

Le Moi chez Freud et chez Lacan

Thierry Simonelli

La notion de Moi est sujette à de nombreuses reformulations dans l'œuvre freudienne. J'essayerai de reconstruire, à l'aide des textes de Freud, une brève histoire du mouvement de la conception du Moi, avant d'aborder la conception du Moi, telle que la présuppose la lecture lacanienne de Freud. Je tenterai de montrer le problème auquel se heurte le freudisme de Lacan dans ce contexte et de souligner l'originalité de la pensée lacanienne par rapport à Freud.

D'après Freud, le Moi est un produit, un résultat de la conjonction de deux éléments différents. N'étant pas un fait originel chez l'être humain, il se constitue par la conjonction de l'auto-érotisme originel et d'une « action psychique nouvelle » qui, en même temps, constitue la condition de possibilité du narcissisme (*Sigmund Freud Studienausgabe, Band III [= SA III], 1972, Fischer Verlag, Stuttgart, p.44*). Cette action nouvelle, qui s'ajoute à l'auto-érotisme, conduit à une unification des multiples pulsions (*SA IX, p.377*). Le Moi est le résultat de cette activité d'unification. Freud conçoit le Moi comme une intégration de plus en plus englobante de la multiplicité des pulsions et des désirs psychiques dans l'unité de la personnalité (*SA IX, p.74, note 1*). Cette idée se trouve déjà dans *l'Esquisse d'une psychologie scientifique*.

Le Moi de *l'Esquisse* est un agglomérat de neurones au niveau du système-y, investi de manière uniforme et continue par les quantités endogènes (« *Entwurf einer wissenschaftlichen Psychologie* » [= *EwP*], dans *Aus den Anfängen der Psychoanalyse, 1962, Fischer Verlag, Francfort, p. 330*). Le Moi se distingue des autres investissements dans y, inégaux et mobiles (*ibid.*), de par son investissement constant.

La fonction inhibitrice du Moi a deux caractéristiques opposées. D'un côté, elle permet d'éviter l'investissement complet de l'image mnésique dans l'hallucination. La fonction inhibitrice du Moi vise à éviter le déplaisir de l'insatisfaction à laquelle l'hallucination risque d'aboutir. Ce déplaisir est occasionné par le ratage de l'action spécifique, mais il peut aussi résulter de l'investissement d'une expérience douloureuse. De l'autre côté, le Moi constitue aussi la cause du refoulement originel, pour autant qu'il exclut les pulsions et les désirs qui lui sont radicalement hétérogènes. Il devient ainsi l'instance de censure des processus inconscients (*SA II, p. 241*).

Les deux aspects de la fonction inhibitrice font que l'unification du Moi la cause première du désordre et de la maladie : l'ordre et la morale, caractéristiques du précipité (« Niederschlag ») culturel dans le Moi, sont les forces proprement refoulantes qui causent la névrose écrit Freud à Fließ en janvier 1889 (*Briefe an Fließ [= BaF], 1986, Fischer Verlag, Francfort, p.171*). L'idée que le Moi s'oppose au vœu inconscient trouve son expression la plus explicite dans la formulation de l'opposition de deux types de pulsions fondamentales : les pulsions sexuelles et les pulsions d'auto-conservation, ou pulsions du Moi (*SA IV, p.43*).

Mais, malgré l'opposition des pulsions et malgré la différence de leurs lieux psychiques - la libido comme fluide de la pulsion sexuelle inconsciente et le Moi comme château fort des pulsions du Moi - Freud soutient que le Moi lui-même peut être investi par la libido. Le Moi n'est pas seulement le « réservoir » de la libido (SA IV, p.43), mais il est aussi le modèle et le point de départ de tout investissement libidinal de l'objet en général.

La différence de deux types d'amour, narcissique et anaclitique, semble cependant contraire à cette distinction des pulsions sur laquelle Freud insiste. La différence entre pulsion sexuelle et pulsion du Moi devient problématique dès lors que l'auto-érotisme montre que le corps lui-même constitue le premier objet sexuel en général. Selon Freud, l'investissement du corps ne peut cependant se concevoir que par un investissement parallèle du Moi (SA IV, p.49). L'hypochondrie montre que l'investissement du Moi et l'investissement du corps vont toujours ensemble. L'homme semble donc tout d'abord avoir deux objets sexuels : soi-même et la femme nourricière (SA IV, p.54, cf. aussi *EwP*, p.339). Mais l'objet anaclitique, la mère nourricière, pour autant qu'elle se met au service du corps, n'excède pas le cadre du narcissisme. Ainsi Freud peut-il affirmer que l'homme n'a qu'un seul objet sexuel : le Moi et ses objets intériorisés. Ce qui ferait du Moi non seulement un objet de la pulsion sexuelle comme fondement de la pulsion du Moi, mais encore l'archétype de l'objet en général.

