

# La fonction du moi dans la cure analytique

Thierry Simonelli

Grâce à l'articulation de la dimension symbolique et imaginaire, Lacan peut distinguer deux formes idéales du Moi. En situant la différence entre Moi idéal et idéal du Moi sur le plan de la différence entre imaginaire et symbolique, il introduit une approche nouvelle dans le cadre de la problématique du rapport entre Moi et inconscient.

Lacan affirme qu'au commencement il y a le réel et le symbolique.<sup>(1)</sup> C'est le symbolique, dans sa prévalence par rapport au réel et à l'imaginaire, qui structure ce qu'il y a de proprement humain. Le symbolique constitue la structure de fond où le réel et l'imaginaire s'articulent. Et c'est par cette structure que le sujet vient à s'humaniser. À travers le langage et la parole, le réel est pris dans un univers de sens qui constitue un monde. Au départ cependant le langage est toujours déjà un « langage tout constitué » (S I, p.8). Ce langage se caractérise par son autonomie car dès son avènement, le monde des choses est substitué par un monde de « mots » :

Le mot ou le concept n'est point autre chose pour l'être humain que le mot dans sa matérialité. C'est la chose même. Ça n'est pas simplement une ombre, un souffle, une illusion virtuelle de la chose, c'est la chose même. (S I, p.201)

Le « retour aux choses mêmes » pour la théorie psychanalytique devient par conséquent un retour au « sens de la lettre » : « Le milieu de l'homme est un milieu symbolique » (S. I, p.180). C'est ce milieu symbolique qui précède l'entrée dans le monde du nouveau-né et qui fait parler l'adulte. Le retour aux choses mêmes, comme retour au symbolique en tant que dimension proprement et spécifiquement humaine, est un retour à la loi qui conditionne toute parole. Cette loi conditionne la quotidienneté des rapports entre les sujets et ainsi que de leurs rapports aux choses :

L'intersubjectivité est d'abord donnée par le maniement du symbole, et cela dès l'origine. Tout part de la possibilité de nommer, qui est à la fois destruction de la chose et passage de la chose au symbolique, grâce à quoi le registre proprement humain s'installe. (S I, p. 244)

La possibilité d'une conscience de soi, d'un rapport du sujet à lui-même, ainsi qu'à l'autre sujet repose sur la médiation du langage. Le « je », en tant qu'« expérience de langage », n'est pas issu du soliloque d'un sujet isolé. Au départ, le « je » ne s'appréhende que dans et à travers son rapport au « tu ». C'est le « tu » qui ouvre un monde où se manifestent « des ordres, des désirs » de ses parents d'abord, « de ses pairs et camarades » et de « ses éducateurs » ensuite. Le « je » du « véritable sujet » se conçoit comme étant pris à l'intérieur du langage comme élément d'un « être-avec » (« *Mitsein* », Heidegger) originel.

Même avant la naissance, le futur nouveau-né est déjà pris dans les filets symboliques tissés par ses parents. Il existe ainsi un « circuit » symbolique extérieur au sujet qui le prédétermine dès le départ, en deçà de tout libre arbitre.(2) Ce circuit symbolique se situe au niveau de l'« être-avec » du sujet. Et cet « être-avec » se situe tout d'abord au niveau du cercle familial. Ainsi le rapport de parenté le plus élémentaire, comme celui du père et du fils, impose à ce dernier sa place dans le symbolique :

Dans le seul fait que je me définis par rapport à un monsieur comme son fils, et que je le définis, lui, comme mon père, il y a quelque chose qui, si immatériel que ça puisse paraître, pèse tout aussi lourd que la génération charnelle qui nous unit. Et même, pratiquement, dans l'ordre humain, ça pèse plus lourd. Car avant même que je sois en état de prononcer les mots de père et de fils, et même si lui est gâteux et ne peut plus prononcer ces mots, tout le système humain alentour nous définit déjà, avec toutes les conséquences que ça comporte, comme père et fils. (*S I*, p.179)

Le sujet est constitué par l'accueil que lui fait la parole de l'autre. Il se trouve ainsi « jeté » dans un monde de symboles où il existe toujours déjà de façon « inauthentique »(3) :

... l'être humain n'est pas le maître de ce langage primordial et primitif. Il y a été jeté, engagé, il est pris dans son engrenage. (*S II*, p. 353)

Ainsi, s'il faut en croire Lacan, le sujet n'est plus qu'un chaînon dans l'anneau de symboles et d'un destin qui le prédéterminent en l'intégrant dans un « circuit ».(4) Si l'homme parle, c'est parce que « le symbole l'a fait homme » (*S I*, p.276). Le langage dépasse le seul cadre de la compréhension : « Le mot n'est pas signe, mais nœud de signification » (*E*, p.166). Le système de langage qui, selon Lacan, prédétermine toute compréhension et tout monde, excède en même temps ceux-ci. L'ordre du système symbolique est complexe. Il se caractérise par sa propriété d'« entrecroisement », par son intrication multiple où tout risque toujours de se recouper « par toute une série d'affluences, de surdéterminations oppositionnelles qui le situent à la fois dans plusieurs registres » (*S I*, p.65). Le sujet dit toujours plus que ce qu'il croit dire.

Selon Lacan, toutes sortes de significations se tiennent toujours déjà prêtes et qui peuvent servir à combler cette dissémination originelle. Dans son « être-avec », le sujet participe non seulement au langage en tant que tel, mais encore à un système culturel qui se détermine par une accumulation de connaissances, de savoirs et de préjugés. Le sujet dans son rapport aux autres et dans son rapport aux choses est pris dans cette « somme de préjugés qui existent dans une communauté culturelle, jusques et y compris les hypothèses, voire les préjugés psychologiques depuis les plus élaborés par le travail scientifique jusqu'aux plus naïfs et aux plus spontanés » (*S I*, p.126).

De ce point de vue, la prédominance symbolique chez l'homme dépasse la simple détermination « formelle ». Le langage est le fondement intégral de tout l'« univers symbolique » : c'est-à-dire du monde et de la détermination culturelle et sociale du sujet.

La détermination sociale de toute parole se présente cependant sous une forme problématique. La communication quotidienne du sujet se présente tout d'abord sous

l'aspect d'un obstacle à toute véritable communication. Au départ toute parole se situe sur le plan de ce que Lacan appelle la « parole vide » :

La communication peut s'établir pour [le sujet] valablement dans l'œuvre commune de la science et dans les emplois qu'elle commande dans la civilisation universelle ; cette communication sera effective à l'intérieur de l'énorme objectivation constituée par cette science et elle lui permettra d'oublier sa subjectivité. Il collaborera efficacement à l'œuvre commune de son travail quotidien et meublera ses loisirs de tous les agréments d'une culture profuse qui, du roman policier aux mémoires historiques, des conférences éducatives à l'orthopédie des relations de groupe, lui donnera matière à oublier son existence et sa mort, en même temps qu'à méconnaître dans une fausse communication le sens particulier de sa vie. (*E*, p.281)

Dans la communauté rassurante de l'« être-avec », le sujet peut oublier son être propre. Les « objectivations du discours » constituent d'ailleurs « l'aliénation la plus profonde » pour le sujet (*E* p.281). Dès qu'il commence à parler, il emprunte ses déterminations, ses significations, ses connaissances et ses préjugés au discours courant. Ce discours oppose un « mur de langage » à toute « parole pleine ». Dans sa vie quotidienne, le sujet peut se noyer dans le déluge des « kilogrammes de papier imprimé, des kilomètres de sillons discographiques, et des heures d'émission radiophonique » de sa culture (*E* p.282). Les emprunts heideggeriens sont plus que patents.

Un tel monde, entièrement médiatisé, surdétermine toute parole et fait que le sujet est parlé plutôt qu'il ne parle (*E* p.282). C'est le discours courant qui met à sa disposition un langage dont il ne peut se défaire par simple réflexion. Toute réflexion passe nécessairement par la médiation de ce langage « vide » et reste par conséquent déterminé par lui. Ainsi la parole la plus immédiate et la plus reconnue est aussi la plus médiée et la plus aliénante.

C'est dans cette déchéance dans le bavardage que se révèle la face concrète de la capture imaginaire. La constitution du Moi n'est pas étrangère au langage et à la parole. Quand la parole passe au plan du « communiqué », elle se présente comme « appel, discussion, connaissance, information » : elle tend à réaliser « l'accord sur l'objet » (*SI*, p.126). Elle devient expression d'un objet extérieur au langage et se veut simple instrument visant l'adéquation. Signifiante seulement par rapport à cet objet, les égarements, les glissements, les incompréhensions, les surdéterminations et les équivoques restent insignifiants. La parole devient outil, et comme tel se soumet à la maîtrise d'une intention maîtrisée, d'un « vouloir-dire ».

L'« être-avec » relève d'une « résistance » que Lacan détermine comme « transfert imaginaire ». Le rapport duel imaginaire ne donne que l'impression d'une communication véritable. Dans la « parole vide » un « Moi » peut en effet partager dans une compréhension moyenne un nombre indéterminé de jugements et de significations avec un autre « Moi ». Mais la psychanalyse permet de montrer, selon Lacan, que ce « discours courant » révèle de la capture imaginaire. Le mur de langage du discours courant d'une société de communication peut s'imposer comme méprise et méconnaissance de la manifestation silencieuse de l'inconscient.

