



# LE RÉEL COMME MATIÈRE DANS LE PREMIER ENSEIGNEMENT DE JACQUES LACAN

THE REAL AS MATTER IN THE EARLY TEACHING OF JACQUES LACAN

Pietro Braga<sup>1</sup>

Husserl-Archives – KU Leuven

Recibido: 08.05.2023 - Aceptado: 27.10.2023

## RÉSUMÉ

Les premiers *Séminaires* de Jacques Lacan (1953-1959) offrent une élaboration systématique des notions de l'Imaginaire et du Symbolique, mais font référence de façon seulement sporadique à la notion du Réel. Malgré la rareté des références, la conception du Réel que l'on peut en déduire est précise et cohérente, et confirmée par les séminaires successifs – au moins jusqu'au *Séminaire XI* (1964). Le Réel est à comprendre comme une matière indéterminée qui, tout en pâtissant du signifiant, lui résiste. Ceci constitue une innovation, de la part de Lacan, par rapport au concept philosophique classique de la matière (du moins tel qu'on le trouve chez Aristote, pour qui la matière n'offre aucune résistance à sa propre mise en forme) et prépare la base pour la théorie de l'objet *a* en tant que signifiant de la castration du sujet opérée par le langage, telle qu'elle est élaborée à la fin du *Séminaire VI* (1958-1959) et dans le *Séminaire X* (1962-1963).

Mots-clés : Jacques Lacan ; Matière ; Réel ; Objet *a* ; Castration.

## ABSTRACT

Jacques Lacan's first *Seminars* (1953-1959) offer a systematic elaboration of the notions of the Imaginary and the Symbolic, but only sporadic references to the notion of the Real. Despite the scarcity of references, the conception of the Real that can be deduced from them is precise and coherent, and confirmed by the subsequent seminars – at least until *Seminar XI* (1964). The Real is to be understood as an indeterminate matter that, while it suffers from the signifier, resists it. This constitutes an innovation, on Lacan's part, with respect to the classical philosophical concept of matter (at least as it is to be found in Aristotle, for whom matter offers no resistance to its own formation) and prepares the basis for the theory of the object *a* as the signifier of the subject's castration operated by language, as it is elaborated at the end of *Seminar VI* (1958-1959) and in *Seminar X* (1962-1963).

Keywords : Jacques Lacan ; Matter ; Real ; Object *a* ; Castration.

---

<sup>1</sup> [pietro.braga@kuleuven.be](mailto:pietro.braga@kuleuven.be). Je tiens à exprimer ma gratitude envers Dr. Laurie d'Abbadie de Nodrest pour avoir lu une ébauche de cet article et avoir formulé des suggestions pertinentes tant du point de vue linguistique que de celui du contenu. Je remercie également les relecteurs anonymes qui m'ont prodigué d'excellents conseils.

## 1. INTRODUCTION : LE RÉEL COMME MATIÈRE INDÉTERMINÉE ET INDÉFINIE

À la fin d'une conférence donnée par Jacques Lacan en 1953 et consacrée au thème du symbolique, de l'imaginaire et du réel, Serge Leclaire se plaint du fait que l'on n'avait pas parlé du réel. Lacan lui répondit : "j'en ai tout de même parlé quelque peu",<sup>2</sup> phrase dans laquelle la double opposition signifiée par l'adverbe "tout de même" rend ambiguë une réponse apparemment si simple. Dans un sens, cet adverbe "sert à protester" et peut être pris comme signifiant "le rejet d'une objection".<sup>3</sup> En ce sens, il exprimerait un désaccord à la remontrance de Leclaire, presque comme pour signifier que ce dernier n'a pas bien écouté ce qui a été dit, qu'il s'est laissé distraire et a manqué une partie du discours. En revanche, pour qui lit le texte de la conférence, il est indiscutable que Leclaire a très bien écouté, car du réel, on n'en a en fait pas parlé; et ce "tout de même" doit donc être compris d'une autre manière, dans son usage populaire, comme synonyme de "néanmoins".<sup>4</sup> En ce second sens, la réponse de Lacan n'est plus à comprendre comme un simple dissentiment, mais plutôt comme l'octroi d'un certain assentiment : s'il est vrai que l'on n'a pas parlé du réel, il est aussi néanmoins vrai qu'on en a parlé, du moins "quelque peu", et précisément là où l'on parlait d'autre chose. Cela revient à légitimer l'adverbe dans son sens premier de protestation, et presque de reproche, car même si le discours de Lacan a manqué d'une thématization explicite du réel, même si celui-ci n'est pas apparu à la surface du discours, il doit être considéré *tout de même* comme présent, même discrètement ("quelque peu"). Sans nous plonger dans la suite de la réponse de Lacan, nous pouvons déjà nous arrêter, car le nœud du problème, après tout, est tout entier là : il n'est pas possible de parler du réel autrement que discrètement et de manière opposée, incidemment ou par implication, obliquement et par ambiguïté, jamais directement mais, pour reprendre la formule de Platon à propos de la *khôra* (χώρα), sous la forme d'un νόθος λογισμός, d'un "raisonnement bâtard".<sup>5</sup>

Ce "raisonnement bâtard" s'impose au moment où le réel figure comme ce qui est constitué, formé ou structuré par les registres de l'imaginaire et du sym-

<sup>2</sup> Lacan 2005, 53.

<sup>3</sup> Cf. *Trésor de la langue française* (Paris 1985).

<sup>4</sup> Cf. *Littre* (Paris 1968) & *Le Grand Robert de la langue française* (Paris 2001<sup>2</sup>).

<sup>5</sup> Plat. *Tim.* 52 b : λογισμῶ [...] νόθῳ, traduit par Rivaud avec l'expression : "raisonnement hybride".

bolique, et donc comme une matière qui, en soi, est indéfinissable parce qu'indéfinie ou informe, "ce quelque chose devant quoi tous les mots s'arrêtent et toutes les catégories échouent".<sup>6</sup> C'est une idée déjà présente dans un article de Lévi-Strauss de 1949 dont Jacques Alain-Miller dit qu'il constitue "la source d'inspiration de la triade lacanienne",<sup>7</sup> et dans lequel le symbolique est proposé comme ce qui "organise" les "éléments inarticulés" de la psyché humaine ("pulsions, émotions, représentations, souvenirs"), eux-mêmes quelque chose d'"anarchique et ineffable" dépourvu de toute "signification",<sup>8</sup> et donc en tant que tels quelque chose d'indéfini dont on ne peut rien dire.

On ne peut rien en dire si ce n'est précisément sous la forme oblique d'un discours qui thématise le réel du point de vue de sa constitution et le saisit en effet comme quelque chose de déjà constitué, avec cet embarras mais aussi cette indifférence propre au philosophe classique qui, "tout de même", en aura toujours parlé "quelque peu". On parle ici de "philosophe classique" au sens propre du terme, puisque, pour parler du réel, Lacan emploie dans le *Séminaire I* (1953-54), les mêmes expressions que l'on trouve dans les écrits d'Aristote pour caractériser la matière. Le réel y est en effet décrit comme quelque chose de supposé "à l'origine", de pur et "simple", de non délimité, d'indéfini, d'absolu et originel, d'"uniforme" et d'"indifférent", d'indifférencié, de "primitif" et d'"ineffable".<sup>9</sup> Ce sont

<sup>6</sup> Lacan 1978, 196. Lacan affirme à plusieurs reprises dans les premières années de son enseignement que l'imaginaire et le symbolique constituent, forment ou structurent le réel. Pour nous limiter à quelques exemples, il est dit dans *Le Séminaire I* (1953-54) que "tout le problème [...] est celui de la jonction du symbolique et de l'imaginaire dans la constitution du réel", et l'on parle de l'imaginaire comme de ce qui offre "la première forme", comme de ce qui "peut inclure le réel et, du même coup, le former" (Lacan 1975, 88 & 94). L'écrit *Au-delà du "principe de réalité"* discute de la "fonction d'information" de l'image et pose la réalité comme ce qui "se constitue" "à travers les images" (Lacan 1966, 77 & 92). Toujours dans *Le Séminaire I*, Lacan utilise également le terme de structuration en se référant notamment au "comment imaginaire et réel commencent à se structurer" dans le symbolique (Lacan 1975, 101). Dans le *Séminaire sur "La lettre volée"* (1955-1957), il est écrit que "l'ordre du symbole ne peut plus être conçu comme constitué par l'homme, mais comme le constituant" (Lacan 1966, 43).