Cette homogénéité du Moi à l'objet extérieur se manifeste dans la dépendance du narcissisme et de l'état amoureux. Si le narcissisme représente l'investissement exclusif du Moi comme objet aux dépens des autres objets, l'énamoration se conçoit comme un investissement tout aussi exclusif d'un objet "extérieur" idéalisé. Freud en inscrit l'énamoration dans la logique libidinale du narcissisme.

Dans son analyse de la mélancolie il en vient alors à reconnaître que le rapport du Moi et de l'objet relève du mécanisme de l'identification. L'idée d'un Moi comme archétype de l'objet en général conduit nécessairement à l'idée de l'identification comme forme primitive (« Vorstufe », SA III, p.203) du choix d'objet. La forme primitive de l'identification consiste dans la pulsion orale, qui dévore ce qu'elle aime.

La constitution du Moi relève d'un mouvement centripète originel : dévoration de l'objet, identification, investissement de l'objet. Les identifications, qui font suite à la constitution du Moi, relèvent du mouvement inverse. Après la constitution du Moi, l'identification est d'abord centrifuge avant d'être centripète.

La pulsion orale comme forme primitive de l'identification et de la constitution du Moi n'est pas une pulsion d'auto-conservation pour Freud, mais une pulsion foncièrement sexuelle (cf. SA V, p.103). C'est à ce titre que Freud se voit contraint d'accepter l'idée d'une libido du Moi (SA III, pp.51, 53, 60, 67, etc.). Face à l'impossibilité de distinguer entre pulsions du Moi et pulsions sexuelles Freud se voit conduit vers l'idée d'un au-delà du principe de plaisir et, par conséquent, vers un au-delà de l'économie psychique en général.

La libido répond à la logique identificatoire du Moi qui ne reconnaît, dans les deux sens du terme, que son semblable comme objet. Cela permettra non seulement d'expliquer l'avènement d'un Moi au-delà de l'auto-érotisme, mais encore de rendre compte de la pluralité unifiée de ses formes. Car si le Moi se conçoit comme le résultat d'une

identification, une oscillation continue du mouvement centripète/centrifuge devient possible. L'identification peut avoir lieu à chaque fois que le sujet reconnaît la similarité d'une personne et du Moi (SA IX, p.100).

En résumé, les déterminations du Moi chez Freud de la manière suivante : le Moi est une instance psychique qui, dans une étape préliminaire (« Vorstufe »), s'appuie sur le mouvement d'incorporation de la pulsion orale. L'auto-érotisme, en tant qu'étape préliminaire du Moi, fait que le Moi reste toujours et avant tout un Moi corporel (SA III, pp. 292, 294, 295). Le Moi n'est pas seulement un être de surface, selon la formule de Freud, mais il se constitue lui-même en tant que projection de la surface corporelle (*ibid.*, note 2).

Au-delà des ces étapes préliminaires, le Moi se présente comme résultat d'identifications successives. Ces identifications successives expliquent pourquoi le Moi ne constitue jamais une instance parfaitement unifiée, pourquoi il est toujours menacé d'éclatement. Il reste pris dans un mouvement identificatoire qui ne reconnaît (au deux sens du terme) que le semblable ou l'identique. La libido quant à elle est suspendue à cette économie du propre qui se révèle être l'instance majeure du refoulement et de la défense.

Par la suite, l'identification à l'objet, conçu comme « objet imaginaire » (SA III, p.42), érige un Moi idéal qui se révèle être beaucoup moins idéal que pervers et sadique : le Surmoi.

À côté de cet aspect problématique du Moi, nous trouvons cependant aussi une fonction plus « positive » et plus importante chez Freud. La fonction inhibitrice du Moi ne peut pas être réduite au seul narcissisme. En inhibant le processus primaire, qui passe de l'appétit organique à l'investissement hallucinatoire de l'objet de la satisfaction, le Moi permet d'ajuster le système psychique au monde extérieur. Grâce au Moi, l'homme n'est plus contraint d'échouer au niveau du court-circuit hallucinogène ou de se précipiter vers l'objet de la satisfaction par une simple réaction motrice. Il lui devient possible d'interrompre et de différer les mécanismes de la satisfaction du vœu, afin de rechercher l'objet de la satisfaction au niveau de la perception du monde extérieur (*EwP*, pp. 331, 332, 333, 335, ...).

Le Moi se conçoit dès lors comme condition de possibilité d'un processus de pensée « secondaire » qui n'est plus subjugué par l'« urgence de la vie » [*Lebensnot*], ou par l'exaucement du vœu. Même si la satisfaction reste toujours le *terminus ad quem* des processus psychiques, elle n'en est pas nécessairement le seul moyen. Le Moi permet de se libérer de son besoin immédiat, de se détacher du caractère impérieux de ses vœux inconscients, pour devenir le lieu d'une médiation, voire d'une délibération possible entre les différentes contraintes psychiques, imaginaires et réelles.