Il faudra donc penser avec Lacan que le stade du miroir représente aussi bien le moment de l'identification imaginaire que celui de la première apparition du symbolique. L'image du miroir est assumée en « précipitant en une forme primordiale » le Moi du sujet. Cette image « situe l'instance du *Moi*, dès avant sa détermination sociale ». Nous sommes donc ici au niveau d'un imaginaire plus ou moins purifié.

Le stade du miroir fait passer l'enfant de la « Discorde » originelle, de son « insuffisance » primordiale à « l'anticipation... et à l'armure... d'une identité aliénante » (E, p.97). Partant d'une distinction assez obscure de Freud, Lacan conçoit la différence entre Moi idéal et idéal du Moi comme différence entre imaginaire et symbolique. Le Moi idéal, imaginaire, est le Moi du stade du miroir. La forme du Moi où s'anticipe une maîtrise imaginaire opère toujours comme Moi-idéal. Dans la formation du Moi-idéal (« *Idealich* ») le sujet retrouve, selon Freud, la complétude et l'unicité du paradis perdu du narcissisme de l'enfant (SA III, p.63).

Mais en même temps, le stade du miroir constitue aussi la « matrice symbolique ». D'une part, la présence d'une tierce personne qui affirme l'identification de l'image par une reconnaissance, manifeste la spécificité de la structure imaginaire chez l'homme. Il est possible de dire dans ce cas que l'assomption imaginaire en tant que telle, en tant que purement imaginaire, requiert déjà une structure à trois et une reconnaissance quasi-symbolique. Il n'en reste pas moins vrai que la situation du stade du miroir persiste comme une « matrice », une « forme vide » qui ne se déterminera que lors du passage au symbolique, à la nomination et à la parole.

D'autre part, le stade du miroir ouvre le champ des phénomènes de « transitivity psychologique » qui soumet l'enfant à « la dialectique qui dès lors lie le *je* à des situations socialement élaborées » (E p.98). À cet endroit, le désir apparaît en prenant une forme plus ou moins déterminée du fait qu'il « n'est vu que dans l'autre » (S I, p.193) : le désir de l'homme, c'est le désir de l'autre. C'est inversé dans l'image de l'autre que le désir apparaît pour le sujet qui se trouve ainsi confronté à la situation « duelle » où le désir se confirme en entrant en concurrence et en rivalité avec l'autre. Le symbolique permet de sortir de cette impasse imaginaire. En nommant son désir, en donnant la parole au désir, le sujet peut se défaire du « souhait indéfini de la destruction de l'autre » pour rendre son désir « susceptible de la médiation » (*id.*). La symbolisation « tue » la chose, l'objet du désir en l'élevant à son existence de mot ou de concept, et elle « tue » l'autre, en l'élevant à l'Autre symbolique. L'Autre est le lieu du signifiant, le lieu de la parole. La verbalisation du désir n'invente pas ses propres moyens, son propre langage. La structure symbolique préexiste à la parole.

La conjonction de l'imaginaire et du symbolique se situe en cet endroit et c'est ici que se produit l'embranchement de la « forme » imaginaire et du « contenu » social symbolique. C'est à cet endroit que le désir se verbalise, que le sujet trouve à sa disposition la somme des connaissances, valeurs et préjugés, les « kilogrammes de papier imprimé... » de sa culture. Le désir du sujet est ainsi aliéné dans un « mur de langage ». Contre ce langage de l'échéance du désir, Lacan postule un « langage premier » : le langage du désir auquel la cure analytique doit seulement introduire le sujet, doit de prime abord se défaire des assurances du discours courant. La primauté de ce langage n'est pas d'ordre ontologique, ni même logique : comme postulat, le langage premier du désir acquiert un statut éthique.

Le Moi n'est pas simplement et seulement une forme imaginaire, il est encore, selon la définition de Lacan, le lieu de la « somme des préjugés ». Il n'est pas dépourvu de symbolique, mais il se conçoit comme un rapport de l'imaginaire et du symbolique qui accentue les caractéristiques imaginaires en cristallisant le symbolique à un nombre d'éléments immobiles, défauts de la dialectique qui fait la loi du symbolique. Ainsi toute reconnaissance n'est pas immédiatement et nécessairement symbolique. Il existe aussi ce qu'on pourrait appeler une reconnaissance imaginaire : reconnaissance dont la matrice est donnée grâce au stade du miroir et dont le lieu symbolique est celui du discours courant, qui donne au sujet « matière à oublier son existence et sa mort, en même temps qu'à méconnaître dans une fausse communication le sens particulier de sa vie ».

Il est possible de retrouver l'idée de cette médiation du Moi par le social chez Freud. Dans l'introduction de *Psychologie des foules et analyse du Moi*, il écrit en effet :

Dans la vie psychique de l'individu pris isolément, l'autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait, la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale, en ce sens élargi mais parfaitement justifié.

Les rapports de l'individu à ses parents et à ses frères et sœurs, à son objet d'amour, à son professeur et à son médecin, donc toutes les relations qui ont jusqu'à présent fait l'objet privilégié de l'investigation psychanalytique, peuvent revendiquer d'être considérées comme phénomènes sociaux ... . (SA IX, p. 65, *Essais de Psychanalyse*, p.123)

Dans ce « sens élargi », l'opposition entre narcissisme et phénomène social s'affaiblit. La rencontre de ces autres que sont les parents, les enseignants, les médecins qui sont à l'origine du « Moi » et de ses formes idéales, constituent la forme et la teneur des éléments auxquels s'attache tout narcissisme. Le Moi est lui-même un autre, et tel que le conçoit Lacan, un autre aliénant, issu de l'interaction sociale comme conséquence de l'aliénation imaginaire. C'est par le biais de l'imaginaire que le sujet s'introduit dans le monde humain symbolique.

Car c'est bien à la culture que renvoient les registres d'inscription de la « vérité », c'est-à-dire du refoulé dans mon histoire : registres variés, monuments, documents, lexiques, recueils de légendes, qui forment comme autant de livres de fiction qui tous recueillent la vie des hommes. L'imaginaire définit pour chacun le matériau de son histoire propre : on voit donc comment l'imaginaire est le tissu même de la *méconnaissance*. (Catherine Clément, *Le sol freudien et les mutations de la psychanalyse*, dans *Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique*, p.130)

Il est possible d'en déduire que l'idée d'une dimension imaginaire ou symbolique, pure et autonome, constitue une abstraction. L'imaginaire ne peut pas être séparé du symbolique. Le monde symbolique s'introduit par le biais de l'imaginaire. Et l'imaginaire peut toujours garder ou reprendre le dessus dans son rapport au symbolique. Que le monde humain se conçoive nécessairement comme un monde symbolique n'exclut pas que, le plus souvent, l'accent du rapport imaginaire-symbolique porte sur les « incidences imaginaires ». L'agressivité, corollaire au rapport imaginaire « duel », est

non seulement une donnée structurale de la dimension imaginaire, elle s'impose encore à partir de la prééminence de la « vertu de la force » que véhicule le darwinisme social de la « morale moyenne » « dans notre civilisation » :

La prééminence de l'agressivité dans notre civilisation serait déjà suffisamment démontrée par le fait qu'elle est habituellement confondue dans la morale moyenne avec la vertu de la force. Très justement comprise comme significative d'un développement du Moi, elle est tenue pour un usage social indispensable et si communément reçue dans les mœurs... (E, p.120).

D'après Lacan, la théorie psychanalytique permet de dépasser radicalement le Moi de la philosophie ou de la psychologie, en montrant l'intrication intime de la prééminence du Moi et de la « barbarie » (E, p.121) de ce monde. Pour la première fois que Lacan interprète ici le monde comme étant conditionné par la structure « psychique » du sujet. Sautant par dessus la constitution concrète du monde, ignorant l'articulation complexe du social, du politique, de la détermination économique, voire historique, de la dimension culturelle et spirituelle d'une « civilisation », Lacan identifie des phénomènes aussi divers et différents que l'agressivité psychologique, la « morale moyenne » de la « force », et les problèmes qu'ils peuvent susciter dans « notre civilisation » à une simple méprise imaginaire. S'y annonce comme une forme de « psychologisme ».

Si Lacan identifie la « barbarie » de « notre civilisation » à la capture imaginaire, la psychanalyse et sa cure acquièrent un sens social et même politique. Permettre au sujet de dépasser sa capture imaginaire, c'est aussi lui permettre de dépasser la déchéance du monde de la quotidienneté. Mais il faudra attendre le « dernier » Lacan pour que cette « politique psychanalytique » vienne relayer de la visée de la cure et de l'éthique de la psychanalyse.

