B. De Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure* (1781), Paris, coll. PUF Quadrige, édition PUF, 1944, trad. (allemand) A. Tremesaygues et B. Pacaud.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure* (1781), Paris, coll. GF-Flammarion, éd. Flammarion, 2006, trad. (allemand) Alain Renault.

KIERKEGAARD Søren, *La reprise* (1843), Paris, éd. Garnier-Flammarion, 1990, trad. N. Viallaneix.

KIERKEGAARD Søren, *Le concept d'angoisse* (1844), Paris, coll. Idées, éd. Gallimard, 1979, trad. (danois) K. Ferlov et J.-J. Gateau.

KOJÈVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, coll. Tel gallimard, éd.

Gallimard, 1947.

KOYRÉ Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini* (1957), Paris, coll. Tel Gallimard, éd. Gallimard, 1973, trad. (anglais) R. Tarr.

KUHN Horald William, « Introduction », in Von Neumann, Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton (Etats-Unis d'Amérique), éd. Princeton University Press, 2007.

KUHN Horald William, *Lectures on the Theory of Games*, Princeton (Etats-Unis d'Amérique), coll. Annals of mathematics studies, éd. Princeton University Press, 2003.

LABARRIÈRE Jean-Louis, *La condition animale : études sur Aristote et les stoïciens*, Louvain, éd. Peeters Publishers, 2005.

LAFONTAINE Cécile, *L'empire cybernétique : des machines à penser à la pensée machine*, Paris, éd. du Seuil, 2004.

LAFRANCE Jean-Paul, *Les jeux vidéo : à la recherche d'un monde meilleur*, Paris, éd. Lavoisier, 2006.

LEAVITT David, *Alan Turing, L'homme qui inventa l'informatique*, Paris, éd. Dunod, 2007, trad. (anglais) J. Ramonet.

LENOBLE Robert, *Histoire de la science*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, éd. NRF, 1957.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale* (1958), t.I, Paris, coll. Pocket AGORA, éd. Plon, 1974 et l'édition de 1958.

LÉVINAS Emmanuel, *Le temps et l'autre* (1948), Paris, éd. P.U.F., 2011.

LÉVY Pierre, Labrosse Darcia, *World Philosophie*, Paris, éd. Odile Jacob, 2000.

LÖBNER Sebastian, *Understanding semantics*, Londres, éd. « Hodder Education », 2002.

L O C K E , *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (1689), Livre I et II, Paris, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, éd. Vrin, 2001, trad. (anglais) J.-M. Vienne.

LÖWITH Karl, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, coll. Liberté de l'esprit, éd. Almann-Lévy, 1994.

LYOTARD Jean-François, *Phénoménologie*, Paris, coll. Que sais-je ?, éd. P.U.F., 1969.

LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, éd. Les éditions de minuit, 1979.

MARGAT Claire, « Préface », in Kolnai Aurel, *Le dégoût*, Paris, éd. Agalma, 1987.

MC CULLOCH Warren, *Embodiments of mind*, Massachusetts (Etats-Unis), éd. M.I.T. Press, 1965.

N E W T O N I s a a c , *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1687), Tome I, Paris, éd. Dessaint & Saillant et Lambert Imprimeurs, trad. Marquise du Châtelet, 1759.

NIETZSCHE Freidrich, *Le Gai savoir* (1882), Paris, éd. Flammarion, 2007, trad. (allemand) P. Wotting.

PANOFSKY Erwin, *La perspective comme forme symbolique* (1927), Paris, coll. « Le sens commun », éd. Les éditions de minuit, 1975, trad. (anglais) sous la direction de G. Ballangé.

PEKER Julia, *Cet obscur objet du dégoût*, Lormont, coll. Diagnostics, éd. Le bord de l'eau, 2010.

PETIT-ROBIN Anne, *Aborder la*

théorie des jeux, coll. Mémo, éd. du Seuil, Paris, 1998.

PIAGET Jean, *Le structuralisme*, Paris, coll. Que sais-je ?, éd. PUF, 1970.

PLATON, *Le Banquet* (375 av J.-C.), Paris, éd. Flammarion, 2001, trad. (grec ancien) L. Brisson.

PLATON, *République* (387 av J.-C.), Paris, coll. GF-Flammarion, éd. Flammarion, 1966, trad. (grec ancien) R. Baccou.

