

ISSN 1751-8229

Volume Three, Number Three

Symptomatologie de l'Esprit: La courbure de l'intentionnalité et la liberté

Raoul Moati (University of Paris Panthéon-Sorbonne [Paris 1])

Mon propos prendra pour fil conducteur un concept que Lacan a retravaillé dans son *Séminaire* jusqu'à en déplacer profondément la signification et la portée, à savoir le concept d'intentionnalité. Ce concept d'origine phénoménologique fait l'objet d'une critique quasi-constante chez Lacan, celle-ci s'explique aussi bien historiquement par la défiance de Lacan à l'endroit de la phénoménologie, en particulier dans sa version sartrienne, antichambre du Moi Imaginaire et des illusions de la conscience, aussi bien historiquement donc, que conceptuellement: on verra en effet que si Lacan donne un certain crédit à la notion d'objet du désir comme objet d'une visée désirante dans le *Séminaire VIII*, en revanche, à mesure que sa pensée évolue, il se montrera dès le *Séminaire X* beaucoup plus réservé quant à la possibilité de situer l'objet *petit a* dans les coordonnées de la corrélation intentionnelle. Bien que Lacan renonce à adopter le modèle de la corrélation, relégué au rang des illusions de l'Imaginaire, il n'en conservera pas moins la notion et la structure de la visée. Reste donc à savoir ce que devient chez Lacan une telle notion de visée dès lors que celle-ci n'est plus raccordée à l'objet *petit a* comme son objet corrélat, ainsi par ailleurs, qu'il pouvait l'être encore dans une première phase de la pensée de Lacan. On verra que cette question nous permettra de comprendre l'évolution théorique de Lacan par rapport à la notion d'objet *petit a*, qui deviendra à partir de 1964, et après nombre de

transformations, le nom définitif d'une pure consistance logique, topologiquement situable. Aussi dès le *Séminaire XI* l'objet *petit a* est libéré des restes d'intentionalisme qui lestaient encore les premières élaborations théoriques de Lacan le concernant. A partir de cette date, l'objet *petit a* est dépouillé de tout caractère substantiel et se voit désormais théorisé par Lacan comme appartenant à un pur plan géométrique au sein duquel la notion de visée joue à nouveau un rôle crucial mais sous l'effet d'une distorsion topologique de sa trajectoire. C'est en cette distorsion formelle que consistera la pulsion dans son sens lacanien. C'est sur ce caractère topologique de la pulsion que je concentrerai mon attention, et ce, en trois temps: J'insisterai dans un premier temps sur ce que j'appellerai le paradoxe intentionnel de l'objet *petit a*, avant d'avancer l'hypothèse d'une devenir symptôme du désir à travers la pulsion, pour enfin et contre toute attente, montrer ce qui me paraît, et ce contre la lettre de Lacan, pouvoir rendre possible chez Lacan et contre Sartre, une pensée de la liberté nouvelle revêtant les contours de la déformation topologique de la trajectoire du désir accomplie au niveau de la pulsion.

1. Le paradoxe intentionnel de l'objet *petit a*

Le paradoxe de l'appartenance de l'objet *petit a* à un espace topologique/courbe veut que l'objet-cause aussitôt qu'il provoque le désir fait échouer le désir au moment même où la visée désirante pourtant réussit à obtenir ce qu'elle vise. Cet objet-cause provoque à *la fois* la visée du désir, permettant la désirabilité d'un objet ou d'une situation visés aux formats du fantasme, en même temps que son échec *au moment paradoxal où cette visée se remplit de ce qu'elle vise. L'objet petit a est tout autant la cause du désir qu'il est simultanément la cause du maintien du désir dans un état de manque paradoxal, où le sujet persiste à manquer de ce qu'il désire au moment précis où il obtient pourtant ce qu'il désire. C'est pourquoi le manque est constitutif du désir, celui-ci demeure en quête de l'objet-cause manquant, au moment paradoxal où le désir obtient ce qu'il désire.*