Si le Moi peut se concevoir comme imagination du symbolique dans ses idéaux de toute-puissance narcissique, il ne peut le faire que pour autant qu'il est toujours déjà conjoint au symbolique. L'imagination du symbolique ne constitue pas une mise hors circuit de la loi du désir de l'inconscient, mais elle peut, dans le pire des cas, servir d'instrument de méconnaissance. L'« idéal de l'analyse » ne consistera pas dans la visée d'une maîtrise de soi, dans « l'absence de passion » (S I, p.9) au moyen d'une « décharge homéopathique » de la nervosité de l'« homme moderne », mais il visera la libération du désir, noué à un Moi « structuré exactement comme un symptôme » (S I, p.22). La conception du désir comme détermination symbolique imaginaire et réelle constitue la seule véritable solution en face de l'idéologie de la vie imaginaire quotidienne.

Cependant, il ne s'agira pas encore pour Lacan de se complaire dans la morale du laisser-aller de l'heureux imbécile sans Moi. C'est grâce au fait que le Moi idéal est toujours déjà, et malgré lui, déterminé par des processus symboliques qui contrôlent l'imagination du symbole, qu'il ne sera pas exclu de l'éthique de la cure. Si le Moi idéal est l'image comme résidu de la précipitation de l'alchimie identificatoire, il se détermine lui-même en vertu de la place que lui commande l'idéal du Moi symbolique.

Il n'est pas faux de souligner, ainsi que le font Laplanche et Pontalis (5), que la distinction entre le « Moi idéal » et l'« idéal du Moi » est plus ou moins absente du texte

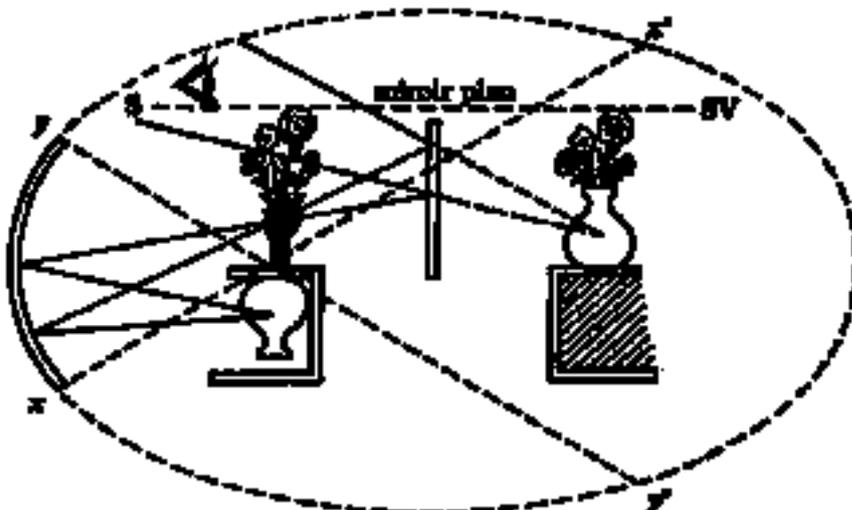
de Freud. Dans l'introduction au *Narcissisme*, où Freud utilise ces deux termes différents, il semble en effet utiliser indifféremment l'un ou l'autre. Il apparaît cependant aussi, malgré la confusion explicite des deux termes dans la notion de formation d'idéal (SA III, p.61) que Freud rapporte le Moi idéal et l'idéal du Moi dans deux contextes différents. Si le Moi idéal apparaît dans le contexte de la « projection » tardive du narcissisme perdu de l'enfant, l'idéal du Moi semble s'inscrire dans le contexte de la sublimation. Et si la sublimation se conçoit comme la valorisation de la pulsion, l'idéal du Moi se conçoit comme la valorisation corollaire de l'objet.

Si le Moi idéal fait que le sujet s'arrête, fasciné par ses fantasmes de toute-puissance, de maîtrise ou d'absence du désir, et du manque, au moyen des mécanismes de l'identification et de la projection imaginaires, l'idéal du Moi, qui se rapporte à la « voix » des parents, des éducateurs et des enseignants (SA III, p.62), permet de conduire le sujet vers son désir. Si, ainsi que nous l'avons déjà noté, le Moi intervient comme instance de refoulement, la sublimation ne répond plus au mécanisme des réactions symptomatiques. La sublimation réussie (SA V, p.141) peut en effet constituer une déviation des pulsions sexuelles sans formation de réaction (SA V, p.86, note 1 [ 1915 ] ). La sublimation permet donc, selon Freud de dévier une pulsion, sans inhibition de son but. La fonction du Moi, et plus spécialement, la fonction de l'idéal du Moi conduit une pulsion à son but, tout en la détachant de sa détermination sexuelle ou agressive.

Partant de cette différence entre l'identification imaginaire et la voix symbolique, Lacan distingue la projection du Moi idéal et l'introjection de l'idéal du Moi :

Tel que nous nous en servons en analyse, le mot d'introjection n'est pas le contraire de la projection. Il n'est pratiquement employé, vous le remarquerez, qu'au moment où il s'agit d'introjection symbolique. L'introjection est toujours l'introjection de la parole de l'autre, ce qui introduit une dimension toute différente de celle de la projection. (S I, p.97)

L'autre ne représente donc pas toujours et seulement cette image captivante et unitaire de la projection du Moi, mais il existe aussi comme un Autre radical qui excède la logique identificatoire narcissique. L'autre peut bien être le « petit autre » isomorphe à la structure de l'autre du miroir, mais il est aussi, et plus originellement, l'Autre comme lieu du symbolique où se détermine la place du sujet à venir longtemps avant le stade du miroir.



Il s'agit maintenant d'introduire dans le schéma du bouquet renversé un élément qui puisse tenir compte de la dimension symbolique et de sa détermination de l'imaginaire.

Lacan introduit cet élément sous la forme d'un miroir plan supplémentaire. L'œil qui représente le sujet est cette fois-ci situé du côté du miroir sphérique. Les places respectives du vase et du bouquet sont inversées. Le bouquet de fleurs, en tant qu'il représente le « chaos originel », est placé au niveau de l'objet réel ; le vase, en tant qu'il représente le corps, est caché dans la boîte. L'image réelle qui se combine à l'objet réel ne se produit cette fois-ci que comme une image virtuelle qui est reflétée par le miroir plan. Le changement général des places du premier schéma par rapport à celui-ci fait que le réel (l'objet réel et l'image réelle) soit réduit à une image virtuelle : l'effet de l'emboîtement du réel et de l'imaginaire se produit au niveau de l'image virtuelle. À l'exact opposé de la position du sujet (S), nous trouvons, reflété dans l'espace virtuel du miroir plan, un sujet virtuel (SV). L'image que voit le sujet dans le miroir est équivalente à l'objet réel que verrait un sujet (le SV en l'occurrence) placé à l'endroit même où il la voit. Le sujet n'aperçoit par conséquent son unité qu'au dehors et du dehors. Il est possible de remplacer le sujet « réel » par ce sujet virtuel qu'il est lui-même, en tant qu'étant hors de lui (S I, p.160).

L'acuité de ce jeu de miroirs qui représente la prise du réel dans l'imaginaire, en tant qu'elle constitue l'unité du Moi et en même temps l'aliénation fondamentale du sujet, dépend en dernier lieu de la position du sujet virtuel - le sujet imaginaire, le sujet de la conscience - dans le « cône qui délimite la possibilité de l'illusion ». Cette position est à son tour déterminée par la seule position du miroir plan. Selon l'angle d'incidence de ce miroir, l'emboîtement du tout se tient ou s'efface progressivement.

Au niveau du mouvement de ce miroir plan à l'intérieur de cette structure imaginaire complexe, nous retrouvons le jeu de la dimension symbolique. L'angle d'inclinaison du miroir plan est structurellement équivalent à la fonction de la « voix de l'autre » (S I, p.161).

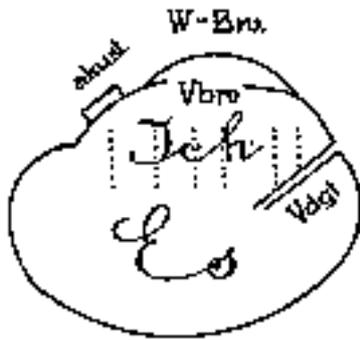
Ce jeu de miroirs représente la structure complète du stade du miroir. La « régulation de l'imaginaire », la relation de l'imaginaire et du symbolique est soumise à la fonction symbolique :

Cela vous représente que, chez l'homme, nulle régulation imaginaire qui soit vraiment efficace et complète ne peut s'établir sinon par l'intervention d'une autre dimension. Ce que poursuit, au moins mythiquement, l'analyse.

Quel est mon désir ? Quelle est ma position dans la structuration imaginaire ? Cette position n'est concevable que pour autant qu'un guide se trouve au-delà de l'imaginaire, au niveau du plan symbolique, de l'échange légal qui ne peut s'incarner que de l'échange verbal entre les êtres humains. (S I, p. 162 )

Il n'est donc pas nécessaire de défaire le sujet tout imaginaire, de toute forme de Moi. Le Moi s'avère nécessaire et indépassable dès lors qu'il s'agit pour le sujet de se retrouver dans le monde du quotidien et « il est d'évidence pratique que l'expérience accumulée dans le Moi, spécialement dans le préconscient, nous fournit les repères qui s'y avèrent les plus sûrs » (E, p.668).