<sup>7</sup> Alain-Miller 2005, 105.

<sup>8</sup> Lévi-Strauss 1958, 218 & 224 sqq.

<sup>9</sup> Cf. Lacan 1975, 94 : "Nous supposons à l'origine tous les ça, objets, instincts, désirs, tendances, etc. C'est la pure et simple réalité donc, qui ne se délimite en rien, qui ne peut être encore l'objet d'aucune définition, qui n'est ni bonne, ni mauvaise, mais à la fois chaotique et absolue, originelle", & *ibid.*, 96 : "je veux mettre en relief le caractère uniforme de la réalité pour lui [*scil.* un patient de Melanie Klein, PB]. Tout lui est également réel, également indifférent", & *ibid.*, 101 : "ce réel primitif est pour nous littéralement ineffable". On pourrait s'étonner que les termes "réalité" et "réel" soient ici utilisés comme synonymes. En effet, ces pages constituent un commentaire d'un cas clinique de Mélanie Klein (cf. Klein 1958) qui concerne Dick, un enfant dont la psyché n'est pas encore structurée par l'ordre symbolique. Pour cette raison, sa réalité n'est que réelle et/ou imaginaire (cf. Lacan 1975, 97 : "une partie de la réalité est imaginée, l'autre est réelle") et est donc une "réalité irréelle" (*ibid.* ; cf. Klein 1958, 238 : "*unreal reality*"), c'est-à-dire pas du tout une réalité – au sens que l'on donne communément à ce mot : un monde extérieur, objectivement structuré et intersubjectivement accessible (cf. Lacan 1975, 102 : "le monde

des attributs que l'on pourrait anthologiser dans son indétermination (c'est-à-dire en l'absence d'une forme propre) et dans l'ineffabilité qui s'en suit (c'est-à-dire dans son indéfinissabilité, donc en l'absence d'un discours qui puisse dire, de lui, ce qu'il est), faisant de nouveau fidèlement écho avec les formules d'Aristote sur la matière.<sup>10</sup>

Ce sont des formules aristotéliennes dans lesquelles on peut aussi inscrire la conception de Lacan selon laquelle “le réel est sans fissure”, “dans le réel, rien n'est privé de rien”, “par définition, le réel est plein”, “il ne manque rien”.<sup>11</sup> Le réel est dit plein en soi, c'est-à-dire manquant de tout manque ou privé de toute privation et donc de toute négativité ou absence, parce que celles-ci sont produites par l'ordre symbolique. En effet, cet ordre consiste dans “l'introduction dans le réel d'une béance, d'un trou”<sup>12</sup> qui “institue la présence sur fonds d'absence, comme il constitue l'absence dans la présence”.<sup>13</sup> C'est grâce au langage que quelque chose peut apparaître comme absent (par exemple, un livre manquant sur une étagère)<sup>14</sup> ou apparaître par rapport à quelque chose d'absent (c'est le cas, par exemple, de l'apparition du jour comme ce qui est distinct de la nuit),<sup>15</sup>

---

extérieur – ce que nous appelons le monde réel, et qui n'est qu'un monde humanisé, symbolisé, fait de la transcendance introduite par le symbole dans la réalité primitive [...]”). La réalité de Dick n'est pas une réalité parce qu'elle est une réalité informe (cf. *ibid.*, 81 : “il est clair que, chez lui [*scil.* Dick, PB], ce qui n'est pas symbolisé, c'est la réalité. Ce jeune sujet est tout entier dans la réalité, à l'état pur, inconstituée. Il est tout entier dans l'indifférencié. [...] Dick vit dans un monde non-humain”), et c'est précisément cette particularité qui permet à Lacan d'identifier ou d'illustrer le caractère primitif, ineffable, indéterminé et chaotique du réel au sens propre, de ce qui précisément se constitue ou se structure – comme une matière – avec l'intervention des ordres imaginaires et symboliques.

<sup>10</sup> Cf. Arist. *Métaph.* Z 3, 1029 a 20 sq. : “J'appelle matière ce qui n'est par soi (καθ' αὐτήν), ni existence déterminée (μήτε τί), ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'Être est déterminé (μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν)”, & *ibid.* 11, 1037 a 27 : “la matière [...] est un indéterminé (ἀόριστον)”. Traductions de Tricot. Sur l'impossibilité de définir la matière en tant que telle, cf. *ibid.* Z 10, 1035 b 31 – 1036 a 12.

<sup>11</sup> Lacan 1978, 122, Lacan 1994, 218 & Lacan 2004, 217.

<sup>12</sup> Lacan 1986, 146.

<sup>13</sup> Lacan 1966, 594.

<sup>14</sup> Cf. Lacan 2004, 156 : “il n'y a pas de manque dans le réel, [...] le manque n'est saisissable que par l'intermédiaire du symbolique. C'est au niveau de la bibliothèque que l'on peut dire – *Ici, le volume tant manque à sa place*. Cette place est une place désignée par l'introduction préalable du symbolique dans le réel. De ce fait, ce manque dont je parle, le symbole le comble facilement, il désigne la place, il désigne l'absence, il présentifie ce qui n'est pas là”.

<sup>15</sup> Cf. Lacan 1981, 169 sq. : “L'être humain n'est pas, comme tout nous laisse à penser que l'est l'animal, simplement immergé dans un phénomène comme celui de l'alternance du jour et de la nuit. L'être humain pose le jour comme tel, et par là le jour vient à la présence du jour – sur un fond qui n'est pas un fond de nuit concrète, mais d'absence possible de jour, où la nuit se loge, et inversement d'ailleurs. Le jour et la nuit sont très tôt codes signifiants, et non pas des expériences [...] Le jour en tant que jour n'est pas un phénomène, le jour en tant que jour implique la connotation symbolique, l'alternance fondamentale du vocal connotant la présence et l'absence”.

se soustrayant ainsi au “*hic et nunc* de tout en devenir”<sup>16</sup> d’un monde qui, sans le mot, ne serait même pas un monde, c’est-à-dire un ensemble plus ou moins stable fait de présences et d’absences, donc de renvois ou de relations à ce qui n’est pas donné. Ainsi que le voulait déjà Maurice Blanchot, cette non-donation ou “absence d’être” est instituée par le langage et permet de s’élever au-delà de la coïncidence muette avec ce qui arrive, et donc de rompre avec l’immanence au monde.<sup>17</sup>