Dans le *Moi et la Ça*, Freud attribue explicitement cette fonction médiatrice au Moi. Le Moi est ce grâce à quoi le sujet peut médier entre les différentes instances psychiques, les vœux et les désirs inconscients, préconscients et conscients, les symptômes issus du refoulé originel, les commandements du Surmoi et les nécessités du monde extérieur. Les caractéristiques du Moi sont : « raison et pondération » (« *Vernunft und Besonnenheit* »), tandis que le Ça relève du passionnel (SA III, pp. 294, 295). À l'opposé

du Moi de Lacan, le Moi de Freud n'est pas une instance passionnelle, mais une instance active où se situent aussi bien la faculté de l'attention que celle de la raison. Ceci permet de comprendre que dans les textes de Freud, le Moi est régulièrement identifié au lieu de la morale.

Ainsi, le Moi n'est pas seulement le trouble-fête narcissique face à l'hétérogénéité des processus du désir, c'est-à-dire de ce que Lacan appellera le lieu du « désir de l'Autre », mais il constitue aussi la possibilité pour l'homme de se déprendre des mécanismes inconscients et réactionnels de son psychisme et d'obéir à une pensée, à une loi qui diffère de celle de l'« urgence de la vie », et de la satisfaction anticipée du vœu. C'est d'ailleurs dans ce sens que l'on peut entendre l'énoncé freudien : « *Wo Es war soll Ich werden.* » (SA I, p.516). Freud conçoit justement le travail psychanalytique comme « travail culturel ». Il ne s'agira jamais pour lui de prôner le retour aux processus primaires et à la satisfaction solitaire du désirant, mais de redonner à l'homme la possibilité de réintégrer les processus primaires dans la pensée à proprement parler, dans les processus secondaires. L'homme freudien est sujet à un inconscient désirant, mais il peut essayer d'appréhender et de médier les caractères « primitifs » et infantiles de ses désirs par un travail de réappropriation et d'extension de l'organisation du Moi.(1)

Pour sa propre conception du Moi, Lacan escamote cette deuxième détermination du Moi chez Freud, pour ne retenir que les notions de projection, d'objet imaginaire et d'identification de la problématique de l'inhibition. C'est sur le plan du « stade du miroir » que Lacan articule ces trois éléments en une conception nouvelle. Ignorant l'agencement des pulsions et la dynamique libidinale de la production du Moi dans les conceptions freudiennes, Lacan essaye de montrer que la projection de la surface corporelle constitue la forme première du Moi. Le Moi de Lacan sera donc tout d'abord une simple forme, une image vide, qui comme telle se prête à toutes les unifications, à toutes les synthèses ultérieures de la constitution du sujet. Il est clair qu'une conception du Moi comme pur effet d'un reflet spéculaire, d'un « arrêt sur image », ne pourra plus jamais redécouvrir la fonction médiatrice, la fonction proprement humaine du Moi.

La théorie lacanienne du « stade du miroir » part d'une observation empirique. Il s'agit, de par cette observation, de montrer le rapport particulier qu'un nourrisson humain âgé entre six et dix-huit mois soutient avec son image spéculaire. Pendant une période où le « petit homme » est encore dépassé par le chimpanzé en intelligence instrumentale, il se distingue de ce dernier par la reconnaissance de sa propre image dans un miroir. Lacan décrit cette observation anodine de la manière suivante :

... un nourrisson devant le miroir, qui n'a pas encore la maîtrise de la marche, voire de la station debout, mais qui, tout embarrassé qu'il est par quelque soutien humain ou artificiel (...), surmonte en un affairément jubilatoire les entraves de cet appui, pour suspendre son attitude en une position plus ou moins penchée, et ramener, pour le fixer, un aspect instantané de l'image. (*Écrits*, p.94)

En général, la fonction de l'image par rapport à l'organisme vivant peut être déterminée par la seule « expérimentation biologique ». Le « stade du miroir » ne présente, tout d'abord, aucune originalité, aucune spécificité particulière de l'être humain par rapport à l'animal. On peut en effet observer que chez la pigeonne, la maturation des glandes

sexuelles (les « gonades ») dépend de la perception d'une image réelle ou spéculaire d'un pigeon mâle. De la même manière, chez certains types de criquets, l'alternative entre l'espèce solitaire et l'espèce grégaire est déterminée par la présence ou l'absence de l'image animée d'un insecte du même genre.

En partant de cette « expérience biologique », il est possible d'induire que l'image peut être un élément « génétique » fondamental chez l'être vivant, pour autant qu'elle a une fonction de déclencheur de certains processus de maturation et de développement proprement organiques. La dimension imaginaire qui intervient à ce niveau de la maturation biologique pourra aussi être retrouvée sur le plan du comportement sexuel de l'animal adulte. Le cycle comportemental sexuel de l'animal se déclenche grâce à la reconnaissance d'une « *Gestalt* » qui peut être réduite à un nombre très restreint de traits spécifiques. L'animal ne distingue pas entre la présence réelle d'un autre animal et la reproduction artificielle d'une image. Ainsi, Lacan peut soutenir que la maturation et le comportement sexuel sont essentiellement soumis à la possibilité de l'image et de son leurre.