Aussi l'objet *petit a* n'est l'objet-cause du désir que dans la mesure où il se révèle ne pas être identique à l'objet visé par le désir. Or le paradoxe de cette non-coïncidence est d'autant plus troublant, que la visée n'est elle-même animée que par l'obtention/satisfaction de l'objet qui la cause comme visée désirante. C'est pourquoi

l'objet *petit a* ne devient le corrélat de la visée désirante que sous la forme d'un leurre, et c'est la raison pour laquelle Lacan range l'intentionnalité de la phénoménologie dans la catégorie de l'Imaginaire. Il faut placer l'accès à l'objet *petit a* ailleurs que dans la coïncidence d'une visée intentionnelle avec son remplissement, l'objet *petit a* coïncide au contraire, avec la *non-coïncidence* paradoxale du remplissement de la visée (l'obtention de ce qu'elle cherche) et de la satisfaction de la visée, ce qui pour la phénoménologie reste impensable. Pour le dire autrement l'obtention par la visée de ce qu'elle vise, l'obtention de l'objet par la visée désirante de l'objet désiré, laisse la visée dans un état paradoxal et impensable pour la phénoménologie, *d'insatisfaction de sa visée*. C'est ce paradoxe qui permet à Lacan de rejeter l'assimilation de l'objet *petit a* à l'objet corrélat de l'intentionnalité phénoménologique, en même temps que de poser les termes d'une réforme de la visée d'objet à travers la pulsion.

L'objet *petit a* se présente toujours comme le reste irréductible de l'opération de remplissement *qu'il rend pourtant seul possible*. Il ne cause la visée du désir qu'en se déroband à sa prise, c'est-à-dire se révèle dans une non-coïncidence avec le but de la visée dont il cause pourtant la représentation. C'est en tant que résidu de l'opération intentionnelle du désir, c'est-à-dire en tant qu'il est au principe de la non-coïncidence de l'objet ayant causé le désir avec l'objet visé et obtenu par le désir qu'il ouvre la quête métonymique sans fin de l'objet perdu du désir. Car ce qui définit l'objet *petit a*, c'est qu'il coïncide avec sa propre perte, autrement dit, il n'a de cesse de se perdre *dans son obtention même*.

En d'autres termes, le sens de l'objet *petit a* comme formule du fantasme fondamental est exactement inverse à ce que certaines présentations sommaires de Lacan en dise: il ne s'agit pas de viser un objet ou une situation configurée par un fantasme irréaliste nous maintenant toujours à distance de l'objet de nos rêves, l'analyse de Lacan va dans le sens exactement contraire: c'est au moment où nous atteignons l'objet de nos rêves que nous sommes le plus déçu: nous ne manquons pas de l'objet *petit a* seulement lorsque nous devons nous satisfaire d'objets qui lui sont substitutifs, mais nous souffrons de son manque *y compris et surtout lorsque nous l'atteignons tel nous le souhaitions*, lorsque celui-ci s'avère pleinement correspondre au format de notre attente fantasmatique. Autrement dit, l'objet *petit a* est l'autre nom de cette béance paradoxale qui surgit au *moment paradoxal où la brèche du désir se colmate*. Il est au principe de la réaffirmation d'un manque non

soluble au cœur même du remplissement de la visée désirante. Or ce manque ne résulte jamais de l'échec de la synthèse, contrairement à une logique cognitive, *mais de sa réussite*. Nous ne manquons jamais autant de l'objet *petit a* que lorsque l'objet atteint satisfait entièrement à notre attente. C'est en atteignant à son objet que le désir *manque le plus de son objet*.