PEPELARD Marie-Dominique, Vernant Denis, *Eléments de logique*, Paris, coll. Mémo, éd. du Seuil, 1998.

RICOEUR Paul, *Soi même comme un autre*, Paris, édition du Seuil, 1990.

RIEGEL Martin, PELLAT Jean-Christophe, RIOUL René, *Grammaire méthodique du français*, Paris, coll. « Quadrige Manuels », éd. PUF, 1994.

RIVAUD Albert, *Le problème du devenir et la notion de la matière : dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à théophraste*, Paris, éd. Félix Alcan, 1906.

ROMEYER-DHERBEY Gilbert, *Les Choses mêmes, la pensée du réel chez Aristote*, Lausanne (Suisse), éd. L'âge d'homme, 1983.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social* (1762), Paris, coll. Garnier-Flammarion, éd. Flammarion, 1992.

RUSSEL Bertrand, *Introduction à la philosophie mathématique* (1919), Paris, éd. Payot, trad. (Anglais) François Rivene.

SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, coll. Tel gallimard, éd. Gallimard, 1943.

SAUSSURE (de) Ferdinand, *Ecrits de*

linguistique générale, Paris, coll. Bibliothèque de Philosophie, éd. Gallimard, 2002.

SAUSSURE (de) Ferdinand, *Cours de linguistique générale* (1916), Paris, éd. Payot & Rivages, 2005.

SHAKESPEARE William, *The merchant of Venice* (1600), Paris, coll. Bilingue, éd. Flammarion, 1994.

SHAKESPEARE William, *The tempest*, Paris, coll. GF-Flammarion bilingue, éd. Flammarion, 1991, trad. P. Leyris.

SILBERTIN-BLANC Guillaume, *Deleuze et l'Anti-Œdipe : La production du désir*, Paris, coll. Puf Philosophie, éd. PUF, 2010.

SIMHA André, *La conscience : du corps au sujet*, Paris, coll. Vocation philosophie, éd. Armand Colin/SEJER, 2004.

SIMONDON Gilbert, *L'invention dans les techniques, Cours et conférences*, Paris, coll. Traces écrites, éd. du Seuil, 2005.

SAÏD Suzanne, *Homère et l'Odyssée*, Paris, coll. Biblio Belin, éd. Belin, 2010.

TURING Alan, GIRARD Jean-Yves, *La machine de Turing*, Paris, coll. Sources du Savoir Seuil, éd. Seuil, 1995, trad. (anglais) J. Basch et P. Blanchard.

VILLIERS DE L'ISLE ADAM (de) Jean Marc Mathias Philippe Auguste, *L'Eve future* (1886), préface de Daniel Oster, Paris, édition POL, 1992.

VON NEUMANN John, MORGENSTERN Oskar, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton (Etats-Unis d'Amérique), éd. Princeton University Press, 2007.

WIENER Norbert, « Introduction » de *La cybernétique ou le contrôle et la communication chez l'animal et la machine*, in Aline Péliissier, Alain Tête,

(Dirs.), *Sciences cognitives textes fondateurs (1943-1950)*, Paris, coll. Psychologie et sciences de la pensée, éd. P.U.F., 1995, trad. (anglais) Aline Pélissier.

WIENER Norbert, *Cybernetics : or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge (Massachusetts), éd. The MIT press, 1965.

ZOURABICHVILI François, « Deleuze. Une philosophie de l'événement. », in *La philosophie de Deleuze*, Paris, éd. Puf, 2004.

Articles et chapitres d'ouvrage

CAPLAN-ARPIN Maria Dalila, « Figures de l'incroyance », Thèse de doctorat de Psychanalyse, Université Paris 8 Vincennes à Saint-Denis, soutenue le 20 octobre 2006, dirigée par Mme Marie-Hélène Brousse et M. Serge Cottet.

CHAPELLE Gaëtane, « Poupées russes ou filet de pêche : quels modèles pour la pensée ? », in *Violence état des lieux*, revue Sciences humaines, n°89, décembre 1998.

CHARRAUD Nathalie, « Les trames du savoir », in *Les enjeux du savoir. Psychanalyse et recherches universitaires*, Rennes, éd. Presses Universitaires de Rennes, 2001.

CLYNES Manfred E., KLINE Nathan S., « Cyborgs and space », in *Astronautics*, Septembre, 1960, pp.26-76.