La « dimension imaginaire » s'introduit par ce biais. Les premières déterminations de la dimension imaginaire, induites à partir de la seule expérience empirique, permettent d'inscrire le développement et la maturation du nourrisson humain dans le même processus que celui de l'animal.

On peut penser que la théorie psychanalytique peut faire sienne l'idée de la fonction biologique de l'image qui interviendrait dans le cycle de maturation naturel. En déterminant le stade du miroir, chez le nourrisson humain, comme moment d'une identification au sens psychanalytique du terme : « à savoir la transformation produite chez le sujet, quand il assume une image » (*Écrits [=E]*, p.94), il est possible d'inscrire la fonction de l'image dans un processus de développement proprement biologique. L'image est ce qui permet au nourrisson, « plongé dans l'impuissance motrice et la dépendance du nourrissage » (*E*, p.94), d'entamer un développement naturel qui conduit le petit homme depuis son inadaptation originelle, de sa « véritable prématuration spécifique de la naissance » (*E*, p.94) à la maîtrise de son corps.

Mais l'intention de Lacan n'est pas de montrer l'identité de la fonction imaginaire chez l'homme et chez l'animal. Comme le « stade du miroir » constitue une conception fondamentale de la détermination du sujet, il s'agit plutôt de situer la différence générique de l'homme et de l'animal. Cette différence devra permettre de détacher l'homme de la nature, du biologique, et de fonder la dimension proprement humaine dans un au-delà du naturel. La visée de la démarche lacanienne en prend d'emblée une tournure de réflexion philosophique, voire métaphysique sur l'essence ou la nature de l'être humain.

L'approche biologique (ou éthologique) empirique ne permet donc pas d'approfondir le problème de la spécificité du sujet humain. L'être humain se distingue de l'animal pour autant qu'il reconnaît son image spéculaire comme étant celle de son propre corps. Cette reconnaissance de soi permet, selon Lacan, de situer l'identification humaine à un niveau qui ne relève plus simplement de la maturation biologique de l'organisme. La reconnaissance de soi dans l'image séculaire introduit une rupture de plan. Elle se situe à l'endroit où l'être humain se distingue de l'animal.

Il serait dès lors possible de déterminer ce moment de rupture comme moment éminemment « philosophique », pour autant qu'il détache l'homme de son immédiateté naturelle et constitue la matrice de ce qui est le propre de l'être humain et du sujet de la philosophie : sa conscience de soi. La maîtrise de soi de l'homme, la maîtrise de son corps propre et, par conséquent, la maîtrise de la nature (de sa propre nature animale, et de la nature en tant que monde extérieur) serait due au fait qu'il est un être conscient de lui-même, conscient d'être un Moi, d'être un individu singulier pourvu d'une volonté propre. Le stade du miroir peut être déterminé comme ce moment originaire mythique de la naissance du sujet et de son opposition à l'objet, à la nature, à l'animal et, par la suite, à l'animalité en lui. Mais cette interprétation philosophique du « stade du miroir » relève cependant d'une nouvelle méprise.

La théorie psychanalytique a pour but de montrer que la détermination du sujet ne repose ni sur une nature ni sur une « philosophie du Moi ». La rupture de plan que Lacan situe au niveau du stade du miroir est d'un ordre différent. L'interprétation biologique ou éthologique ne permet pas de dégager la dimension de l'être humain, du sujet en tant qu'il s'y manifeste justement au niveau d'une rupture de plan et de dimension. L'interprétation « philosophique » qui identifie le sujet au Moi tout en introduisant un semblant de rupture de plan reste prise dans le leurre imaginaire qui caractérise la fonction naturelle de l'image. Lacan reproche donc à la « philosophie du Moi » de rater le véritable sujet, en ne retenant que la seule conscience de soi, médiée par l'expérience spéculaire.

D'après Lacan, la conception du sujet de la psychanalyse se constitue nécessairement comme une critique du sujet conscient de soi, et transparent à soi. Le « stade du miroir » montre que le sujet humain se situe ailleurs qu'au niveau du Moi et de sa conscience de soi.[\(2\)](#)

Au commencement il y a la « Discorde » :

[La] relation à la nature est altérée chez l'homme par une certaine déhiscence de l'organisme en son sein, par une Discorde primordiale... (E, p.96)

Le nourrisson apparaît comme étant radicalement inadapté à sa « réalité », au monde extérieur. Aucune harmonie préétablie n'intervient afin de garantir une coaptation heureuse de l'« *Innenwelt* » et de l'« *Umwelt* ». Il existe donc un espace d'incompatibilité entre l'homme et la nature : les données innées du psychisme, les instincts naturels ne suffisent plus à assurer la vie du nouveau-né. Lacan interprète cette insuffisance comme étant un *manque* originel : manque d'adaptation, manque de développement organique, manque d'instinct.