C'est pour cette raison que loin d'assurer la liaison de la Chose inconditionnée aux objets de l'expérience sensible, l'objet *petit a* est tout autant l'opérateur de leur *déliation irréductible*, c'est en ce sens qu'il a tout à voir non directement avec le désir, mais bien plutôt avec la pulsion comme *pulsion de mort*. En d'autres termes, l'erreur serait de croire que le manque procède d'un échec de la synthèse désirante, qu'il résulte d'un échec à atteindre ce qui est visé, c'est le contraire: on ne fait l'expérience du manque de l'objet de notre désir qu'au moment où notre désir se *remplit de ce qu'il désire*, c'est-à-dire de l'objet qu'il vise, au moment où il atteint. Ce serait rater l'irréductibilité de la théorie de Lacan à toute analogie avec une philosophie de la connaissance classique que de minimiser la coïncidence de l'échec de la synthèse avec sa réussite. Autrement dit, tant que l'on ne saisit pas que ce n'est que dans la mesure où le désir obtient ce qu'il désire *tel qu'il le désire*, suivant le *format* de sa visée (calibré par le fantasme) que la synthèse *échoue*, on ne se donne pas les moyens de penser ce qui chez Lacan détermine la différence de régime entre le désir et la pulsion : on finit par tout raplatir sur un même plan, dans une même phénoménologie du désir englobante et réductrice que Lacan pourtant n'a eu de cesse de critiquer.

L'objet *petit a* est un principe de liaison synthétique *tout autant que de déliaison de cette même synthèse*. Le paradoxe veut que l'objet *petit a* nous fait manquer de ce que nous désirons quand nous obtenons ce que nous désirons. Ainsi le statut de l'objet *petit a* dans le désir se caractérise par le fait que quand bien même *nous l'aurions atteint* comme l'objet que notre désir visait (à travers le contenu que lui fait revêtir le fantasme) l'épreuve du manque qui aurait dû être éliminée par l'obtention de l'objet visé par le désir, selon son format d'attente, non seulement ne cesse pas, mais *s'amplifie* et se trouve ainsi paradoxalement *exacerbée*¹. L'objet *petit a* signifie que la jouissance de l'Autre n'existe pas, j'entends par jouissance de l'Autre, l'adéquation de la jouissance attendue avec la jouissance obtenue, or si la jouissance espérée, à travers la formule du fantasme, n'est jamais obtenue, c'est au moment même où *ce qui est désiré est pourtant obtenu*. L'idée de Lacan n'est donc

pas que nous n'obtenons jamais ce que nous désirons, mais bien plutôt que c'est *au moment que nous obtenons ce que nous désirons que nous en manquons le plus. Je n'échoue jamais autant à atteindre ce que je désire qu'au moment où je l'atteins.* C'est la raison pour laquelle l'obtention de l'objet petit a *coïncide avec sa perte*, nous ne perdons ce que nous désirons qu'à l'avoir obtenu, ce qu'une analogie avec la synthèse cognitive nous ferait perdre de vue puisque pour elle, la coïncidence de l'obtention de ce qui est visé avec la perte de ce qui est visé, demeure impensable. Or c'est là tout le sens du propos de Lacan d'après lequel l'objet *petit a* n'est pas spécularisable, on pourrait ainsi dire de lui: *aussitôt spécularisé par la visée du désir aussitôt perdu*, d'où l'émergence d'une tension non synthétique, d'un hiatus persistant faisant constitutivement échouer l'intentionnalité du désir au moment paradoxal de sa réussite. L'objet est en quête de l'objet perdu de son désir, en tant que celui-ci *se perd* dans le remplissement de la visée du désir et ne coïncide pas avec celle-ci. Il est donc perdu en tant qu'il ne se trouve pas au lieu où le désir se représentait qu'il était (c'est-à-dire au niveau du remplissement de la visée), pour autant il n'est pas non plus ailleurs, *puisque'il est identique à sa perte* et au principe de la *satisfaction insatisfaite* du désir. C'est en tant que la satisfaction du désir ne coïncide pas avec le remplissement de sa visée qu'il faut comprendre le sens de la critique de l'intentionnalité husserlienne que Lacan déploie dans le *Séminaire X*.