Mais déjà pour Aristote, la matière en tant que “pure indétermination a-catégorielle (ou pré-catégorielle)”<sup>18</sup> ne peut être considérée comme quelque chose de négatif. Au contraire, elle est au-delà de la négation (ἀποφάσις) puisque la négation est quelque chose de linguistique qui n’appartient à la matière que par accident,<sup>19</sup> par exemple lorsqu’on *dit* que la matière d’une sphère de bronze est en soi non-sphérique (“en soi”, c’est-à-dire, en tant que considérée abstraitement de l’effective forme sphérique, donc comme quelque chose qui aurait également pu être moulée sous la forme d’un cube ou d’un tétraèdre). Parler du *non-être* sphérique d’une telle matière ne revient pas à parler de son *être* non-sphérique, c’est-à-dire d’un caractère d’être positif qui lui appartiendrait en tant que tel (comme si on parlait d’un étant qui serait dans le monde à la manière d’un non-être, donc de quelque chose dont l’être serait composé d’un non-être, ce qui ferait donc que le non-être soit d’une certaine manière, ce qui serait contradictoire), mais c’est en fait une simple négation qui appartient au langage et donc seulement accidentellement à la matière, dans la mesure où elle est considérée à l’intérieur du composé et où elle est donc *dite* en relation avec la forme et abstraitement de celle-ci. La matière est donc “un non-être” “par accident”,<sup>20</sup> et non dans un sens absolu. Considérée en elle-même, elle n’est ni ceci ni cela, ni même la négation de ceci ou de cela. Plotin a saisi le caractère paradoxal de la matière lorsqu’il a écrit qu’“elle n’est donc rien par elle-même”.<sup>21</sup> Elle est quelque chose dont on ne peut dire qu’elle n’est rien d’autre qu’elle-même, et par conséquent quelque

<sup>16</sup> Lacan 1966, 276.

<sup>17</sup> Blanchot 1949, 313.

<sup>18</sup> Happ 1971, 297: “a-kategoriale (oder prae-kategoriale) reine Unbestimmtheit”. Happ se réfère ici à la conception aristotélicienne de la matière telle que formulée dans *Metaph. Z*, 3.

<sup>19</sup> Cf. Arist. *Métaph. Z* 3, 1029 a 24-26 : “le sujet ultime [*scil.* la matière, PB] (τὸ ἔσχατον) n’est donc, par soi (καθ’ αὐτό), ni un être déterminé (οὔτε τι), ni d’une certaine quantité, ni d’aucune autre catégorie (οὔτε ἄλλο οὐδέν); il ne consistera même pas dans la simple négation de ces catégories (οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις), car les négations, elles aussi, ne lui appartiendront que par accident (αὐταὶ ὑπάρξουσιν κατὰ συμβεβηκός)”. Traduction de Tricot.

<sup>20</sup> Arist. *Phys.* I 9, 192 a 4 sq. : τὸ [...] οὐκ ὄν [...] κατὰ συμβεβηκός. Traduction de Carton.

<sup>21</sup> Plot. *Enn.* II 5 [25], 5, 6 : μηδὲν δὲ ὄν καθ’ αὐτό. Traduction de Bréhier.

chose de différent de tout ce qui peut être dit être ou ne pas être de façon déterminée : pure altérité ou hétérogénéité.<sup>22</sup>

## 2. LE RÉEL COMME PUISSANCE APATHIQUE DE SUBIR

Cette altérité ou hétérogénéité pure se révèle pourtant, pour Aristote, tout à fait docile envers son autre, à savoir la forme. Pour Aristote, la matière ne fait que subir – et rien d’autre. Elle se soumet si docilement à la forme qui lui est imposée, que c’est comme s’elle “désirait”<sup>23</sup> être formée, de la même manière qu’“une femelle désire un mâle”.<sup>24</sup> En cela, la matière s’avère un exemple du premier des deux sens principaux que prend le terme “puissance” (δύναμις) par rapport au changement (μεταβολή), à savoir précisément le “pouvoir de subir (τοῦ παθεῖν δύναμις)”,<sup>25</sup> et qui n’est rien d’autre que la capacité à être transformé ou modifié par quelque chose. Une telle transformation ou modification peut être illustrée par un morceau de bois, qui peut subir le feu et finir par être incinéré, tout comme il peut subir le travail d’un menuisier et devenir, par exemple, une table ou une chaise. Ce sont des processus bien accueillis, presque souhaités par la matière inerte qui, en tant que telle, n’a rien à opposer.

Cette opposition caractérise, au contraire, le réel lacanien, à savoir ce qui est inarticulable dans la psyché humaine (“objets, instincts, désirs, tendances, etc.”)<sup>26</sup> qui, n’étant rien d’inerte, résiste à sa propre articulation. C’est ce qui s’oppose, qui résiste, qui est récalcitrant, qui ne se laisse pas réduire. Cette caractéristique apparaît déjà dans la réponse à Serge Leclaire: “dans l’expérience analytique”, le réel, “pour le sujet, c’est toujours le heurt à quelque chose”,<sup>27</sup> c’est “ce qui résiste absolument à la symbolisation”<sup>28</sup> c’est “ce qu’il a de moins pénétrable, [...] sans aucune médiation possible”,<sup>29</sup> “ce qui résiste à la demande”, “l’inexorable” qui “revient toujours à la même place”.<sup>30</sup> S’il s’agit donc de matière, ce n’est pas à la manière d’un morceau de bois inerte et docile qui souhaite

<sup>22</sup> Plot. *Enn.* II 4 [12], 13, 26-28 : “le caractère propre de la matière (ἡ ιδιότης αὐτῆς) n’est pas autre chose que son être (οὐκ ἄλλο τι ἢ ὅπερ ἔστι); il ne consiste pas en un attribut (ἡ ιδιότης), mais plutôt en un rapport avec les autres choses; il consiste à être autre qu’elles (ἀλλὰ μᾶλλον ἐν σκέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα, ὅτι ἄλλο αὐτῶν)”. Traduction de Bréhier.

<sup>23</sup> Arist. *Phys.* I 9, 192 a 18 : ἐφίεσθαι.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 22 sq. : ὅσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρενος. Traduction de Carteron.

<sup>25</sup> Arist. *Métaph.* Θ 1, 1046 a 11 sq.

<sup>26</sup> Lacan 1975, 94 (passage déjà cité, cf. *supra*, note 9).

<sup>27</sup> Lacan 2005, 53.

<sup>28</sup> Lacan 1975, 80.

<sup>29</sup> Lacan 1998, 196.

<sup>30</sup> Lacan 2013, 565.

subir, c'est-à-dire être formé, mais à la manière de Pinocchio, qui fuit la hache du menuisier et se moque de ceux qui tentent de le manipuler.<sup>31</sup> Le réel n'est pas une matière inerte, mais une matière vivante.

Si cette matière vivante, certes, "pâtit",<sup>32</sup> et doit donc encore être encadrée, quoiqu'avec une certaine force, dans les coordonnées conceptuelles fournies par le premier des deux sens aristotéliens du terme puissance, c'est-à-dire la puissance de subir, néanmoins elle se rattache aussi et peut-être mieux au second d'entre eux, c'est-à-dire à l'"habitus de l'apathie (ἔξις ἀπαθείας)".<sup>33</sup> Si la puissance de subir consiste en la capacité d'être transformé ou modifié, la puissance de l'apathie consiste en la capacité inverse de ne pas être transformé ou modifié par le changement qui est rendu possible. Ce qui relève de cette seconde acception du terme "puissance" n'est plus, pour Aristote, la matière, mais plutôt, par exemple, la faculté de sensation (αἴσθησις) qui est "réceptive"<sup>34</sup> d'un objet – et rend donc possible le changement donné par une sensation particulière – mais n'est pas transformée par elle de la même manière que le bois est modifié par le feu ou par l'activité d'un menuisier. Le sentir (par exemple, le toucher) accorde à ce qui est senti (par exemple, un morceau de bois) d'être senti dans une sensation (par exemple, de rugosité), mais au moment où cette sensation disparaît, le sentir sera restauré dans sa capacité de devenir la sensation de quelque chose d'autre (par exemple, de quelque chose de lisse). Lorsque le sentir permet à ce qui est senti d'être senti, il n'en est pas transformé ou altéré et reste la source possible de nombreuses autres sensations.<sup>35</sup> La puissance de l'apathie exhibe, selon Aristote, un sens de puissance supérieur à la puissance de subir :<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Dans *Les Aventures de Pinocchio* de Carlo Collodi, Pinocchio apparaît d'abord comme un morceau de bois dans les mains d'un menuisier, mastr'Antonio, qui veut en faire un pied de table. Mais ce morceau de bois crie et proteste, et finit donc par être donné à Geppetto, qui en fera une marionnette. Une marionnette qui, tout en étant fabriquée, ne proteste plus (et doit donc être supposée avoir accepté de subir sa forme future), mais qui se moque néanmoins de son créateur, en se servant par exemple de la langue, dès qu'elle est sculptée, pour lui donner une mauvaise langue, et des pieds, dès qu'ils étaient faits, pour lui donner un coup de pied sur le bout du nez.