On pourrait comprendre cette construction comme une illustration structurale de l'articulation freudienne des instances du psychisme.



Cette image que Freud esquisse comme représentant le psychisme de la nouvelle topique dans le *Moi et le Ça* (SA III, p.293) ne veut pas être une interprétation anatomique de ses « contours ». Visant le seul rapport structural des différentes instances, Freud détermine leur articulation comme suit : « Un individu, donc, est selon nous un Ça psychique, inconnu et inconscient, à la surface duquel est posé le moi qui s'est développé à partir du système-P [perception : « W-System »] comme de son noyau. » (SA III, p.292). Le Moi n'enveloppe pas entièrement le Ça, mais il

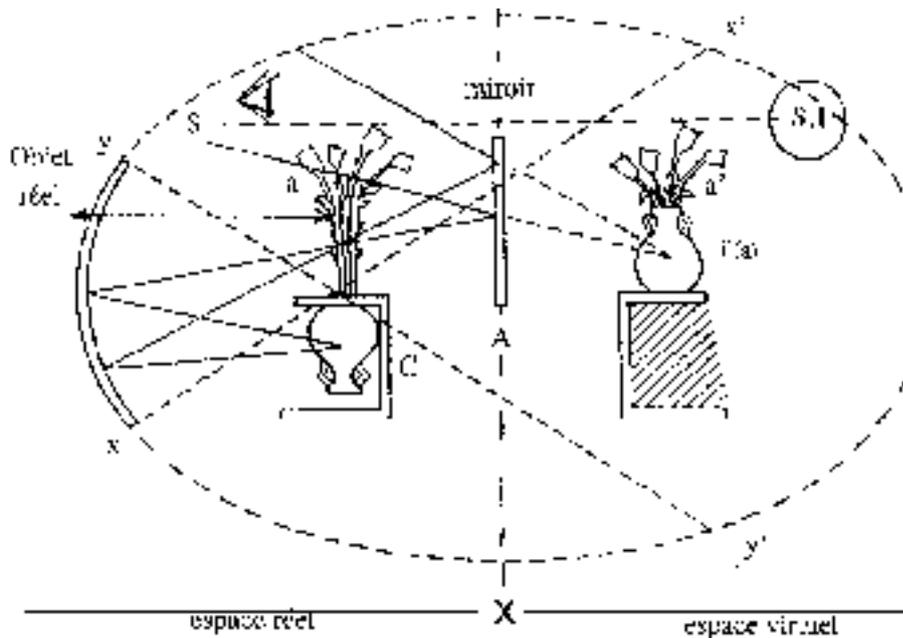
s'intercale entre le Ça et le système perceptif qui constitue sa surface (*id.*).

Malgré l'avertissement de Freud, on peut cependant reconnaître les contours de l'articulation perception-préconscient que cet « œuf » (selon l'expression de Lacan) représente au niveau de la « surface » la structure de l'œil, tourné vers le monde extérieur. Et nous pouvons noter que Freud n'a pas mis l'appareil acoustique au niveau de ce système perception-conscience, mais entre le préconscient et le Ça, au niveau du Moi. Il est possible de penser que cette position particulière de l'appareil acoustique relève du souci de séparer l'image de la voix dans la structure du Moi. Ainsi nous pourrions interpréter la structure de Freud dans le sens de Lacan : l'œil se rapporte à la perception oculaire, il est radicalement séparé du Ça, l'oreille, comme appareil introduisant le symbolique, apparaît au lieu de la transition du Moi et du Ça.

Lacan déduit de ce schéma que le Moi est lui-même inscrit dans le symbolique comme structure du Ça. Le Moi vient se mettre à la « place laissée vide pour le sujet » par le discours de l'Autre. La visée de la psychanalyse ne pourra donc pas consister à éliminer, ni à redresser, « on ne sait quelle courbure du Moi ». Dans une formulation métaphorique, Lacan explique qu'il ne s'agit ni de corriger les déformations de la lentille, et encore moins de s'en défaire, car « il en faut toujours une en effet, puisque de toute façon l'œil nu la comporte ». Le problème que constitue le Moi pour le sujet ne consiste pas dans le fait de son existence, mais il surgit avec la place qu'il occupe dans l'articulation du rapport structural entre les différentes instances :

C'est de ce que la lentille vienne à la place d'où le sujet pourrait regarder et s'y place sur le porte-objet qui s'y trouve en fait ajusté quand le sujet regarde d'ailleurs, qu'il se surimprime donc, pour le grand dam de l'ensemble, à ce qui peut venir à y être lorgné. (*E*, p.669)

La position du Moi est problématique dès lors qu'elle constitue une diplopie où une image se « surimprime » au lieu même où se constitue pour le sujet son désir.



Le schéma des deux miroirs permet de préciser l'articulation du Moi idéal et de l'idéal du Moi dans la constitution du sujet et de son objet. L'œil qui représente le sujet est doublé par le signifiant du sujet clivé de l'inconscient. Dans sa position réelle, le sujet ne peut appréhender l'image réelle (i(a))

que dans l'espace imaginaire ( $x', y'$ ) projeté par le miroir. Si le vase représente le corps dont le sujet ne peut avoir que des images morcelées, les fleurs représentent les objets disparates du Moi. L'unification des images morcelées du corps comme Moi imaginaire, qui préside à tous les investissements libidinaux de l'objet, ne peut avoir lieu que dans l'espace imaginaire où sa propre image ou l'image de l'autre lui représente une fausse unité.

Mais l'image virtuelle se rapporte à un sujet déterminé par l'idéal du Moi, c'est-à-dire la place d'où le sujet se voit quand il se regarde dans le miroir. L'idéal du Moi occupe la place de la tierce personne, l'Autre du stade du miroir, auprès duquel l'enfant cherche la confirmation de son identification. En d'autres mots : si le Moi idéal représente l'image de ce que le sujet aimerait être, l'idéal du Moi constitue la place d'où il se voit. On comprend dès lors l'antériorité logique de l'idéal du Moi dans la formation du Moi idéal. L'idéal du Moi comme instance symbolique explique, selon Lacan, le fait que Freud, dans sa deuxième topique, a fait plonger le Moi dans l'inconscient.

Cette dépendance intime de l'imaginaire par rapport au symbolique conditionne, ainsi que l'exprime pertinemment Claude Conté, que « le rapport spéculaire ne fait [ ...] qu'exprimer la dépendance à l'égard de l'Autre dans laquelle s'engage le sujet »(6). Si donc le Moi doit être conçu comme instrument de méconnaissance selon Lacan, il ne doit certainement pas être conçu comme le lieu majeur de la résistance.(7)

La structure logique de la chaîne signifiante et l'algorithme du signe montrent en quel sens la résistance originelle, qui s'oppose à la parole du sujet, se situe au niveau même de l'Autre. Dès que le sujet essaie de se représenter auprès de l'autre par la parole, il rencontre le signifiant comme la limite qui le sépare de ce qu'il pourrait être lui-même. C'est la chaîne signifiante elle-même qui fait barrage à la complétude imaginaire en faisant du discours la cause d'une frustration sans espoir :

Le sujet ne s'y [ dans son discours] engage-t-il pas dans une dépossession toujours plus grande de cet être de lui-même, dont à force de peintures sincères qui n'en laissent pas

moins incohérente l'idée, de rectifications qui n'atteignent pas à dégager son essence, d'états et de défenses qui n'empêchent pas de vaciller sa statue, d'étreintes narcissiques qui se font souffler à l'animer, il finit par reconnaître que cet être n'a jamais été que son œuvre dans l'imaginaire et que cette œuvre déçoit en lui toute certitude. Car dans ce travail qu'il fait de la reconstruire *pour un autre*, il retrouve l'aliénation fondamentale qui la lui a fait construire *comme une autre*, et qui l'a toujours destinée à lui être dérobée *par un autre*. (E, p.249)

En parlant, le sujet est soumis à une « aliénation fondamentale » qui creuse la parole par rapport au Moi idéal comme le lieu d'un désir qui insiste. Au-delà ou en deçà de l'immobilité imaginaire du sujet, il y a une constellation symbolique complexe. La réintégration de son histoire par le sujet devient par conséquent une « réalisation symbolique, par le sujet, du ça, de l'inconscient - lequel est un soi-même » (S I, p.79). Mais la présence du Moi, en tant qu'instrument de méconnaissance, risque toujours de freiner, d'arrêter ou de déformer la parole révélatrice de la mémoire inconsciente. Avec cette parole, il ne s'agit pas simplement d'exprimer l'inconscient. Elle peut tout au plus servir d'indice, de signe de cet inconscient qui « n'est pas exprimé, si ce n'est par déformation, (« *Entstellung* »), distorsion, transposition » (S I, p.59).