Soulignons tout d'abord que cette critique de Husserl permet de comprendre le sens même de la refonte de la dimension de visée du désir dans la pulsion. C'est dans ces pages du *Séminaire X* que Lacan semble poser les bases de sa propre théorie de la pulsion, celle qu'il développera un an plus tard dans le *Séminaire XI*. Avant d'aborder le problème de la corrélation noético-noématique dans la phénoménologie de Husserl, Lacan précise l'insuffisance de toute théorie de l'objet corrélat de la connaissance pour situer cliniquement l'objet *petit a*: le reproche la caractérisation de la connaissance comme identité entre la pensée de quelque chose et la réalité de cette chose, autrement dit, l'inscription de l'objet dans des coordonnées *spéculaires*: «L'objet de la connaissance est construit, modelé, à l'image du rapport à l'image spéculaire. C'est précisément en quoi cet objet de la connaissance est insuffisant»². Ce qui permet de comprendre la critique ultérieure que Lacan dresse du noème husserlien, en tant que le noème représente chez Husserl l'objet *corrélat d'une visée noétique*, c'est-à-dire l'objet *en tant que visé par un acte de visée*, or l'objet *petit a* n'est justement pas isomorphe à l'objet *tel qu'il est*

visé par le désir, une telle isomorphie procède nécessairement d'une méprise spéculaire: l'objet cause du désir n'est pas *devant* la visée, mais *derrière* elle, comme le soutient Lacan:

La fonction de l'intentionnalité nous fait captifs d'un malentendu concernant ce qu'il convient d'appeler objet du désir. On nous enseigne en effet qu'il n'est nulle noèse, nulle pensée, qui ne soit tournée vers quelque chose. C'est le seul point, semble-t-il, qui permette à l'idéalisme de retrouver sa voie vers le réel. Mais l'objet du désir peut-il être conçu de cette façon? En est-il ainsi concernant le désir? (...) Pour fixer notre visée, je dirai que l'objet a n'est pas à situer dans quoi que ce soit d'analogue à l'intentionnalité d'une noèse. Dans l'intentionnalité du désir, qui doit en être distinguée, cet objet est à concevoir comme la cause du désir. Pour reprendre ma métaphore de tout à l'heure, l'objet est *derrière* le désir³.

On constate dans cette citation que Lacan *ne rejette pas l'intentionnalité*, il distingue l'intentionnalité du désir de celle de la noèse. N'est-ce pas ce qui explique que dans la topologie de la pulsion soit maintenue précisément la référence à une certaine visée (*Aim*) en tant précisément qu'elle est distincte de son but (*Goal*)? Lacan critique l'intentionnalité phénoménologique en affirmant à partir de Freud la nécessité de desserrer topologiquement l'objet (de la visée) du but de la pulsion, là où dans l'intentionnalité phénoménologique l'objet est identifié au but de la visée:

Aussi bien la nouveauté topologique structurale qu'exige la fonction de l'objet est-elle parfaitement sensible, et nommément dans celles concernant la pulsion (...) la distinction entre le *Ziel*, le but de la pulsion, et son *Objekt*, est bien différente de ce qui s'offre d'abord à la pensée, que ce but et cet objet seraient à la même place⁴.

C'est aussi là le sens des passages importants du *Séminaire X* où Lacan se désolidarise de la notion clé de ses premiers séminaires, à savoir celle de désir, en tant que le désir par sa tendance intentionnelle à placer *l'objet-cause* en position *d'objet-visée*, et finit par se fourvoyer dans l'illusion intentionnelle de leur identité. Lacan reprend l'assertion du bouddhisme et affirme ainsi que «le désir est illusion»⁵. La pulsion se trouve au-delà du fantasme pour Lacan dans la seule mesure où elle installe la visée dans des coordonnées qui ne sont justement plus spéculaires: ce que vise le désir c'est se remplir de ce qu'il obtient en le visant, alors que la pulsion, elle, s'inscrit d'emblée dans les coordonnées d'une quête qui n'est plus *spéculaire dès le départ*, autrement dit, elle procède d'une visée qui ne vise plus à obtenir ce qu'elle vise, puisqu'à l'obtenir elle le perd, mais qui œuvre directement à l'*échec de*

l'obtention, cela par un déplacement topologique du *but* de la visée par rapport à son *objet*. A ce titre, la pulsion ne saurait répondre aux mêmes critères de visée que le désir dans son articulation au fantasme en tant que ce dernier alimente l'identification illusoire du remplissement de la visée désirante avec ce que Lacan appelle dès le *Séminaire VII*, «la réalisation du désir». Or le remplissement de la visée du désir ne correspond jamais chez Lacan avec «la réalisation du désir» qui elle, engage la «traversée du fantasme» qui alimente la visée désirante (comme le montre le vecteur $d/\$ \diamond$ a sur le graphe du désir). Comme on vient de le voir, la pulsion ne dérive pas du désir, elle reste non déductible de l'économie intentionnelle du désir, elle s'installe au contraire dans le hiatus résultant de l'échec de la synthèse du désir.