<sup>32</sup> Lacan 1986, 142.

<sup>33</sup> Arist. *Métaph.* Θ 1, 1046 a 13.

<sup>34</sup> Arist. *De anim.* III 4, 429 a 15 : δεκτικόν.

<sup>35</sup> Cf. la formule récapitulative concise de Martin Heidegger concernant ce second sens de δύναμις: "dies Nichtleiden, Nichtdulden ist Widerstehen, Sichbehaupten, Aus- und Durchhalten gegenüber jeder Schädigung und Herabsetzung und gar Vernichtung, also *Widerständigkeit* überhaupt", "ne-pas-souffrir, ne pas supporter, c'est résister, s'affirmer, endurer et tenir ferme contre tout dommage, contre toute dégradation et contre tout anéantissement, c'est donc *résistance* au premier chef" (Heidegger 1981, 89; trad. fr. 94).

<sup>36</sup> Cf. *ibid.*, 88 sq. (trad. fr. 94), où Heidegger parle du "ne pas tenir (das Nichthaltbare)", d'"une caractéristique négative (negative Charakteristik)" en relation à la première signification de la δύναμις.

tous les états suivant lesquels les choses sont absolument impassibles, ou inchangeables, ou ne peuvent que malaisément changer dans le sens du pire, sont appelés puissances : quand les choses sont, en effet, brisées, broyées, courbées, en un mot détruites, ce n'est pas en vertu d'un pouvoir, mais bien par impuissance et par un manque de quelque chose.<sup>37</sup>

Et le réel, en effet, ne manque pas de quelque chose, car il ne manque de rien. Doit-on alors le considérer comme une puissance au sens éminent du terme ? Ce serait faire du réel un équivalent de la chose en soi au sens kantien, une chose destinée à rester à jamais non-formée par rapport à l'ordre de l'imaginaire et du symbolique : une chose qui ne recevrait de l'imaginaire et du symbolique que pour en rester intacte ou inaffectée, une sorte de surface d'enregistrement qui ne retiendrait rien de ce qui y serait déposé de façon éphémère. Le réel, au contraire, est toujours néanmoins quelque chose qui pâtre, et comme l'écrit Lacan, "nous ne sommes pas sans prise sur le réel".<sup>38</sup>

Le réel doit donc être compris selon les deux sens que reçoit le terme *δύναμις* dans le texte aristotélicien. Ce qui nous amène à formuler une première définition, un premier cadrage du réel comme matière indéterminée qui a la capacité apathique de subir. C'est une définition certes paradoxale, dont la tâche est d'indiquer que, si le réel est en quelque sorte constitué, structuré ou mis en forme par les registres de l'imaginaire et du symbolique, cette opération n'aboutit pas pour autant à la production d'un *synolon*. Mais s'il n'y a pas de *synolon*, les termes mêmes de "constitution", "structuration" ou de "mise en forme" sont impropres ou métaphoriques, et il faut penser autrement le nouage entre le réel, l'imaginaire et le symbolique.

### 3. LE RÉEL ET LA FANTASMAGORIE IMAGINAIRE

Si le réel en tant que matière indéterminée est quelque chose d'a-catégoriel ou de pré-catégoriel, il doit alors aussi être considéré, en soi, au-delà de toute relation. De même qu'il n'y a pas de négation dans le réel, il n'y a pas non plus de relation dont l'institution relève au contraire du registre imaginaire. En effet, la fonction de l'image, selon le model ou le schème fourni par une optique géométrisante,

<sup>37</sup> *Métaph.* Δ 12, 1019 a 28-30. Traduction de Tricot. Passage cité aussi par Heidegger (1981, 88 ; trad. fr. 94).

<sup>38</sup> Lacan 2013, 449.



“se définit par une correspondance point par point de deux unités dans l’espace”<sup>39</sup> : c’est-à-dire qu’elle est ce qui établit une relation ou un rapport entre deux points ou deux éléments.

Dans le champ du psychique, cette relation est avant tout celle de “l’organisme à sa réalité – ou, comme on dit, de l’*Innenwelt* à l’*Umwelt*”.<sup>40</sup> C’est une relation qui s’établit, chez l’animal, en termes d’immanence ou d’adhésion complète de l’organisme avec son environnement<sup>41</sup> et est donc dominante,<sup>42</sup> alors que chez l’homme, selon Lacan, elle se caractérise comme “altérée” “par une Discorde primordiale”, par une “rupture du cercle de l’*Innenwelt* à l’*Umwelt*”.<sup>43</sup> Cette rupture n’empêche cependant pas l’être humain de se rapporter de quelque manière que ce soit au monde (y compris lui-même en tant que partie du monde, en tant que matière vivante qui est, en soi, sans signification), mais qui produit une séquence “inépuisable”<sup>44</sup> d’images, c’est-à-dire une séquence de rapports plus ou moins arbitraires au réel, incapables de se fixer ou d’avoir une prise authentique sur lui.<sup>45</sup> Si, d’une part, le réel est, en soi, quelque chose d’indéterminé, de non-ordonné, d’autre part l’imaginaire, en soi, et donc comme ce qui ne fait qu’introduire certaines relations dans le réel, est incapable d’ordonner de manière

<sup>39</sup> Lacan 1973, 81. Cette définition est déjà implicite dans *Le Séminaire I* (cf. Lacan 1975, 93), lorsque Lacan écrit que “pour qu’il y ait une optique, il faut qu’à tout point donné dans l’espace réel, un point et un seul corresponde dans un autre espace, qui est l’espace imaginaire”.

<sup>40</sup> Cf. Lacan 1966, 96 : “la fonction de l’*imago* [...] est d’établir une relation de l’organisme à sa réalité – ou, comme on dit, de l’*Innenwelt* à l’*Umwelt*”.

<sup>41</sup> Von Uexküll (1928, 100) définit le rapport de l’*Innenwelt* à l’*Umwelt* dans le vivant non-humain dans les termes d’“un circuit fermé en soi” (“*sich geschlossener Kreislauf*”), dans lequel le vivant “mène son existence de manière totalement fermée” (“*in der es völlig abgeschlossen sein Dasein führt*”).

<sup>42</sup> Cf. Lacan 1978, 198 : “La structuration du monde animal est *dominée* par un certain nombre d’images fondamentales qui donnent à ce monde ses lignes de force majeures. Il en va tout autrement du monde de l’homme, dont la structuration est en apparence très neutralisée, extraordinairement dénouée par rapport à ses besoins”. C’est moi qui souligne.

<sup>43</sup> Lacan 1966, 96 sq. Cf. aussi Lacan 1978, 125 : “le monde humain n’est pas du tout structurable comme un *Umwelt*, emboîté avec un *Innenwelt* de besoins, il n’est pas clos, mais ouvert à une foule d’objets neutres extraordinairement variés, d’objets même qui n’ont plus rien à faire avec des objets, dans leur fonction radicale de symboles”.