Il ne faut donc pas conclure que la révélation lève le voile sur quelque chose de déjà constitué. Si l'assomption du sens inconscient passe par une réécriture de l'histoire du sujet, l'inconscient ne peut pas être conçu comme une substance qui attendrait derrière la déformation, derrière le masque ou la grimace de ou dans la conscience. La manifestation de l'inconscient en tant que symptôme se constitue d'abord comme un silence, comme une absence. Derrière le voile de ce silence le psychanalyste n'a rien à trouver. Le néant derrière le déguisement révèle le masque et la défiguration mêmes comme étant le lieu de l'inconscient. C'est à *partir* de cette déformation, et non *derrière* celle-ci qu'il s'agit de faire apparaître une « autre parole » : « celle qu'il s'agit de reconquérir dans l'inconscient car elle est cette part du sujet séparée de son histoire » (S I, p.31). Le « noyau pathogène » qui est recherché par le discours de l'analysant, semble en même temps se dérober, sans qu'il y ait de résistance, ou de mauvaise foi de la part du sujet.(8)

Ce « noyau » est ce qui n'est pas encore un discours, ce qui requiert une autre parole ; une parole qui *exprime* moins qu'elle ne le *crée* comme réécriture de ce qui n'était pas encore advenu au niveau du symbolique. L'interprétation psychanalytique comme création d'un sens nouveau relève de la fonction de la métaphore. Selon Lacan, la métaphore crée un sens nouveau à partir de signifiants déjà pris dans un discours et dans un sens déterminé.

C'est dans cette tentative de donner un sens nouveau, et de réordonner un discours depuis ce sens, que le Moi peut intervenir dans sa fonction de méconnaissance. Quand la parole prend un tournant imaginaire qui vise « l'accord sur l'objet », le Moi intervient en se surimposant au silence auquel se heurte la parole. L'interruption de la parole, l'achoppement du discours ne sont pas simplement symptomatiques, elles traduisent un moment nécessaire dans le mouvement de la parole dans la pratique psychanalytique. La limite d'une parole ne fait qu'indiquer le « saut » qui reste à faire, par delà la « somme du silence », dans une autre parole. La parole révélatrice et créatrice ne procède pas en ligne droite.

Il existe deux sortes de résistances par rapport à la symbolisation. D'une part, il y a une résistance imaginaire qui constitue pour le sujet une « empreinte » captivante. D'autre part il y a une résistance symbolique de ce qui n'est pas encore advenu au niveau du symbolique, et qui résiste « absolument ». Cette résistance absolue est la caractéristique d'une troisième dimension, que Lacan appelle le réel.<sup>(9)</sup> On pourrait définir le réel dans ce sens comme ce qui résiste au symbolique, non pas à la manière de l'imaginaire, toujours déjà pris dans le symbolique, mais de manière plus radicale, comme ce qui est essentiellement hétérogène au symbolique. Le réel de cette première théorie de Lacan constitue le point d'achoppement de la structure, l'aporie de la loi du symbolique, le symptôme comme trou dans la structure du sujet. La visée de la cure psychanalytique suivant cette première formulation consistera par conséquent dans la tentative de récupérer, et d'intégrer le réel comme symptôme de ce qui résiste à l'ordre des symboles.

Revenons au schéma des deux miroirs. Nous avons vu que l'idéal du Moi constitue pour le sujet le lieu d'où il se voit comme aimable, lieu symbolique où le Moi idéal, imaginaire, vient se surimprimer au vide que creuse la parole comme désir. C'est à cet endroit seul que Lacan conçoit que le Moi peut être une résistance. Cette interprétation est cohérente avec la définition freudienne de la résistance. Freud définit notamment la résistance comme ce qui dans une cure psychanalytique dérange le travail : la résistance, dira Lacan, se produit au moment où la parole de révélation ne se dit pas. (*S I*, p.59). Le Moi ne constitue une résistance qu'au seul moment où il supplée à une inertie symbolique en obstruant le trou du désir dans une précipitation imaginaire qui fait écran à une parole avenante :

Il n'y subsiste que cet être dont l'avènement ne se saisit qu'à n'être plus. Tel le rencontre le temps le plus ambigu de la morphologie du verbe en français, celui qu'on désigne comme l'imparfait. *Il était là* contient la même duplicité où se suspend : *un instant plus tard, la bombe éclatait*, quand, faute de contexte, on n'en peut déduire si l'événement est arrivé ou non. (*E*, p.678)

La résistance imaginaire dans ce cas se conçoit comme le désamorçage de la bombe étouffée dans le silence du rapport de compréhension et d'entente avec l'autre.

Le Moi ne saura cependant occuper cette place de résistance que depuis l'idéal du Moi, qui se conçoit comme le point de réglage de l'illusion imaginaire. Le Moi, le Moi idéal et l'idéal du Moi « mettent en recul le sujet, l'immunisent, le mithridatisent par rapport à un certain discours » (*S VIII*, p.391). Ils s'interposent à l'acheminement de la parole vers le désir, mais il ne changent rien « aux points nœuds, où lui, comme sujet, va se reconnaître et s'installer » (*id.*).

Le miroir plan, en tant qu'il représente l'Autre a dès lors, dans ce schéma, partie liée avec l'idéal du Moi. C'est en se repérant en I que le sujet fait intervenir le miroir, en vue d'y produire « tel mirage du Moi idéal » pour l'œil qui s'aveuglera de sa satisfaction imaginaire.

Les schémas du miroir permettent à Lacan de concevoir la visée de la cure psychanalytique, et de formuler ainsi le premier modèle de ce que sera l'éthique de la psychanalyse.

Le sujet naît de la Discorde. Le nourrisson humain assume l'image de son corps comme forme idéale du Moi. Mais ce n'est qu'avec le langage qu'apparaît le « je ». Le « je » ne reste pas nécessairement équivalent au Moi. Nous avons déjà indiqué, grâce au schéma des deux miroirs, en quel sens la dimension symbolique permet de dépasser l'inertie de l'imaginaire. Le langage, en effet, creuse la plénitude de la présence imaginaire.

1. Le langage ne s'introduit pas par une invention de l'enfant. Il n'y a pas de parole qui ne s'inscrive dans un système de règles et de lois qui sont celles du symbolique. Ainsi toute parole opère un choix sur le fond d'une structure qui la précède : « le symbole ne vaut que s'il s'organise dans un monde de symboles » (S I, p.250). En ce sens, l'équivalence première du « je » et du Moi entraîne, au niveau du symbolique, la dissociation radicale des deux. Dès lors que le « je » en tant que symbole est un élément du jeu des symboles, il ne peut plus constituer qu'un pion dans ce jeu et de son organisation générale. Le Moi est pris, lui aussi, dans le « monde des symboles ». Mais cette prise du Moi n'est pas sans causer des problèmes. Le Moi ne disparaît pas simplement dans la structure symbolique. Nous avons vu que le Moi peut opposer sa propre structure imaginaire au mouvement symbolique.

L'inscription du Moi dans le symbolique ne conduit pas à une disparition de la structure imaginaire, mais à une tension entre l'imaginaire et le symbolique. Tout en étant pris dans le registre du symbolique, l'imaginaire peut intervenir comme une résistance à l'intérieur du symbolique. Cette intériorité et extériorité simultanées de l'imaginaire sont rendues possibles par la double fonction de la parole comme « parole vide » et comme « parole pleine ».

2. La double fonction de la parole montre que le symbolique, même s'il risque toujours d'achopper sur l'inertie de la dimension imaginaire, peut aussi déjouer celle-ci par une parole qui la dépasse et qui en même temps l'intègre (dans le cas de la « parole pleine »). Ce double aspect s'explique par la « *Verschlungeneit* », par l'entrecroisement et l'enchevêtrement du symbolique :

... tout symbole linguistique aisément isolé est non seulement solidaire de l'ensemble, mais se recoupe et se constitue par toute une série d'affluences, de surdéterminations oppositionnelles qui le situent à la fois dans différents registres. (S I, p.65)

Cette surdétermination du symbolique a deux significations. D'abord elle suppose que le sujet parlant dit toujours plus qu'il ne croit dire. Le vouloir-dire, l'intention, ne détermine pas le registre du langage. Tout mot, tout sémantème renvoie, au-delà de l'intention de dire, à l'ensemble du « système sémantique ». (10) Tout discours renvoie par conséquent à un autre discours. Derrière un vouloir-dire, il y a toujours un autre vouloir-dire (S I, p.267). Ainsi, même la « parole vide » n'est jamais tout à fait vidée de cette autre parole qui se manifeste aux limites de celle-ci.

La surdétermination du symbolique introduit donc un lieu qui dépasse la conscience et la volonté de celui qui parle. Elle dévoile une structure qui dépasse le minimum des règles d'expressions syntaxiquement bien formées et sémantiquement consistantes du discours « superficiel ». Elle se manifeste jusque dans le non-sens des méprises du discours sensé. L'ouverture que représente la dimension symbolique par rapport à la

« capture imaginaire » pour le sujet humain constitue la condition de possibilité de la « situation analytique ».

Mais, allant plus loin, il est possible de soutenir que la dimension symbolique constitue encore la condition de possibilité de toute communauté humaine. Au niveau du rapport imaginaire duel, le désir de l'homme est nécessairement un désir concurrentiel et rivalisant. Nous avons indiqué plus haut que l'imaginaire était le corollaire de l'organisation passionnelle de l'homme. À côté de la sexualité, l'imaginaire est encore le domaine de l'agressivité pour Lacan.