La pulsion se présente comme une façon de faire réussir le désir envers et contre son propre échec constitutif, ce qui explique la raison de sa nature topologique, et son rapport avec la jouissance. En effet se greffe au renouvellement de l'échec du remplissement de la visée désirante à coïncider avec sa satisfaction, une réjouissance paradoxale *tirant sa satisfaction de cet échec lui-même*. Pour ce faire, la pulsion modifie topologiquement le critère du remplissement de la visée : celui-ci ne procède plus d'une synthèse d'identité de la visée du désir à son but visé (l'objet *petit a*): la réussite ne résidant plus dans la coïncidence de ce qui est obtenu par rapport à ce qui est visé, puisqu'une telle coïncidence s'avère être défectueuse *au moment précis où elle se réalise*, la distorsion topologique de la pulsion pose comme critère de réussite de la visée qu'elle échoue à atteindre son but fixé dans l'objet *petit a*.

Ce déplacement de critère de la réussite par l'échec s'explique par la distorsion topologique de la pulsion entre sa visée (*Aim*) et son but (*Goal*). En ce sens, la pulsion prend le relais du désir, non pas en cherchant de nouveaux moyens plus efficaces pour atteindre son objet, mais en faisant *de l'échec du désir* à l'obtention de son objet *son propre but*. L'échec du désir se trouve ainsi relayé par une déformation topologique de l'espace du désir dont le propre est de convertir l'échec de ce dernier en une forme de réussite paradoxale, lui permettant de ne plus subir son échec, mais au contraire d'y trouver les conditions d'une satisfaction paradoxale dont l'autre nom est précisément la *jouissance*. C'est pourquoi la *jouissance* est comme telle habitée par la *pulsion de mort*, et que cette jouissance inéliminable est au principe de la formation du symptôme comme manifestation par excellence de l'accomplissement du trajet de la pulsion.

C'est sur ce mécanisme paradoxal de la pulsion qu'il va falloir maintenant nous arrêter. Avant cela, je voudrais faire état d'un passage important de *Parallaxe* où Žižek développe sa propre lecture de la pulsion lacanienne contre la formalisation qu'en propose Jacques-Alain Miller. Dans un court passage, Žižek rend compte d'une difficulté quasi-analogue à celle que nous repérons dans une description par trop synthétique du fonctionnement de l'objet *petit a*, c'est-à-dire une logique qui réduirait la logique de la pulsion à une logique dérivée par rapport à celle du désir. Žižek se réfère à un article de Miller intitulé «Le nom-du-père, s'en passer, s'en servir»⁶ et se propose d'y répondre en accentuant l'irréductibilité de la relation à l'objet *petit a* dans la pulsion par rapport à celle du désir, Žižek insiste sur l'impossibilité de prolonger la logique du désir dans celle de la pulsion.

Dans son texte, Miller propose une distinction inspirée de Walter Benjamin, entre «l'angoisse constituée» et «l'angoisse constituante», qui serait au cœur du passage du désir à la pulsion. La première, je cite le commentaire qu'en fait Žižek «renvoie à la conception classique de l'abysse terrifiant qui menace de nous engloutir, la seconde représente la «pure» confrontation avec l'objet *petit a* en tant qu'il est constitué dans sa perte même»⁷, ce qui implique chez Miller le fait que l'angoisse constituée est liée au statut de l'objet tel qu'il se présente dans le fantasme, alors que l'angoisse constituante elle, procède d'une angoisse auto-produite par le sujet au moment où il «traverse le fantasme» et je cite Žižek «affronte le vide, l'écart comblé par l'objet fantasmatique-comme le dit Mallarmé dans la célèbre parenthèse de son «sonnet en yx», l'objet *petit a* est «ce seul objet dont le néant s'honore»⁸.