<sup>44</sup> Lacan 1966, 97.

<sup>45</sup> Cf. Lacan 1998, 114 sq. : “Rappelons que les images se présentent dans l’économie humaine dans un état de déconnexion, avec une apparente liberté entre elles, qui permet toutes ces coalescences, ces échanges, ces condensations, ces déplacements, cette jonglerie que nous voyons au principe de tant de manifestations qui font à la fois la richesse et l’hétérogénéité du monde humain par rapport au réel biologique. Dans la perspective analytique, nous inscrivons très souvent cette liberté des images dans un système de référence qui nous conduit à la considérer comme conditionnée par une certaine lésion première de l’interrelation de l’homme et de son entourage”.

stable cette indétermination, et ne peut donc que se résoudre en un “état d’anarchie”,<sup>46</sup> parce qu’il ne fait que substituer une fantasmagorie à la platitude du réel. C’est pour cette raison que les registres du réel et de l’imaginaire sont parfois, chez Lacan, réunis au moyen d’une conjonction disjonctive, presque comme s’il s’agissait de synonymes<sup>47</sup> : dans leur être confus, chaotique ou anarchique, ils “se confondent”<sup>48</sup> aussi l’un et l’autre, et ne font que désigner comme un tout “cette réalité irréaliste qu’on appelle la psyché”<sup>49</sup>.

#### 4. LE RÉEL ET LA MARQUE SYMBOLIQUE

Si la subjectivité est quelque chose de constitué, de formé, de structuré, de plus ou moins fixé, elle ne peut alors résulter d’une relation imaginaire, car celle-ci ne peut que se résoudre en une suite de relations arbitraires et chaotiques, de formations éphémères. Comme l’écrit Lacan, “la subjectivité à l’origine n’est d’aucun rapport au réel” – c’est-à-dire d’un rapport imaginaire – “mais d’une syntaxe qu’y engendre la marque signifiante”.<sup>50</sup> Cette “marque du langage”,<sup>51</sup> cette “marque du fer du signifiant à l’épaule du sujet qui parle”,<sup>52</sup> est proprement la “marque du

<sup>46</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>47</sup> Cf. par exemple Lacan 1981, 12 : “Quelle différence y-a-t-il entre ce qui est de l’ordre imaginaire ou réel et ce qui est de l’ordre symbolique ? Dans l’ordre imaginaire, ou réel, nous avons toujours du plus et du moins, un seuil, une marge, une continuité. Dans l’ordre symbolique, tout élément vaut comme opposé à un autre”. Réel et imaginaire, en eux-mêmes, sont donc également indéfinis. Cf. également *ibid.*, 176, où il est dit d’un névrosé qui, “au lieu de se servir des mots, se sert de tout ce qui est à sa disposition, il vide ses poches, il tourne son pantalon [...]. Son réel, ou son imaginaire, entre dans le discours” : ici aussi, le réel et l’imaginaire apparaissent comme quelque chose d’interchangeable, précisément parce que, contrairement à l’ordre symbolique, ils apparaissent tous deux comme quelque chose d’indéfini.

<sup>48</sup> Lacan 1975, 91. Lacan ajoute : “Cela n’empêche pas qu’ils doivent être pensés comme différents”. Mais cette différence est purement conceptuelle : on ne trouverait jamais quelque chose qui soit purement réel ou purement imaginaire, parce qu’ils se donnent toujours comme mêlées ensemble – comme c’est le cas, par exemple, de la réalité irréaliste du monde de Dick (cf. *supra*, note 9).

<sup>49</sup> Lacan 2004, 24. Le terme de “réalité irréaliste” vient de Klein (1948, 238 : “unreal reality”), qui l’a utilisé pour caractériser le monde de Dick, un enfant dont la psyché n’avait pas encore été structurée par l’intervention du symbolique (cf. *supra*, note 9). Cet article de Klein a été un point de référence important pour Lacan dans le développement de la thématique de l’imaginaire dans sa relation avec l’ordre symbolique. Cf. Lacan 1975, 95-103.

<sup>50</sup> Lacan 1966, 50. Cf. également *ibid.*, 11 : les “incidences imaginaires, loin de représenter l’essentiel de notre expérience, n’en livrent rien que d’inconsistant, sauf à être rapportées à la chaîne symbolique qui les lie et les oriente” & *ibid.*, 12 : “c’est l’ordre symbolique qui est, pour le sujet, constituant”.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 621.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 629.

sujet”,<sup>53</sup> un tatouage<sup>54</sup> qui donne lieu au sujet en tant que sujet marqué,<sup>55</sup> sujet qui subit la marque.<sup>56</sup> La genèse du sujet passe par un marquage du signifiant (du langage, du symbolique) qui n’est pas à comprendre en termes de formation d’un *synolon*, mais à la lumière de la notion lacanienne du réel comme matière indéterminée qui a la capacité apathique de subir.

Elle subit, donc, une coupure, une scarification, un traçage ou une entaille. La marque, en effet, est définie par Lacan dans le *Séminaire VI* comme ce qui “reste” d’une “mutilation”.<sup>57</sup> Ce qui signifie que le réel est quelque chose qui est coupé ou mutilé – par le langage.

Or le langage, s’il est en “position” d’“autonomie”<sup>58</sup> par rapport au réel et à l’imaginaire, a pour autant besoin d’un “support matériel”.<sup>59</sup> Il s’agit en effet de quelque chose dans lequel un sujet met du sien, à savoir son réel (ou imaginaire): son corps.<sup>60</sup> On serait tenté d’identifier cette corporéité, par exemple, à cette “matière plastique”<sup>61</sup> – pour reprendre l’expression de Saussure – que constituent les sons vocaux considérés de façon abstraite vis-à-vis de leur articulation

<sup>53</sup> Lacan 1973, 60.

<sup>54</sup> Cf. Lacan 1966, 803.

<sup>55</sup> Le sujet est en effet “l’effet du signifiant” (Lacan 1973, 188) : “il n’y a de sujet que par le signifiant, le passage au signifiant” (Lacan 2004, 178).

<sup>56</sup> Cf. Lacan 1991, 202 : “le sujet *subit* la marque de la chaîne signifiante”. C’est moi qui souligne.

<sup>57</sup> Lacan 2013, 455.

<sup>58</sup> Lacan 1966, 52.

<sup>59</sup> Lacan 1981, 148. Cf. aussi Lacan 2013, 450 : “le réel du sujet n’est pas à concevoir comme le corrélatif d’une connaissance. D’emblée, le réel, comme réel où le sujet est intéressé ne se situe pas par rapport au sujet de la connaissance, puisque quelque chose dans le sujet s’articule qui est au-delà de sa connaissance possible. Et c’est pourtant déjà le sujet. Qui plus est, le sujet se reconnaît à ce qu’il est sujet d’une chaîne articulée, laquelle est de l’ordre d’un discours. Or, un discours ne se soutient pas sans quelque support, et ce support, il n’est pas abusif de le qualifier du terme d’être. [...] le terme d’être [...] c’est le réel, pour autant qu’il s’inscrit dans le symbolique” & Lacan 1991, 252, où on parle du sujet comme “support de la chaîne signifiante”.