Au départ, « le désir de l'homme est le désir de l'autre ». Le stade du miroir en tant qu'il donne sa forme au « chaos originel », attache le désir de l'homme à l'image de l'autre. C'est par cette image de l'autre que le désir sort de sa confusion originelle et se fixe à l'autre sous une forme confuse.<sup>(11)</sup> La confusion originelle fait place à la confusion du Moi et de l'autre. L'objet du désir de l'autre devient par la même l'objet du désir du sujet. Ceci fait que l'objet du désir est d'abord et nécessairement l'objet d'une rivalité et d'une concurrence (voir, p.ex., *S I*, pp. 169, 193, 248, *S VIII*, pp. 410, 411) :

Chaque fois que le sujet s'appréhende comme forme et comme Moi, chaque fois qu'il se constitue dans son statut, dans sa stature, dans sa statique, son désir se projette au-dehors. D'où s'ensuit l'impossibilité de toute coexistence humaine. (*S I*, p.193)

Le désir de l'homme se distingue de son besoin. À l'inverse de ce dernier, le désir n'est pas pris dans un rapport immédiat à l'objet. Le désir, par-delà l'objet, vise la reconnaissance. Le désir de l'homme, ainsi que le veut Lacan suivant Kojève, est d'abord désir de reconnaissance du désir. C'est à partir de cette idée que Lacan relit la « dialectique du maître et de l'esclave » (*S I*, p.248), toujours avec Kojève : la société humaine se distingue de la société animale par son caractère de « lutte et de travail ». Dans une lutte originelle, deux hommes s'opposent dans un combat de vie et de mort. Ce combat ne prend sa dimension proprement humaine que par l'introduction de la dimension de la reconnaissance du désir. L'esclave sera celui qui abandonne le combat par peur de perdre sa vie. Il se verra contraint de reconnaître le désir du maître en travaillant pour celui-ci. Cette situation constitue néanmoins une impasse : le maître est reconnu par quelqu'un qu'il ne peut reconnaître lui-même. Mais l'accessibilité assurée de l'objet du désir rivalisant constitue en fin de compte un ratage. C'est dans cette déception, qui condamne le maître à se relancer indéfiniment dans des luttes de rivalité, que se manifeste la dimension de la reconnaissance. La multiplication des objets du désir se distingue de la satisfaction du désir.<sup>(12)</sup> À la suite de Heidegger, c'est donc Kojève qui vient appuyer la théorie psychanalytique.

Lacan se alors en mesure de soutenir que l'impasse de la « dialectique du maître et de l'esclave » s'explique par l'impasse de la dualité imaginaire. Le plan de l'imaginaire est le plan de l'agressivité et de la lutte. La méprise de Hegel, soutiendra toujours Lacan, consiste à ne jamais avoir réussi à dépasser la capture imaginaire du stade du miroir. Cependant, le désir de l'homme ne peut être reconnu sans l'introduction de la dimension symbolique. Le symbolique permet à l'homme de sortir de cette impasse en médiant le désir dans et par le langage. Nous avons vu plus haut que le symbolique dans le jeu du « fort-da » constituait, pour parler avec Lacan, le meurtre de la chose. La parole, en nommant l'objet du désir, tue l'objet et transforme le désir :

La parole est cette roue du moulin par où sans cesse le désir humain se médiatise en rentrant dans le système du langage. (S I, p.203)

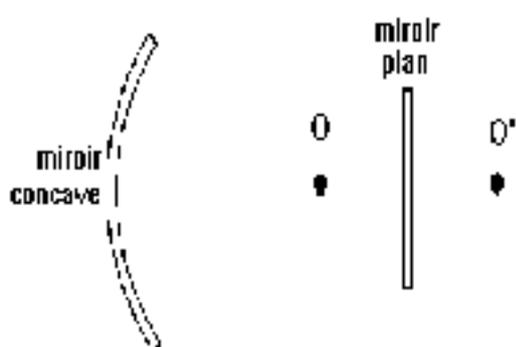
C'est dans la parole que le désir est « authentiquement intégré sur le plan symbolique » (S I, p.207). Et cette parole, en tant qu'elle suppose la reconnaissance du désir se constitue fondamentalement comme un rapport à l'autre. C'est en se formulant devant cet autre que le désir peut être reconnu. Originellement et fondamentalement, la parole se détermine comme rapport à l'autre.(13) C'est ce rapport à l'autre qui distingue une parole du bruit que fait l'animal. La parole s'adresse à l'autre et ne devient vraiment parole que lorsque l'autre la reconnaît comme telle :

Le grognement du pourceau ne devient une parole que lorsque quelqu'un se pose la question de savoir ce qu'il veut faire croire. Une parole n'est parole que dans la mesure où quelqu'un y croit. (S I, p. 264).

Le désir ineffable peut devenir désir reconnu dès qu'il est exprimé dans et par la parole. Le désir se pose néanmoins d'abord au niveau de l'ineffable, de l'« engagement imaginaire » (S I, p.244). Et le passage au plan symbolique ne laisse pas le désir inchangé. Il l'installe au niveau « proprement humain » de l'intersubjectivité . En pouvant être nommé, l'objet du désir s'annule pour prendre place dans une organisation « compliquée » où le symbolique s'« incarne » dans le vécu imaginaire. Dans l'intersubjectivité, la dimension symbolique est en effet originelle pour Lacan :

L'intersubjectivité est d'abord donnée par le maniement du symbole, et cela dès l'origine. Tout part de la possibilité de nommer, qui est à la fois destruction de la chose et passage de la chose au plan symbolique, grâce à quoi le registre proprement humain s'installe. C'est de là que se produit, de façon de plus en plus compliquée, l'incarnation du symbolique dans le vécu imaginaire. Le symbolique modèlera toutes les inflexions que, dans le vécu de l'adulte, peut prendre l'engagement imaginaire, la captation originaire. (S I, p.244)

Mais dans le rapport à l'autre, le désir, en tant qu'il s'achemine par la parole vers la reconnaissance intersubjective, se manifeste par l'angoisse. Le moment de l'inflexion du discours que nous avons vu plus haut montre ce mécanisme. Le désir surgit dans cette « confrontation avec l'image » de l'autre (S I, p.212). Le moment du silence est aussi le moment de l'« angoisse » du désir.



La conception de la cure psychanalytique s'appuie sur le schéma du « bouquet renversé ». Une version simplifiée de ce schéma nous suffira cette fois pour illustrer la structure de la progression de l'assomption de l'histoire et de la réintégration du désir dans l'analyse (S I, p.187). En **O**, se trouve le Moi du sujet en tant

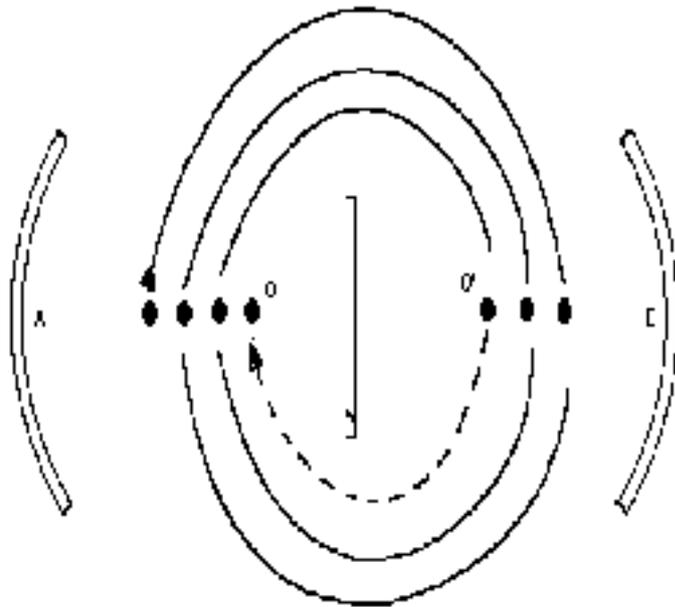
qu'image réelle. Cette image réelle est ce qui se forme à l'« intérieur » du sujet.