HEIDEGGER Martin, « Logos », in *La psychanalyse*, n°1, Paris, éd. PUF, 1956, p.76, trad. (allemand) J. Lacan.

LAURENT Eric, « Ce que sert (serre) la psychanalyse », « Enseignement », in *Les exigences du symptôme, La Cause Freudienne. Nouvelle revue de psychanalyse*, n°48, mai 2001, Paris, éd. Huysmans, 2001, pp.37-51.

LE ROUX Ronan, « Psychanalyse et cybernétique. Les machines de Lacan », in *L'évolution psychiatrique, Cahier de psychologie clinique et psychopathologique générale fondés en 1925*, avril-juin 2007, Volume 72-N°2, éd. Elsevier Masson, Paris.

LE RU Véronique, « Mécanique », in *Le grand dictionnaire de la philosophie*, sous la direction de Blay Michel, Paris, coll. « Grands Culture », édition Larousse, 2003, p.657-658.

MENDELSON Sophie, « Quand le corps se laisse interroger par la machine : Hypothèse d'une « hypocondrie paradoxale » dans l'autisme et la schizophrénie », in *Champ psychosomatique*, 2005/3, n°39, Le Bouscat, éd. L'esprit du temps, p.123-125.

MENDELSON Sophie, « Cyborg l'avenir d'une utopie », in *Fenêtres sur corps*, revue Essaim, n°8, 2001/2, éd. Eres, Toulouse, pp.103-114.

MÉNÉCHAL Jean, « L'amour hystérique, entre négation, mensonge et palinodie », *Cahiers de psychologie clinique* 2/2002 (n° 19), p. 11-26.
URL : www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2002-2-page-11.htm.
DOI : 10.3917/cpc.019.0011.

MERLEAU-PONTY Maurice, « Les relations à autrui chez l'enfant », in *Parcours 1935-1951*, Paris, coll. Philosophie, éd. Verdier, 1997.

MILLER Jacques-Alain, « D'un Autre à l'autre », in *La cause freudienne : Nouvelle revue de psychanalyse*, « Tout le monde délire », n°67, édition Navarrin, Paris, 2007, Texte et notes établis par Catherine Bonningue des leçons des 17, 24, 31 mai et 7 juin 2006 de *L'orientation lacanienne III*, 8 (2005-2006).

MILLER Jacques-Alain, « La psychanalyse mise à nu par son célibataire même » (1992), in *Les cahiers de la clinique analytique*, n°3, Bordeaux, 1999, p.11-22.

MILLER Jacques-Alain, « La suture, éléments de la logique du signifiant », in *Cahiers pour l'analyse*, n°1, « La vérité », janvier-février 1966.

MILLER Jacques-Alain, *L'orientation lacanienne*, « Introduction à la lecture du Séminaire L'angoisse de Jacques Lacan », *la cause freudienne Nouvelle*

revue de psychanalyse, « Le bon usage de l'angoisse », n°59, février 2005, éd. Navarin, pp. 67-108.

RAMBEAU Frédéric, « Deleuze et l'inconscient impersonnelle », Dossier, in *Cahiers philosophiques*, n°107/Octobre 2006, Poitier.

SAINT-OURS (de) Alexis, « Bergson et la théorie de la relativité restreinte », in *Pour un dialogisme des disciplines avec Bakhtine*, revue Théorie-Littérature-Enseignement, n°21-2003, Presses Universitaires de Vincennes, Vincennes, pp.115-132.

VON NEUMANN John, « First Draft of a Report on the EDVAC » (1945), consultable à l'U.R.L. suivante : <http://www.virtualtravelblog.net/wp/wp-content/media/2003-08-TheFirstDraft.pdf>

VON NEUMANN John, « *Zur Theory der Gesellschaftsspiele* » (1928), consultable à l'U.R.L. suivante : <http://www.ingen.de/dms/load/img/?IDDOC=29357>

WIENER N., ROSENBLUETH A. et BIGELOW J., « Comportement, but et téléologie » (1943), in *Philosophy of science*, n°10, University of Chicago Press, Chicago (Etats-Unis d'Amérique), pp.18-24.

YORGOS Dimitriadis, « Aristote et les concepts psychanalytiques de 'l'effet après coup' et de la répétition », *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], 9 | 2010, mis en ligne le 27 juin 2010, consulté le 08 août 2012.