<sup>60</sup> Cf. Lacan 2013, 327 sq. : “Ce qui constitue notre rapport à l’inconscient, le signifiant pour dire le mot, c’est nous qui en fournissons le matériel [...] avec notre imaginaire, je veux dire avec notre rapport à notre propre corps, car l’imaginaire, c’est cela. J’ignore, paraît-il, l’existence du corps. J’ai une théorie incorporelle de l’analyse. C’est du moins ce qu’on découvre quand on entend ce que j’articule ici à une certaine distance – car cela rayonne. C’est avec nos propres membres que nous faisons l’alphabet de ce discours qui est inconscient – et, bien entendu, chacun de nous dans des rapports divers, car chacun ne se sert pas de mêmes éléments pour être pris dans l’inconscient” & *ibid.*, 448 : “il faut qu’il [*scil.* l’homme, PB] soutienne cela [*scil.* “la prise de l’homme dans le *logos*”, comme il est dit dans la même page, PB] réellement, qu’il le soutienne de son réel, de lui en tant que réel – qui est aussi bien ce qui lui reste toujours le plus mystérieux”. Cf. également dans Lacan 1966, 301 : “le langage n’est pas immatériel. Il est corps subtil, mais il est corps” & *ibid.*, 24, où l’on parle de la “matérialité du signifiant” dans ce sens.

<sup>61</sup> Saussure 1995, 155.

phonématique et donc idéale, ou encore aux gestes et expressions corporels qui accompagnent tout discours concret. Lacan, cependant, met en garde contre une telle identification qui, pour reprendre l'expression de Julia Kristeva, en dernière analyse ne ferait que reposer "la forclusion de l'instance matérielle"<sup>62</sup> opérée par la linguistique dans la détermination du langage comme son objet. Cette forclusion s'impose dès lors que l'on considère le corps comme intégré dans un *synolon*, comme une sorte d'"âme corporelle",<sup>63</sup> donc comme quelque chose d'essentiellement réductible au discours ou au sens qu'il véhicule. Par exemple : en considérant une certaine matière phonique comme le support matériel, empirique, indifférent et réductible parce que remplaçable et variable sans perte de sens, d'une séquence de phonèmes, on ferait de cette même matière rien d'autre qu'un double accessoire du sens qu'elle véhicule. Dans cette perspective, je peux (et je dois) certes dire "viens" en criant, à voix basse, sur un ton de colère ou d'implication et m'accompagnant de tous les gestes possibles de mon corps, mais le sens de ce "viens" garderait un même noyau de signification (en termes saussuriens, il véhiculerait la même image mentale) auquel s'ajouteraient simplement les différentes nuances de sens apportées par des altérités réduites à l'état d'autres signes et éventuellement codifiées dans une sémiotique du corps (par exemple, tel geste de l'index qui signifierait une invitation, ou tel geste impérieux de la main qui signifierait un ordre) et dès lors traduisibles en tant que signes linguistiques (par exemple, tel geste de l'index qui signifierait: "Je t'invite"). Cette possibilité d'une traduction linguistique exhibe, après tout, le fait qu'une telle perspective ne peut qu'effacer le corps en tant que corps lorsqu'elle le considère comme une pure puissance de subir : comme la simple réalisation matérielle d'un sens auquel il participe, auquel il est intégré, et auquel il est donc, au fond, entièrement réductible. Pour Lacan, au contraire, le corps est une puissance apathique de subir et constitue le support du langage dans la mesure où il est mutilé par

<sup>62</sup> Kristeva 1972, 270.

<sup>63</sup> Cf. Lacan 2004, 253 sq. : "l'homme qui parle, le sujet dès qu'il parle, est déjà par cette parole impliqué dans son corps. [...] Il ne s'agit pas, cependant, de cette sorte d'engagement que la phénoménologie contemporaine a tenté de souligner d'une façon féconde et suggestive en nous rappelant que la totalité de la fonction et de la présence corporelles [...] est engagée dans toute perception. Cette voie, riche d'une moisson de faits, nous offre quelque chose qui nous a paru dès toujours bien désirable, la solution du dualisme de l'esprit et du corps. Elle nous fait du corps, pris au niveau fonctionnel, une sorte de double, d'envers, de toutes les fonctions de l'esprit. Ce n'est pas pour autant que nous devons nous trouver satisfaits, car il y a tout de même bien là quelque escamotage. Les réactions philosophiques, de nature fidéiste, que la phénoménologie contemporaine a pu produire chez les servants de la cause matérialiste, ne sont assurément pas immotivées, pour autant que, tel qu'il est articulé, voire mis au ban de l'expérience, dans l'exploration inaugurée par la phénoménologie contemporaine, le corps devient quelque chose d'irréductible aux mécanismes matériels. Après que de longs siècles nous avaient donné dans l'âme un corps spiritualisé, la phénoménologie contemporaine nous fait du corps une âme corporéisée".

celui-ci : “il y a toujours dans le corps, du fait de cet engagement dans la dialectique signifiante, quelque chose de séparé, quelque chose de sacrifié, quelque chose d’inerte, qui est la livre de chair”.<sup>64</sup>

Dans les *séminaires VI et X*,<sup>65</sup> Lacan démontre la nécessité dialectique de ce livre de chair qui se produit en vertu du fait que “dans ce discours de l’Autre qu’est l’inconscient, quelque chose fait défaut au sujet”, à savoir un signifiant “qui permettrait au sujet de s’y identifier comme le sujet du discours qu’il tient”, de “s’y nommer”<sup>66</sup> comme tel.

On pourrait objecter ici que le sujet est au contraire constamment nommé par l’Autre réel (c’est-à-dire par la mère qui appelle l’enfant au moyen de son nom propre)<sup>67</sup>, ou qu’il se nomme lui-même continuellement au moyen du pronom personnel “je”. La mère qui dit à son enfant : “tu es...” ne permet-elle pas à celui-ci de se retrouver dans le discours de l’Autre, de le suivre et de se désigner en tant que tel en (se) disant : “je suis...” ?

L’*ecce homo* de cette désignation a certainement pour fonction de mettre les signifiants en présence d’un référent, qui est ainsi dénoté. Et pourtant, ce référent (le sujet), au moment même où il est dénoté, c’est-à-dire où il rencontre la dimension du langage, devient quelque chose de présent (de nommé) et qui, dès lors, se détache du fond d’absence ouvert par l’acte de nomination en se constituant comme quelque chose qui peut même ne pas être présent, qui peut donc être absent ou mort.

L’idée selon laquelle le langage ouvre un fond d’absence, présentant ainsi la mort de ce ou de celui qui est dit, est selon toute vraisemblance reprise par Lacan à Maurice Blanchot, et c’est cette même idée qui sera développée plus tard par Jacques Derrida.<sup>68</sup> C’est la conception selon laquelle non seulement le langage peut dans certains cas fonctionner en l’absence de tout référent (de tout sujet de l’énonciation, comme c’est le cas lorsque je lis un livre écrit par quelqu’un qui est mort, et de tout objet de l’énoncé, comme quand je parle de quelque chose qui n’est plus là), mais même cette absence est “radicalement” “requis par la structure de la signification en général”,<sup>69</sup> c’est-à-dire qu’elle est constitutive du fonctionnement du discours. Le nom propre qui me nomme ou grâce auquel je me nomme est un nom qui continue à fonctionner même après ma mort (par exemple pendant mon oraison funèbre), c’est donc quelque chose qui n’est pas à moi, qui

<sup>64</sup> *Ibid.*, 254.

<sup>65</sup> Cf. Lacan 2013, 423-498 & Lacan 2004, *passim*.

<sup>66</sup> Lacan 2013, 435.

<sup>67</sup> C’est par exemple dans Lacan 1966, 824 que la mère est nommée l’“Autre réel”.

<sup>68</sup> Cf. Blanchot 1949 et Derrida 1967.