Elle est donc apparentée à l'inconscient « quasi-réel ». Le sujet voit cette image réelle par l'intermédiaire de l'image virtuelle, en O', qui apparaît dans le miroir plan. Il s'agit ici du stade du miroir. L'enfant fait siens les désirs de ces autres imaginaires, d'abord par l'intériorisation de l'image de son corps propre et ensuite par l'intériorisation de l'image de l'autre. Mais avec l'introduction de la dimension symbolique le « je » apparaît. Et il apparaît dès le départ comme étant pris dans un rapport au « tu ». La relation du « je » au « tu » se situe d'abord sur le plan de la reconnaissance des lois, des ordres et des désirs de l'autre pour le « je » (S I, p.189). Le désir propre du sujet est ainsi plongé dans une profonde ignorance. Il ne se manifeste que par la tension introduite par la « capture imaginaire ». À ce moment, le désir est inséparable de l'image de l'autre. En tant que désir inconscient, il a un statut « quasi-réel ». La tension issue de la « capture imaginaire » dans son rapport conflictuel au symbolique se symbolise par la question que le sujet se pose « de savoir ce qu'il est et ce qu'il n'est pas » (*id.*). C'est cette question qui préside à l'entrée en analyse. L'imaginaire opère comme une « empreinte » qui précède et résiste au symbolique. La résistance au symbolique est ce qui fait à proprement parler la méconnaissance issue du Moi. Le sujet ne se situe pas au niveau du Moi, mais au niveau du désir inconscient, « quasi-réel ». Mais ce désir est un désir encore informulé. Il s'inscrit dans le symbolique comme creux, comme faille confuse. Au niveau du symbolique, le désir apparaît comme une « scission du système symbolique » :

Dans l'histoire du sujet, ou plutôt dans son développement, apparaissent certains moments féconds, temporalisés, où se révèlent les différents types de frustrations. Ce sont les creux, les failles, les béances apparus dans le développement qui définissent ces moments féconds. (S I, p.247)

Une grande partie de l'analyse consiste par conséquent dans « l'exploration de ces culs-de-sac de l'expérience imaginaire ». La réintégration de l'histoire passe par une mise en parole du désir. Et c'est dans ce contexte qu'apparaît pour la première fois la notion de transfert dans la *Traumdeutung*, sous la plume de Freud. Le désir du sujet est d'abord un désir interdit à son discours. Et il ne sait s'y exprimer en « traduction directe ». Mais, en tant qu'ineffable, le désir se manifeste dans les méprises du *discours* : lapsus, acte manqué, oubli, et ainsi de suite. Le désir en tant que tel est seulement lisible « entre les lignes », il est « inter-dit ». (14) Dans le rêve, le désir trouve parmi les éléments du jour le moyen de son expression. Il est possible par la suite de retrouver le désir au niveau de cette opération de traduction. La notion de « transfert » se manifeste ainsi à son origine comme un phénomène de langage. (15) Les failles, les méprises, les trous du discours conscient renvoient à cet autre discours qu'est le « discours de l'inconscient ».

La cure analytique se fonde sur un pacte. Plus ou moins confus au départ ce pacte, énoncé dans les « règles préalables » (S I, p.204), enjoint l'analysant à « dénouer les amarres » de sa parole. L'association libre permet de dégager la parole de l'appui pris sur l'autre imaginaire. Le mouvement de cette parole entraîne la complétion progressive de l'image du Moi dans le symbolique. La « rupture des amarres » permet au sujet d'atteindre une « projection narcissique maxima ». Il est facile de voir que dans un tel processus, le transfert imaginaire ne peut plus être conçu comme faisant simplement obstacle à une « parole pleine ». Le transfert imaginaire est un moment nécessaire dans le mouvement de la parole. C'est dans ce transfert que se fait sentir le désir dans un moment d'angoisse. Et en tant que tel c'est lui qui permet l'accès au désir refoulé. Rien n'apparaît de ce désir en dehors de cette différence conflictuelle.

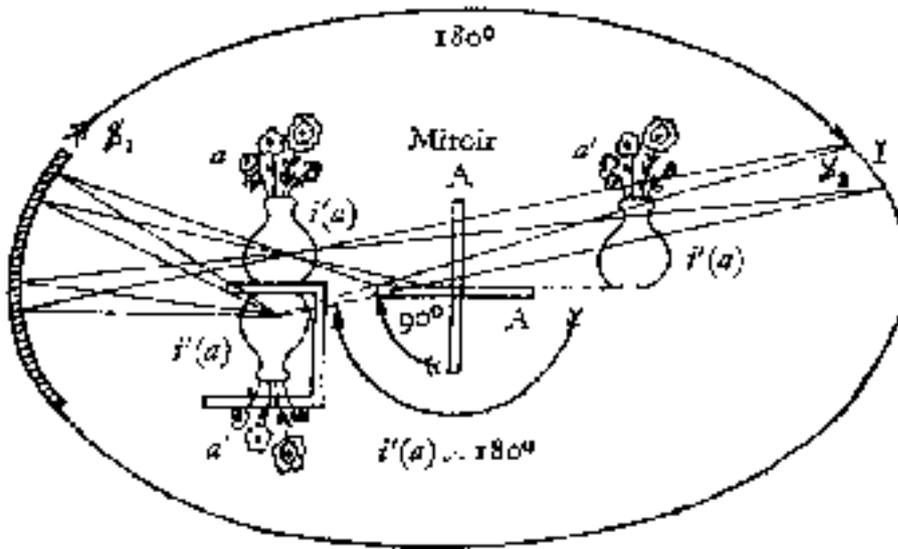


Le schéma de l'analyse est structuré de la manière suivante (cf. *S I*, p.312) : En O se situe l'image réelle du Moi, dans le sujet, telle qu'elle reste cachée pour lui : c'est la « notion inconsciente du Moi du sujet ». Ici se situent les « captures imaginaires » qui ne sont pas encore assimilées à l'histoire du sujet. Le statut de non-symbolisation et de résistance à la symbolisation les rend « quasi-réelles ». Dans ce sens, elles sont traumatisantes pour le sujet. C'est de là que part le sujet dans le mouvement de l'assomption de son histoire. C'est à partir de là que le

sujet a à faire reconnaître ses désirs. Mais ceux-ci lui sont d'abord « interdits ». La fonction de la parole « pleine » devient alors primordiale. Elle s'introduit comme élément tiers qui permet de nommer et de faire reconnaître le désir. L'autre à qui s'adresse la parole est d'abord l'autre imaginaire. C'est le moment du transfert (imaginaire). L'image réelle de O apparaît, à travers le miroir de la parole en O'. Le moment d'achoppement résulte de la « décomplétion », de la « non-intégration », de la « répression », du refoulement d'un certain nombre de facettes de cette image (*S I*, p.212). C'est la parole qui permet de réintégrer ces « empreintes » imaginaires déterminantes du « Moi » du sujet.

L'assomption parlée de l'histoire permet au sujet la « réalisation de son imaginaire tronqué ». C'est en parlant à cet autre qu'est l'analyste que la partie tronquée de l'imaginaire commence à se manifester (en B). En parlant depuis A, le discours du sujet s'adresse à B. Mais en parlant pour un autre, le sujet reçoit de cet autre l'écho de son dire. La reconnaissance se fait par et dans l'Autre (comme transfert symbolique) en O', « symétrique au spéculaire de l'image ». Dans ce mouvement d'aller-retour entre O et O', en « remettant cent fois l'ouvrage sur le métier », la cure permet d'approcher en O l'empreinte originelle, l'« Urbild » du Moi du sujet. C'est ce à quoi vise la « parole pleine ». Elle est cette parole, ou ce moment dans le mouvement général de la parole du sujet, qui se situe au niveau d'un moment historique, au niveau d'un moment de reconnaissance et d'assomption de l'histoire en tant qu'il engage un mouvement de retour de O' en O.

Lorsque le mouvement de O en O' s'accélère trop, le discours de l'analysant achoppe et se pétrifie dans le silence de l'angoisse ressentie par rapport à la présence de l'autre (imaginaire). Dans ce cas seulement le transfert devient un obstacle à l'assomption de l'histoire. Mais le silence, nous l'avons vu plus haut n'indique pas seulement l'arrêt de la parole. Il peut aussi apparaître comme un moment dans le mouvement de la parole. Le silence, dans ce sens intervient comme un « au-delà » de la parole qui s'inscrit dans le mouvement de la « parole pleine ».



En tenant compte des notions de Moi idéal et d'idéal du Moi, Lacan conçoit la visée de la cure analytique comme suit : La cure doit permettre au sujet d'assumer « de son chef son discours inconscient ». Il s'agira donc de détacher le sujet de sa capture imaginaire pour lui permettre de se

situer au niveau du symbolique comme lieu du désir de l'Autre. C'est en inclinant le miroir plat (A) de 90°, que le sujet arrive à se placer depuis sa position imaginaire initiale à une position en I.

Dans l'assomption progressive de son histoire par le sujet, l'idéal du Moi (I) ne reste évidemment pas identique à ce qu'il pouvait représenter au départ. Pris dans la chaîne signifiante, il se détache de sa capture imaginaire pour répondre à la structure de l'inconscient. L'effet de ce retournement de la position du sujet se manifeste comme « dépersonnalisation », et celle-ci indique la fin de l'analyse :

... dans ce parcours, l'illusion doit défailir avec la quête qu'elle guide : où se confirme que les effets de dépersonnalisation constatés dans l'analyse sous des aspects diversement concrets, doivent être considérés moins comme signes de limite, que comme signes de franchissement. (E, p.680)

Le Moi ne disparaît pas pour autant dans le parcours de la cure. La schéma montre qu'il se reconstitue (en  $i'(a)$ ) comme renversement de l'image réelle. Mais depuis sa position en I le sujet peut percevoir  $a$  en dehors de la médiation imaginaire, c'est-à-dire sans devoir passer par  $i'(a)$ . Le Moi imaginaire n'en reste plus qu'une ombre « comme à l'arbre son reflet dans une eau, morte ou vive, donne des racines de rêve » (E, p.681) :

... au niveau et dans le champ du rêve , si je sais bien l'interroger et l'articuler, non seulement je triomphe de l'ombre, mais j'ai un premier accès à l'idée qu'il y a plus réel que l'ombre, qu'il y a, tout d'abord et au moins, le réel du désir, dont cette ombre me sépare. (S VIII, p.438)

La fin de l'analyse se conçoit ainsi comme un accès au réel de l'inconscient qui passe par le symbolique, et dissipe l'ombre du Moi dans l'assomption d'un désir par le biais du changement de la position du sujet dans la structure articulée des dimensions.