ŽIŽEK Slavoj, " Le devenir-lacanien de Deleuze", in *Transferts littéraires*, revue Savoirs et clinique, n°56, éd. Érès, Paris, 2005, trad. Sara Thornton.

ZOURABICHVILI François, « Les machines désirantes », in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, coll. « Le

vocabulaire de ... », éd. Ellipses, 2003.

GAUFREY (Le) Guy, « L'angoisse du temps zéro », in *Confrontation*, Cahier 15, printemps 1986, p.18-36.

LAVAUD Laurent, *L'image : textes choisis et présentés*, Paris, coll. GF Corpus, éd. Flammarion, 1999

LÁZLÓ Moholy-Nagy, « Peinture Photographie Film », in Lugon Olivier, *La photographie en Allemagne : Anthologie de textes (1919-1939)*, 1997, coll. Rayon photo, édition Jacqueline Chambon, Nîmes.

PAPERT Seymour, VOYAT Samuel, « A propos du perceptron « Qui a besoin de l'épistémologie ? » », in *Cybernétique et épistémologie*, Paris, coll. Etudes d'épistémologie génétique, éd. P.U.F., 1968.

Dictionnaire et encyclopédie

CASSIN Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Edition du Seuil et Dictionnaires Le Robert, 2004.

CHEMAMA Roland (dir.), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Larousse, 1993.

LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, coll. Dico Poche, éd. P.U.F.

MILNER Jean-Claude, « Linguistique et psychanalyse », in *Encyclopaedia Universalis* France, version 8, Paris, 2003.

KAUFMANN Pierre, « La tentation des modèles », in *Encyclopaedia Universalis* France, version 8, Paris, 2003.

Documentaires et sitographie

CLYNES Manfred E., KLINE Nathan S., « Cyborgs and space », in *Astronautics*, Septembre, 1960, pp.26-76. Article disponible à l'U.R.L. : <http://cyberneticzoo.com/wp-content/uploads/2012/01/cyborgs-Astronautics-sep1960.pdf> [Consulté le 22.04.2009]

KANT Emmanuel, *Logique*, §30, trad. (allemand) J.H. Tissot, consultable sur Gallica <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5400803z> [Consulté le 02.09.2013]

MÉNÉCHAL Jean, « L'amour hystérique, entre négation, mensonge et palinodie », *Cahiers de psychologie clinique* 2/2002 (n° 19), p.11-26. URL : www.cairn.info/revue-cahiers-de-psychologie-clinique-2002-2-page-11.htm.

DOI : 10.3917/cpc.019.0011. [Consulté le 08.08.2011]

MILLER Jacques-Alain, « L'expérience analytique et ses effets », séance du 2 février 2011 du Séminaire « L'être et l'un », Séminaire d'orientation lacanienne, mais aussi dans celui du 17 novembre 1999, « Les us du laps », consultable sur <http://www.causefreudienne.net/index.php/etudier/le-cours-de-jacques-alain-miller/la-seance-analytique-dans-les-us-du-laps> [Consulté le 05.08.2011]

VON NEUMANN John, « First Draft of a Report on the EDVAC » (1945), consultable à l'U.R.L. suivante : <http://www.virtualtravelblog.net/wp/wp-content/media/2003-08-TheFirstDraft.pdf> [Consulté le 15.04.2009]

VON NEUMANN John, « *Zur Theory der Gesellschaftsspiele* » (1928), consultable à l'U.R.L. suivante : <http://www.ingen.de/dms/load/img/?IDDOC=29357> [Consulté le 15.04.2009]

YORGOS Dimitriadis, « Aristote et les concepts psychanalytiques de 'l'effet après coup' et de la répétition », *Recherches en Psychanalyse* [En ligne], 9 | 2010, mis en ligne le 27 juin 2010, consulté le 08 août 2012. URL : <http://recherchespsychanalyse.revues.org>

/614 [Consulté le 22.03.2011]

ŽIŽEK Slavoj, " Le devenir-lacanien de Deleuze", in *Transferts littéraires*, revue Savoirs et clinique, n°56, éd. Érés, Paris, 2005, trad. Sara Thornton. u.r.l. : <http://www.cairn.info/revue-savoirs-et-cliniques-2005-1-page-177.htm> [Consulté le 12.12.2008]