C'est en partant de la discorde et du manque que l'interprétation lacanienne de l'expérience du miroir chez le nourrisson peut être abordée. Avant la conscience de soi du sujet, il y a le *manque* comme sa condition de possibilité. Ce n'est que parce que l'homme se détache de la nature que la possibilité d'une reconnaissance de soi est donnée.

Nous devrions donc dire avec Lacan : au commencement était le manque.

Mais ce qui intéresse Lacan dans son stade du miroir, c'est moins le mythe fondateur des origines du sujet, que la structure grâce à laquelle s'ordonnent les éléments de l'expérience. C'est grâce au manque que les éléments de l'expérience pourront prendre la place qui leur est propre, et c'est grâce au manque que le stade du miroir pourra introduire une structure nouvelle, une structure humaine dans le nouveau-né.

L'expérience du miroir montre qu'à partir d'un certain âge, l'enfant, ayant passé jusque là devant le miroir sans présenter de réaction particulière, s'y arrête tout d'un coup pour s'y reconnaître et rire. Ce moment, Lacan le désigne d'« assomption jubilatoire ». Le mot d'assomption évoque aussi bien le moment de l'enlèvement miraculeux de la Vierge au ciel par les anges, que la « prise en charge ». Voici donc que s'introduit par ce mot dans la petite scène du spectacle ménager un rite familial d'initiation (3) à dimensions proprement existentielles (4) qui fait « franchir des mondes » (5). Le moment du stade du miroir devient ainsi un moment éminemment historique où le sujet à venir se voit jeté dans une structure.

Ce que reconnaît l'enfant dans le miroir est d'abord l'image d'un autre. Image renversée qui lui représente son propre corps comme un autre. D'un point de vue structural, nous pouvons isoler deux éléments agencés selon une règle qui détermine un processus de reconnaissance de soi.

Cette règle de l'assomption de l'autre dans l'image du miroir est aussi à l'œuvre dans nombre d'autres phénomènes chez l'être humain. Parmi ceux-ci nous trouvons d'abord le « transitivisme » psychologique comme première conséquence du « stade du miroir ». Le « transitivisme » psychologique s'inscrit dans cette logique de la « captation par l'image de l'autre » qui, en l'occurrence, peut être, outre le reflet produit par le miroir, l'image d'un autre enfant :

Ainsi [l'enfant] peut participer dans une entière transe à la chute de son compagnon ou lui imputer aussi bien, sans qu'il s'agisse de mensonge, d'en recevoir le coup qu'il lui porte. Je passe sur une série de ces phénomènes qui vont de l'identification spectaculaire à la suggestion mimétique et à la séduction de prestance. Tous sont compris ... dans la dialectique qui va de la jalousie (cette jalousie dont Saint-Augustin entrevoyait déjà de façon fulgurante la valeur initiatrice) aux premières formes de la sympathie. Ils s'inscrivent dans une ambivalence primordiale qui nous apparaît, je l'indique déjà, *en miroir*, en ce sens que le sujet s'identifie dans son sentiment de Soi à l'image de l'autre et que l'image de l'autre vient à captiver en lui ce sentiment. (E, p.181)

Lacan soutient donc que ce n'est qu'à travers la médiation par l'autre et, plus précisément, par son image que le sujet est conduit à la conscience de soi. Mais il n'est cependant pas possible de penser à une véritable médiation du sujet par l'autre.(6) L'autre ne constitue pas un moment dans la dialectique du Moi, mais au contraire comme une « aliénation primordiale » qui désaxe la conscience de soi dès son origine :

Ainsi, point essentiel, le premier effet qui apparaisse de l'*imago* chez l'être humain est un effet d'*aliénation* du sujet. C'est dans l'autre que le sujet s'identifie et même s'éprouve tout d'abord. (E, p.181)

L'assomption de la forme imaginaire de l'autre est à l'origine du Moi. Le Moi est le lieu d'un autre dans le sujet ; il n'est pas son centre, ou son noyau constitutif ainsi que le conçoivent par méprise la philosophie et la psychologie d'après Lacan. L'aliénation originelle doit être comprise à partir du seul manque de la « spécialisation biologique » de l'homme où vient prendre place une image. Le sujet en tant que Moi est « toujours déjà » un autre. L'aliénation produite par le miroir s'explique, sur le plan optique, par deux effets complémentaires. D'abord, l'image renvoyée par le miroir est une image horizontalement inversée. Ce qui apparaît dans le miroir représente un renversement du mouvement des membres. Ensuite l'image reflétée par le miroir donne à voir un objet dans un espace virtuel comme étant vu par un spectateur qui se trouverait à la place de l'objet : « ... 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 spectateur qui serait au-delà de ce miroir, à la place même où le sujet voit son image » (*Séminaire, Livre I [= S I]*, p.160). Ainsi, le sujet se voit comme un *autre* dans le miroir : il se voit comme étant quelqu'un d'autre et en même temps il se voit comme un autre qui le voit depuis l'extérieur. L'« aliénation primordiale » de l'expérience du miroir consiste, selon Lacan, dans le fait que le sujet se voit être vu par un autre et comme un autre.