Le schéma de la cure, qui en fait ne veut être qu'une « analogie grossière », se réduit, selon Lacan, à la seule fonction de « déblayer l'imaginaire comme trop prisé dans la technique » (E, p.682).

Malgré cette insuffisance, les schémas du miroir auront tout de même permis d'« illustrer » la problématique de l'imaginaire et son dépassement par le symbolique dans le mouvement de la cure. Mais le schéma n'est évidemment pas un simple instrument heuristique dans le discours de Lacan : le schéma et la structure qu'il illustre, interviennent au niveau de l'argumentation et de la démonstration. Même en tant que simple illustration, le schéma est sensé reproduire la structure intégrale, véritable du sujet. La justification d'une telle démarche, la légitimité d'argumenter et de « démontrer » la structure du « véritable sujet » grâce à une illustration spécialement construite à cet effet devra attendre l'invention de la topologie au début des années soixante.

Jusqu'à présent j'ai tenté de reconstruire la naissance de l'idée d'une psychanalyse structuraliste chez Lacan. Cela me permettait de montrer la différence qui existe entre la psychanalyse lacanienne et la psychanalyse freudienne. Lacan se sert de certains éléments de la théorie freudienne et en néglige d'autres qui restent hétérogènes à l'unité de sa propre théorie. L'homme épris de son image, captivé par sa vanité narcissique ne peut être sauvé que grâce à la symbolisation de ses désirs réels/imaginaires.

Par ce biais que Lacan rejoint tout de même un des aspects fondamentaux de la découverte freudienne : la vertu curative de la parole.<sup>(16)</sup> Mais l'ambition de Lacan le conduit immédiatement au-delà de la signification purement technique que gardait cette découverte chez Freud. Lacan n'a pas seulement essayé de redéfinir l'homme par rapport à la parole et au langage, ce à quoi Freud ne se prête que très difficilement, mais encore de redéfinir le monde de l'homme comme monde langagier. Le bénéfice d'une telle reformulation en termes de langage et de « symbolique » reste douteux. Le symbolique, comme fer de lance dans l'offensive contre le Moi et sa réflexion imaginaire semble contraint de répéter la structure qu'il devait dépasser. Le schéma simplifié de la cure *illustre* ceci en répétant le jeu de miroirs de la réflexion spéculaire.

Lacan conçoit l'assomption de son histoire par le sujet comme un mouvement de projection-identification. Ainsi, il est presque impossible de distinguer la fonction du symbolique de la fonction de l'imaginaire dans la cure. L'inconscient, pour autant qu'il relève du réel, ne permet pas d'assurer la primauté de la réflexion symbolique. Il semble d'ailleurs, du moins d'après Lacan, favoriser l'imaginaire comme forme primordiale du désir. L'articulation des dimensions repose sur une hiérarchie que la conception de la cure ne permet pas encore de justifier, bien qu'elle repose déjà son postulat. Ainsi toute cette construction de dimensions, de schémas et de structures aura simplement permis à Lacan d'affirmer la primauté de la réflexion symbolique en partant de la primauté postulée de la fonction symbolique chez l'être humain. Ce ne sera qu'en métamorphosant l'inconscient réel en « inconscient structuré comme un langage » que Lacan pourra échapper au problème de la supériorité du symbolique sans postulat anthropologique. Mais il sera tout de même contraint de répéter, bien que d'une manière différente, la structure réflexive de la cure analytique.

---

(1) « Pour l'enfant, il y a d'abord le symbolique et le réel, contrairement à ce qu'on croit. Tout ce que nous voyons se composer, s'enrichir et se diversifier dans le registre de l'imaginaire part de ces deux pôles. » (S I, p.244).

(2) « Il y a un circuit symbolique extérieur au sujet, et lié à un certain groupe de supports, d'agents humains, dans lequel le sujet, le petit cercle qu'on appelle son destin, est indéfiniment inclus. » (S II, p.123).

(3) L'inauthenticité est ce mode d'échéance où le sujet se dissout dans le monde : « L'être-déchu dans le « monde » désigne l'identification à l'être-l'un-avec-l'autre pour autant que celui-ci est conduit par le bavardage, la curiosité et l'équivoque. » (SuZ, §38, p. 175)

(4) « Nous retrouvons là ce que je vous ai déjà indiqué, à savoir que l'inconscient est le discours de l'autre. Ce discours de l'autre n'est pas le discours de l'autre abstrait, de l'autre dans la dyade, de mon correspondant, ni même simplement de mon esclave. C'est le discours du circuit dans lequel je suis intégré. J'en suis un des chaînons. » (S II, p.112).

(5) Laplanche et Pontalis affirment en effet qu'il n'y a aucune « distinction conceptuelle » entre ces deux instances : « Freud a créé le terme d'*Idealich* ... Mais on ne trouve pas chez lui de distinction conceptuelle entre *Idealich* ... et *Ichideal*. » (*Vocabulaire de la psychanalyse*, p. 255).

(6) Claude Conté, *Le réel et le sexuel*, p.200.

(7) En 1961, Lacan propose une image très claire pour illustrer la différence entre Moi idéal et idéal du Moi : « Le Moi idéal, c'est le fils de famille, au volant de sa petite voiture de sport. Avec ça, il va vous faire voir du pays. Il va faire le malin. [...] Quoi qu'il en soit, c'est bien là le registre où il aura à se montrer, où à ne pas se montrer, et à savoir comment il convient de se montrer, plus fort que les autres, même si cela consiste à faire dire qu'il y va un peu fort. Le Moi idéal c'est ça. [...] L'idéal du Moi, qui a le plus étroit rapport avec le jeu et la fonction du Moi idéal, est bel et bien constitué par le fait qu'au départ, s'il a sa petite voiture de sport, c'est parce qu'il est le fils de famille, qu'il est le fils à papa [...] » (S VIII, pp. 397,398)

(8) « Freud, ... définit le noyau pathogène comme ce qui est cherché, mais qui repousse le discours - ce que le discours fuit. La résistance est cette inflexion que prend le discours à l'approche de ce noyau. » (S I, p.47).

(9) « J'ai donné cette formule quasi algébrique, qui a presque l'air trop transparente, trop concrète - le réel, ou ce qui est perçu comme tel, est ce qui résiste absolument à la symbolisation. » (S I, p. 80).

(10) « Le phénomène fondamental de la révélation analytique, c'est ce rapport d'un discours à un autre qui le prend comme support. Nous trouvons là manifesté ce principe fondamental de la sémantique, qui est que tout sémantème renvoie à l'ensemble du système sémantique, à la polyvalence de ses emplois. Aussi bien, pour tout ce qui est proprement du langage, en tant qu'il est humain, c'est-à-dire utilisable dans la parole, il n'y a jamais univocité du symbole. Tout sémantème est toujours à plusieurs sens. » (S I, p. 272.)

(11) « Le sujet repère et reconnaît originellement le désir par l'intermédiaire, non seulement de sa propre image, mais du corps de son semblable. » (S I, p. 169).

(12) On reconnaît évidemment l'interprétation de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Kojève. Nous reviendrons sur l'étrange rapport qui lie Lacan à Kojève dans notre deuxième chapitre (cf. II.8.).

(13) « Si je dis *tu prendras à droite*, c'est pour permettre à l'autre d'accommoder son langage au mien. Je pense à ce qui se passe dans sa tête au moment où je lui parle. Cet effort pour trouver un accord constitue la communication propre du langage. » (S I, p.9).

(14) « Ce désir du sujet est interdit à son mode de discours, et ne peut se faire reconnaître. Pourquoi ? c'est qu'il y a parmi les éléments du refoulement quelque chose qui participe de l'ineffable. Il y a des relations essentielles qu'aucun discours ne peut exprimer suffisamment, sinon dans ... l'entre-les-lignes. » (S I, p. 269).

(15) « Le désir inconscient, c'est-à-dire impossible à exprimer, trouve moyen de s'exprimer tout de même par l'alphabet, la phonématique des restes du jour, eux-mêmes désinvestis du désir. C'est donc un phénomène de langage comme tel. C'est à cela que Freud donne la première fois qu'il l'emploie le nom d' *Übertragung*. » (S I, p. 270).

(16) Dans les *Études sur l'Hystérie*, Freud écrit : « À notre très grande surprise, nous découvrîmes, en effet, que *chacun des symptômes hystériques disparaissait immédiatement et sans retour quand on réussissait à mettre en pleine lumière le souvenir de l'incident déclenchant, à éveiller l'affect lié à ce dernier et quand, ensuite, le malade décrivait ce qui lui était arrivé de façon fort détaillée et en donnant à son émotion une expression verbale* », (« [...] und dem Affekt Worte gab. », *Studien über Hysterie*, dans, *Gesammelte Werke I*, p.85).