<sup>69</sup> Derrida 1967, 104.

ne m'appartient pas, qui n'est pas moi, qui ne coïncide pas avec mon existence (je pourrais même le changer), et qui précisément dans cette non-coïncidence à moi est révélateur de mon être soustrait à moi-même au moment même où je suis nommé ou me nomme comme sujet, c'est-à-dire révélateur d'une distance infranchissable entre ce que je suis, mon être, et le sens dont je suis investi. C'est ce sens qui constitue une sphère dont le fonctionnement est indifférent au fait que je sois là ou non, que je sois vivant ou mort, et qui fonctionne donc toujours en tant qu'"écorné"<sup>70</sup> de mon être, en tant qu'indépendante ou séparée de mon existence singulière : si la chaîne signifiante peut fonctionner sans moi, c'est parce que, de fait, elle fonctionne sans moi, et je ne peux donc pas m'y trouver. Si le signifiant est symbole de quelque chose, il ne l'est "que d'une absence",<sup>71</sup> en étant "le meurtre de la chose".<sup>72</sup> Il ne s'agit pas d'un meurtre réel de la chose, mais son pâtir du rien qui l'entoure, qui en fait quelque chose pour lequel il est indifférent qu'il soit là ou non, et donc quelque chose qui, au niveau du langage, n'est pas là du tout. Pour le dire autrement, il n'y a référence ou dénotation de la chose que là où il y a un manque, et ce manque est le manque juridiquement possible de ce à quoi on fait référence, c'est-à-dire la chose elle-même.

Ce meurtre de la chose, cette impossibilité de se nommer dans l'Autre, et donc ce manque de l'Autre (Autre qui, considéré selon ce manque, est symbolisé par Lacan avec la notation :  $\bar{A}$ ), cette "vie amputée"<sup>73</sup> qui est la vie dans la parole (cette dernière ne pouvant vivre, en ce qui la concerne, que dans la mesure où elle est amputée de ma vie), s'exemplifie quotidiennement dans notre être et non être tout ce que nous disons être. Je peux dire : "Je suis ceci ou cela", mais je ne suis réductible ni à ce mot ni à aucun autre que je pourrais invoquer, y compris mon propre nom, qui finalement ne dit rien du tout dans la mesure où il désigne ce *hic et nunc* que je suis censé être à travers un mot qui, par son essence même, est "libéré de l'*hic et nunc*",<sup>74</sup> et a donc déjà dépassé cette existence singulière qui est la mienne.

Cette existence singulière se révèle donc apathique à l'égard du langage, qui sera toujours et seulement langage et jamais le langage *de* quiconque, d'un sujet qui se dit tel quel dans tel langage, et qui peut s'approprier son propre être dans tel langage.

<sup>70</sup> Lacan 1973, 192.

<sup>71</sup> Lacan 1966, 24.

<sup>72</sup> Lacan 1966, 319.

<sup>73</sup> Lacan 1973, 193.

<sup>74</sup> Lacan 1966, 276.

Le langage resterait cependant complètement extérieur au sujet (qui resterait donc complètement apathique à l'égard de l'ordre symbolique, et ne se différencierait pas d'un animal), si ce dernier n'était pas en quelque sorte signifié en tant que ce qui reste extérieur ou hétérogène au langage. Le sujet, ne pouvant apporter cette signification grâce à l'usage d'un signifiant (le nom propre, le "je", etc.), l'apporte avec son propre réel (ou imaginaire) élevé à la fonction de signifiant, c'est-à-dire en se mutilant ou se castrant. Comme il est dit par Lacan dans *Le Séminaire VI*,

le sujet doit employer pour se désigner quelque chose qui est pris à ses dépens. Non pas à ses dépens de sujet constitué dans la parole, mais à ses dépens de sujet réel, bel et bien vivant, aux dépens de quelque chose qui, à soi tout seul, n'est pas du tout un sujet. Le sujet payant le prix nécessaire à ce repérage de lui-même en tant que défaillant est ainsi introduit à la dimension toujours présente chaque fois qu'il s'agit du désir – avoir à payer la castration. Autrement dit, quelque chose de réel, sur lequel il a prise dans un rapport imaginaire, est porté à la pure et simple fonction de signifiant. C'est le sens dernier, le sens le plus profond de la castration comme telle.<sup>75</sup>

Cela revient à dire que c'est grâce à la castration qu'il y a langage comme langage d'un sujet, et donc qu'il y a un sujet du langage. C'est avec elle que s'établit un rapport entre le réel et le symbolique, et notamment avec la production de ce "quelque chose de réel" "porté à la" "fonction de signifiant" : l'Objet *a*.

Cet objet, s'il signifie d'une part la mutilation que subit ou pâtit le sujet lui-même en se faisant sujet du langage (et qui n'est rien d'autre que la mutilation de sa propre existence singulière, enlevée dans l'usage linguistique comme ce qui doit constitutivement pouvoir ne pas être là, et donc comme ce qui, en fait, n'est pas là), et donc signifie une absence (c'est-à-dire l'absence de sa singularité) en étant le "symbole du manque" dans l'Autre,<sup>76</sup> permet d'autre part au sujet d'être signifié. Le sujet est en effet signifié dans la mesure où il est mutilé, certes, mais néanmoins signifié, et cela dans sa singularité propre (un sujet qui, considéré comme mutilé, reçoit donc la notation lacanienne de sujet barré : \$). Autrement dit, l'objet *a* est ce quelque chose du sujet, ce "quelque chose d'une partie de lui-même"<sup>77</sup> (par exemple le scybale), qui est coupé ou mutilé ou jeté 'dehors' afin de signifier que le sujet est jeté hors du langage dans lequel il habite néanmoins, et donc de signifier son existence comme sujet du langage. Autrement dit encore,

<sup>75</sup> Cf. Lacan 2013, 435.

<sup>76</sup> Lacan 1973, 95.

<sup>77</sup> Lacan 2013, 446.

la fonction de l'objet *a* est précisément de désigner l'ambiguïté fondamentale du sujet comme sujet barré (\$), donc comme sujet qui est et n'est pas dans l'Autre, qui est pris à l'ordre symbolique en y échappant.<sup>78</sup>

C'est avec le concept d'objet *a*, qui n'est rien d'autre que "le nom" "du réel",<sup>79</sup> que vient se fixer précisément la notion lacanienne du réel comme matière indéterminée ayant la puissance apathique de subir. Dans le langage ou par rapport au langage, le sujet se constitue comme quelque chose qui est et n'est pas dans le langage, donc comme un sujet qui, dans son réel (ou son imaginaire), subit le signifiant en lui résistant. Il y résiste, car le sujet, dans son existence singulière, ne sera jamais désigné comme tel par un signifiant, ne pourra jamais se trouver comme tel dans le signifiant ou être réduit à être un rouage de la machine signifiante. Mais il le subit précisément dans la mesure où il est désigné (en tant qu'objet *a* ou à travers l'objet *a*) comme un "reste irréductible à la symbolisation au lieu de l'Autre", désignation qui a lieu dans l'Autre et qui donc "dépend néanmoins de cet Autre".<sup>80</sup> En d'autres termes, dans sa souffrance apathique, l'être humain n'est ni un animal ni une machine,<sup>81</sup> et ce caractère "bâtard" est dû au langage dans lequel il n'habite que pour en être coupé dans son dehors (bien entendu, le dehors *du* langage, ça veut dire produit par le langage ou, si l'on veut, pas sans rapport avec le langage), ou plutôt, pour pouvoir se retrouver en tant que tel dans les coupures, les vides et les trous du langage.