L'aliénation du « transitivity » psychologique, comme conséquence de cet agencement de deux éléments, fait apparaître un élément nouveau, absent au niveau du stade du miroir : l'ambivalence des sentiments de sympathie et de jalousie.

Le champ de la réflexion spéculaire du Moi et de l'autre est aussi le domaine fondamental de l'agressivité. Il situe dès l'origine le sujet dans un rapport duel à l'autre comme étant son semblable. C'est dans cette dialectique imaginaire que se situe le Moi en tant qu'« organisation passionnelle » (*E*, p.13) :

L'agressivité est la tendance corrélative d'un mode d'identification que nous appelons narcissique et qui détermine la structure formelle du Moi de l'homme ... (*E*, p.110)

Résumons la structure « duelle » comme déterminée par les deux moments suivants :

1. Le stade du miroir précipite l'individu « de l'insuffisance à l'anticipation... et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante » qui détermine sa structure mentale (*E*, p.97). La maîtrise que le sujet acquiert au moment du stade du miroir reste une maîtrise imaginaire, en tant qu'elle y est seulement anticipée. Le Moi qui naît dans le stade du miroir est une forme idéale, un « Moi-idéal » qui donne son « empreinte » imaginaire au devenir du sujet.

2. Le « transitivity » psychologique dévoile dès le départ l'enchevêtrement passionnel de la relation imaginaire qui détermine le domaine de l'agressivité chez le sujet.

La « dimension imaginaire », qui se détermine par le rapport réflexif du Moi et de son autre, servira toujours de fondement à la critique du sujet de la philosophie, aussi bien que de celui de l'« ego psychology » de la « psychanalyse américaine » (Lacan). Le Moi du sujet n'est jamais autre chose, selon Lacan, qu'une réflexion de l'image d'un corps, de la forme unitaire originelle où se reconnaît un nourrisson. Le véritable sujet, le sujet de la psychanalyse, doit donc se situer ailleurs que sur le plan du Moi. Cet ailleurs, que Lacan appelle l'« Autre », est la « dimension symbolique ».

La « dimension symbolique » apparaît dans l'expérience du miroir grâce à un troisième élément. Et, suivant Lacan, celui-ci détient le rôle-clé dans cette scène imaginaire. Il s'agit du troisième personnage qui intervient comme « soutien physique » dont l'enfant se dégage pour se figer devant le miroir dans une position plus ou moins droite. Ce qui intéresse Lacan dans ce troisième personnage, c'est la possibilité de *communication* :

Ce qui se manipule dans le triomphe de l'assomption de l'image du corps dans le miroir, c'est cet objet le plus évanouissant à n'y apparaître qu'en marge : l'échange des regards, manifeste à ce que l'enfant se retourne vers celui qui de quelque façon l'assiste, fût-ce seulement de ce qu'il assiste à son jeu. (*E*, p.70)

La communication qui a lieu entre le nourrisson et cette troisième personne consiste en un échange de regards. L'enfant trouve dans le regard de l'autre une confirmation de sa propre reconnaissance de l'image et de son identification à celle-ci. La troisième personne détient ainsi le rôle d'un premier médiateur qui échappe au jeu des réflexions. Et Lacan dira que l'ensemble du stade du miroir, que l'ensemble de la réflexion imaginaire reste originellement suspendu à l'acquiescement de cet autre. Grâce à sa reconnaissance, l'image peut venir prendre place dans la psychologie de l'enfant. Cet autre instaure donc en même temps la dimension imaginaire et creuse la présence à soi de la réflexion par son intervention médiatrice. Le stade du miroir introduit l'autre imaginaire, mais en même temps il introduit un autre quasi-symbolique, un *autre* symbolique, imaginé.

Ainsi, le rapport originel de l'enfant à son image relève en vérité d'une structure à trois éléments. La dialectique qui s'engage à partir de ce rapport triangulaire constitue la matrice de l'ordre symbolique :

Le stade du miroir donne la règle de partage entre l'imaginaire et le symbolique à ce moment de capture par une inertie historique ... (*E*, p.69)

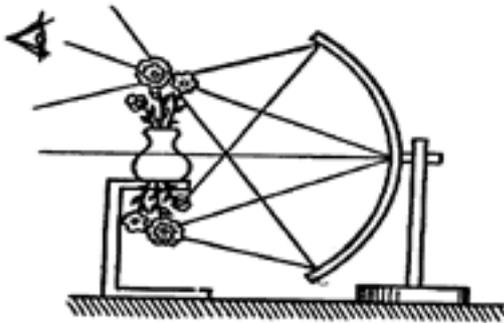
La « capture imaginaire » emprisonne le sujet en le figeant dans la statue immobile de son corps. Et seul l'ordre symbolique permet un mouvement au-delà de l'image, en liquéfiant l'immobilité hiératique imaginaire et en entamant un mouvement historique. Il faudra donc penser avec Lacan que la « dimension symbolique » est déterminante pour le « véritable sujet ». C'est le symbolique qui fait qu'à proprement parler, il soit possible de désigner le stade du miroir comme ayant la fonction d'un « rite initiatique ». C'est le moment où l'ordre biologique et naturel est franchi, où le nourrisson est inscrit dans une structure symbolique qui lui préexiste toujours déjà et qui fait que « la « nature » de l'homme est sa relation à l'homme » (*E*, p.88), c'est-à-dire, selon Lacan : que la nature de l'homme est sa relation à l'Autre symbolique.

Cet Autre n'est pas simplement la mère, ou la personne médiatrice du stade du miroir. D'après Lacan, la structure triangulaire montre que tout en étant intersubjective, la dimension symbolique n'en semble pas moins « ex-sister » au-delà de l'individu, des individus et de leur champ de maîtrise. Cette structure dispose de lois qui lui sont propres, et qui se situent au-delà du biologique, et au-delà de l'individu de la conscience de soi. Si donc l'imaginaire ne s'installe que grâce à la médiation par l'*autre*, la médiation par l'*Autre* relève d'une structure symbolique qui ne concerne ni la présence physique, ni l'image d'un sujet. L'autre peut intervenir comme médiateur au niveau du stade du

miroir parce que la dimension symbolique, par ce que l'Autre lui confère cette fonction dans la structure générale.

Lacan « illustre » cette primauté du symbolique grâce à une autre expérience : l'« expérience du bouquet renversé ».

En optique on distingue deux sortes d'images : l'image réelle et l'image virtuelle. Si les rayons qui émanent de l'appareil optique en direction de l'oeil sont convergents, l'image est réelle, s'ils sont divergents, elle est virtuelle. L'image réelle se comporte en ce sens comme l'objet réel dont elle n'est pourtant que le reflet. Le miroir sphérique a cette propriété de produire des images réelles. Dès lors qu'on pose devant ce miroir une boîte creuse, à l'intérieur de laquelle on place un bouquet de fleurs, et sur laquelle on place un vase vide, l'observateur, à condition de se placer dans un certain champ de réflexion du miroir, voit l'image d'un vase qui contient un bouquet de fleurs (S I, p.91-93).



Grâce à cette nouvelle expérience, il est possible d'explicitier l'agencement des dimensions dans le stade du miroir. Il suffit de prendre le bouquet comme représentant le « chaos originel » du Ça, des objets, des tendances, des instincts, et des désirs. Le vase qui, dans le schéma de l'illusion optique, rassemble les fleurs comme étant leur support commun peut alors être pris comme représentant l'image du corps propre telle qu'elle apparaît dans le stade du miroir. La fonction de l'image du corps est celle d'un rassemblement, d'une unification et d'une maîtrise des différents éléments épars. Cependant, l'illusion optique ne se produit que dans le cas où l'oeil, qui peut être pris comme représentant le sujet, se situe dans un certain champ : à l'intérieur du cône des rayons divergents derrière le point focal. Situé à l'extérieur de ce cône, l'œil, le sujet n'aperçoit plus l'image réelle, il n'a plus accès à l'imaginaire, mais seulement au réel.

Lacan en conclut que l'emboîtement du réel et de l'imaginaire dépend de la position du sujet. Selon que celui-ci se situe à l'intérieur ou à l'extérieur du cône, il pourra soit avoir accès à l'articulation de l'imaginaire et du réel, qui caractérise le monde proprement humain, soit rester dans le pur réel. Le schéma du bouquet renversé permet donc de rendre compte de la structure du sujet et de son rapport au monde dans le cas du stade du miroir. Mais il ne permet pas encore d'« illustrer » la structure complète du sujet humain. Sans la dimension symbolique, le schéma du bouquet renversé reste beaucoup plus adéquat au « cycle du comportement sexuel » tel qu'il se produit chez l'animal dominé par l'imaginaire (S I, p.158), qu'à la situation spécifique de l'homme.