C'est ce que Lacan affirme explicitement dans le *Séminaire VI*:

---

<sup>78</sup> C'est le cas, par exemple, des excréments. Si "c'est au niveau anal qu'il [*scil.* le sujet, PB] a pour la première fois l'occasion de se reconnaître dans un objet", c'est parce que cet objet est pris dans une relation d'ambiguïté, comme quelque chose qui est souhaité (par exemple quand on demande à l'enfant de déféquer, ou quand l'excrément "est admiré: *Quel beau caca!*"), mais aussi rejeté ou refusé (par exemple, lorsqu'on interdit à l'enfant de s'en barbouiller). "Dans ce premier rapport avec la demande de l'Autre, nous nous trouvons donc au niveau d'une reconnaissance ambiguë. Ce qui est là, c'est à la fois lui [*scil.* l'enfant, le sujet, PB] et ça ne doit pas être lui, et même plus loin, ça n'est pas de lui" (Lacan 2004, 350 sq.). Autrement dit, l'objet *a* permet au sujet de se reconnaître comme tel (donc comme sujet barré), voire l'objet *a* "est le sujet lui-même" (*ibid.*, 362) en tant que cet objet le signifie, car il est la métaphore de son être et de son non-être dans l'Autre ou de l'Autre. Autrement dit encore, ce n'est que dans ce qui, de lui, a été mutilé (et donc ce qui est à lui et, en même temps, n'est plus à lui) que le sujet peut se reconnaître en tant que sujet mutilé (c'est-à-dire en tant que sujet qui est à l'Autre et, en même temps, n'est pas à l'Autre).

<sup>79</sup> Cf. Lacan 1973, 78 : "le réel, dont le nom, dans notre algèbre, est l'objet *a*".

<sup>80</sup> Lacan 2004, 382.

<sup>81</sup> Sur l'irréductibilité de l'être humain à la machine, cf. Lacan 1978, 63 : "c'est en tant qu'il est engagé dans un jeu de symboles, dans un monde symbolique, que l'homme est un sujet décentré. Eh bien, c'est avec ce même jeu, ce même monde, que la machine est construite. Les machines plus compliquées ne sont faites qu'avec des paroles. [...] La machine, c'est la structure *comme détachée de l'activité du sujet*. Le monde symbolique, c'est le monde de la machine". C'est moi qui souligne.



dans toute la mesure où il [*scil.* l'être humain, PB] essaye d'aborder à cette chaîne et de s'y nommer, de s'y repérer, précisément il ne s'y trouve pas. Il n'est là que dans les intervalles, dans les coupures. Chaque fois qu'il veut se saisir, il n'est jamais que dans un intervalle", et ce n'est que "comme coupure et comme intervalle que le sujet se rencontre au point terme de son interrogation. Aussi bien, c'est essentiellement comme forme de coupure que le [objet, PB] *a*, dans toute sa généralité, nous montre sa forme.<sup>82</sup>

Pour revenir à nos exemples précédents, à ces "je suis ceci", "je suis cela", etc. avec lesquels un sujet, dans sa vie quotidienne, croit se comprendre ou se saisir comme tel: c'est au moment même où le sujet réalise comment la parole par laquelle il se désigne constitue une "aliénation fondamentale"<sup>83</sup> qui vient de l'Autre (qui lui fournit des signifiants pour qu'il puisse se nommer avec des noms qui lui dépassent, qui ne saisissent pas son *hic et nunc* comme tel) et il multiplie par exemple ces noms en essayant de trouver un moyen de se comprendre comme tel en se saisissant autrement, y échouant toujours, – c'est à ce moment, dans les espaces blancs ou les coupures laissées par les signifiants dans leur succession et finalement entrevues par le sujet comme les "moins signifiant[s] des signifiants",<sup>84</sup> qu'il pourra se symboliser comme rien d'autre qu'un reste irréductible au langage.

C'est ce reste irréductible au langage, apathique, qui doit pourtant subir le signifiant pour se saisir lui-même comme un tel reste (reste du langage se trouvant en dehors du langage), à travers les objets qu'il aura arrachés à sa propre chair.

Cette chair est par conséquent continuellement témoignée, et ce témoignage (c'est-à-dire le fait que le sujet se reconnaît dans l'objet *a* comme sujet, bien que barré), empêche que le sujet soit conçu comme complètement châtré. La castration n'est pas parfaite. Une castration parfaite ferait du sujet une machine, c'est-à-dire quelque chose de tellement réduit à être assujéti à l'ordre symbolique qu'il ne pourrait plus se trouver comme ce qui n'y entre pas.

<sup>82</sup> Lacan 2013, 452.

<sup>83</sup> Lacan 1966, 249.

<sup>84</sup> Lacan 2013, 482.

## BIBLIOGRAPHIE

### a) Sources principales

- Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 2005. « Le symbolique, l’imaginaire et le réel ». Dans *Des Noms-du-père*, 11-63. Paris : Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 1975. *Le séminaire. Livre I : Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris : Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 1978. *Le séminaire. Livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*. Paris : Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 1981. *Le séminaire. Livre III : Les psychoses (1955-1956)*. Paris : Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 1994. *Le séminaire. Livre IV : La relation d’objet (1956-1957)*. Paris : Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 1998. *Le séminaire. Livre V : Les formations de l’inconscient (1957-1958)*. Paris : Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 2013. *Le séminaire. Livre VI : Le désir et l’interprétation (1958-1959)*. Paris : Éditions de la Martinière – Le Champ Freudien Éditeur.
- Lacan, Jacques. 1986. *Le séminaire. Livre VII : L’éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris : Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 1991. *Le séminaire. Livre VIII : Le transfert (1960-1961)*. Paris : Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 2004. *Le séminaire. Livre X : L’angoisse (1962-1963)*. Paris : Éditions du Seuil.
- Lacan, Jacques. 1973. *Le séminaire. Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*. Paris : Éditions du Seuil.

### b) Autres textes cités

- Alain-Miller, Jacques. 2005. “Indications bio-bibliographiques.” In : Lacan, Jacques. 2005. *Des Noms-du-père*, 105-108. Paris : Éditions de Seuil.
- Aristote. 1974. *La métaphysique*, 2 vol., éd. J. Tricot, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.
- Aristote. 1952<sup>2</sup>. *Physique (I-IV)*, trad. par H. Carteron, Paris : Les Belles Lettres.
- Aristote. 1966. *De l’âme*, texte établi par J. Jannone, trad. et notes de E. Barbotin, Paris : Les Belles Lettres.
- Blanchot, Maurice. 1949. “La littérature et le droit à la mort.” In : *La part du feu*, 291-331, Paris : Gallimard.
- Derrida, Jacques. 1967. *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Presses Universitaires de France.

- Happ, Heinz. 1971. *Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin/New York: Walter De Gruyter.
- Heidegger, Martin. 1981. *Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Dans *Gesamtausgabe*, vol. 33, éd. par H. Hüni, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1991. *Aristote, Métaphysique  $\Theta$  1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, traduit par B. Stevens et P. Vandavelde. Paris : Éditions Gallimard.
- Klein, Melanie. 1948. "The Importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego." Dans *Contributions to Psycho-Analysis (1921-1945)*, 236-250. London: The Hogarth Press Ltd. & The Institute of Psycho-Analysis.
- Kristeva, Julia. 1977. "Matière, sens, dialectique." Dans *Polylogue*, 263-286. Paris : Éditions du Seuil.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. "L'efficacité symbolique." Dans *Anthropologie structurale*, 205-226, Paris : Plon.
- Platon. 1963. *Œuvres complètes*, tome X : *Timée, Critias*, texte établi et traduit par A. Rivaud. Paris : Les Belles Lettres.
- Plotin. 1964. *Ennéades*, vol. II : *Deuxième Ennéade*, texte établi et traduit par E. Bréhier. Paris : Les Belles Lettres.
- Saussure, Ferdinand de. 1995. *Cours de linguistique générale*, publié par C. Bailly et A. Séchehaye, éd. critique par T. de Mauro. Paris : Éditions Payot & Rivages.
- Uexküll, Jakob von. 1928. *Theoretische Biologie*. Zweite gänzlich neu bearbeitete Auflage. Berlin : Verlag von Julius Springer.