La position du sujet humain dépend de sa place dans le monde symbolique, et c'est encore la constellation symbolique qui est fondamentale pour l'agencement des dimensions de l'imaginaire et du réel chez l'homme. Ce qui distingue en fin de compte l'imaginaire de l'être humain de l'imaginaire de l'animal, c'est le fait que le premier est pris dans une « dimension symbolique ». C'est cette « dimension symbolique » qui permettra à Lacan de distinguer sa théorie d'une éthologie humaine, de la psychologie et de ce qu'il appelle la « philosophie du Moi ». L'éthologie n'est pas en mesure de

concevoir la spécificité du sujet pour autant que le sujet de la psychanalyse doit être radicalement détaché de l'ordre biologique. La psychologie, tout comme la « philosophie du Moi » - que Lacan identifie assez souvent à la philosophie en général - permettait déjà de concevoir un sujet au-delà du naturel et du biologique, mais elle échouait en le situant au niveau de la connaissance réflexive imaginaire. Dans cette perspective, Lacan identifie le sujet de la psychologie au sujet de la philosophie et au sujet de la conscience de soi en général comme sujet imaginaire qui ne réussit pas à se défaire de la capture originelle du miroir. Seule la théorie psychanalytique permet enfin de montrer la véritable détermination du sujet humain, en prenant en compte la dimension symbolique derrière la dimension imaginaire.

1) « Leur [les efforts thérapeutiques de la psychanalyse] intention consiste en effet à renforcer le Moi, de le rendre plus indépendant par rapport au Surmoi, d'élargir son champ de perception d'étendre son organisation afin qu'il puisse s'approprier de nouveaux fragments du Ça. Là, où était le Ça, le Moi doit advenir. C'est là une tâche civilisatrice tout comme l'assèchement du Zuydersee. » (« Ihre [die therapeutischen Bemühungen der Psychoanalyse] Absicht ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden. Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Trockenlegung der Zuysee. » (SA I, p.516))

2) La séparation des disciplines peut pourtant se révéler comme étant nettement moins tranchée. Dans son livre *Weltfremdheit* (Suhrkamp 1993), P. Sloterdijk, réfléchit sur les conditions du rapprochement de la question philosophique et de la théorie psychanalytique (freudienne). Pour Sloterdijk aussi, la philosophie et la « psychologie exacte » ratent le sujet selon des modes différents : « Wer lernen möchte, elaboriert am Menschen vorbeizureden, kann nichts besseres tun, als ein Mitspieler des zeitgenössischen Philosophiebetriebes zu werden ; wem es darum zu tun ist, routiniert über den ontologischen Ernst menschlicher Erkenntnismöglichkeiten hinwegzugleiten, wird sich im Flachwasser der institutionalisierten exakten Psychologie zufrieden tummeln. » (p. 267, « *Was heißt: sich übernehmen* », in *Weltfremdheit*, Suhrkamp, 1993). Mais, partant de l'anthropologie pragmatique de Kant, Sloterdijk montre qu'une « philosophie du Moi conséquente » peut et doit, sous le point de vue de l'assomption de soi, aboutir au moment crucial primitif tel qu'il est postulé par la théorie psychanalytique sous le nom de « scène primitive » (« *Urszene* »). Sloterdijk conclut : « Auch auf der Linie philosophischer Fragen kommt man an die Schwelle des Elternschlafzimmers - nur daß jetzt ein ontologisches Herzklopfen das psychosexuelle überlagert. [...] Welches die Szene, in der sich das Subjekt sich selbst erfaßt, auch sein mag : es könnte eine Selbsterfassung in jedem Fall mit dem Satz : »Ich bin da« beginnen. » (*ibid.*, p.277) La dimension « psychosexuelle » n'exclut pas la dimension ontologique, tout comme la dimension ontologique de la réflexion philosophique conduit par elle même au problème de l'« *Urszene* ». Dans la réflexion sur l'assomption de soi, philosophie et psychanalyse peuvent alors sortir du combat des disciplines pour entrer dans une « coopération nouvelle » : « Ich denke, daß ein Austausch von Indiskretionen die von einander entfremdeten Disziplinen Philosophie und Psychologie in eine neuartige Kooperation verwickeln wird. » (*ibid.*, p.277). Chez Lacan une telle coopération est impossible, ou se fait aux dépens de la philosophie *et* de la psychologie. Selon Lacan, la psychanalyse ne devrait être ni une « psychologie », ni une philosophie.

3) Catherine Clément, *Vies et légendes de Jacques Lacan*, p. 92

4) Nous utilisons ce mot dans le sens heideggerien, par opposition à la notion de « catégorie » : « Tous les éléments d'explication apportés par l'analytique du Dasein sont conquis du point de vue de sa structure d'existence. Comme ils se déterminent à partir de l'existentialité, nous appelons les caractères d'être du Dasein des existentiaux. Ils doivent être nettement séparés des déterminations d'être propres à l'étant qui n'est pas à la mesure du Dasein, et que nous nommons catégories. » (SuZ, § 9, p. 44). Nous y insistons pour distinguer l'entreprise lacanienne de l'objectivation psychologique du sujet.

5) Catherine Clément, *Vies et légendes de Jacques Lacan*, p. 92

6) Le rapport ici est de fascination : « L'autre a pour l'homme valeur captivante, de par l'anticipation que représente l'image unitaire telle qu'elle est perçue soit dans le miroir, soit dans toute réalité du semblable. » (Lacan S I, p. 144).