Selon Žižek, Miller «ne sort pas de l'horizon du *désir*»⁹ dans la mesure où il définit l'objet *petit a* comme l'objet dont le surgissement est contemporain de sa perte. Or pour Žižek le lien entre l'objet *petit a* et sa perte n'est pas du tout le même entre le désir et la pulsion. Žižek affirme en effet que «dans le cas de l'objet *petit a* comme objet-cause du *désir* nous sommes en présence d'un objet originellement perdu qui coïncide avec sa propre perte, qui surgit comme une perte, tandis que dans le cas de l'objet *petit a* comme objet de la pulsion «l'objet» *est directement la perte elle-même*. Dans le passage du désir à la pulsion, nous passons de l'objet perdu à la perte elle-même en tant qu'objet»¹⁰, c'est pourquoi il faudrait selon Žižek ajouter une dimension supplémentaire à l'analyse de Miller concernant le statut post-fantasmatique de l'objet *petit a* «entre l'objet-cause perdu du désir et l'objet perte de la pulsion»¹¹. Autrement dit, s'il est vrai que la traversée du fantasme provoque

l'angoisse du sujet dans la mesure où il lui est demandé de faire face, par-delà toute identification imaginaire à l'objet-cause de son désir, au vide qui soutient cette formation fantasmatique, qu'il s'agit autrement dit pour le sujet de vivre l'objet-cause du désir sur la scène de son identité avec la perte, non avec le contenu désiré qui la manifeste, le statut de la pulsion engage le sujet à aller plus loin encore selon Žižek et à substituer à la logique de l'objet perdu, la logique de *la perte elle-même comme objet*. Si cette solution permet de faire sortir la logique relationnelle de la pulsion de sa réduction à la logique relationnelle du désir, toutes deux s'articulant autour d'un même objet perdu de deux manières différentes (fantasmatique et post-fantasmatique), il me semble toutefois que la solution zizekienne finit par identifier la modalité relationnelle de la pulsion (la perte) à l'objet lui-même (qui devient dans sa théorie l'objet-perte), alors que pour ma part, j'aurais plutôt tendance à soutenir que la différence entre la logique fantasmatique du désir et la logique post-fantasmatique de la pulsion tient plus dans une différence d'approche de l'objet *petit a* irréductible l'une à l'autre, et où la pulsion prend le relais du désir pour *inverser* les critères de la réussite.

L'idée étant de «solutionner» l'impasse du désir, il s'agit plus fondamentalement pour la pulsion *de faire du problème (l'impasse du désir) la solution*. Et ce n'est que dans cette inversion de rapport où l'échec du désir est transformé en réussite que réside selon moi la logique de la pulsion, c'est en ce sens que l'on peut comprendre sa fonction topologique d'incurvation de la visée intentionnelle. La pulsion est une machine à *transformer l'échec en réussite*, et c'est en ce sens qu'il faut comprendre la notion lacanienne de la «passe», il ne s'agit certainement pas de sortir le désir de son impasse, une telle sortie relèverait d'une aspiration imaginaire régressive, il s'agit plutôt de *convertir* l'impasse du désir en une forme de réussite paradoxale à laquelle le sujet à travers la pulsion et le symptôme qu'elle engendre devra finir par s'identifier. C'est pourquoi je ne suis pas sûr qu'il faille identifier l'objet *petit a* à la perte de la pulsion elle-même, il me semble qu'il faut plutôt passer d'une logique de la perte qui rend vaine toute tentative d'en sortir par des substituts fantasmatiques imaginaires, en tant qu'elle met le désir en situation de subir le vide réitérant de l'objet de son désir, à une logique de la *perte auto-produite*, impliquant la réalisation d'une sorte de monstre intentionnel consistant dans la réalisation d'un remède *par le pire* (et non plus par le Père et le désir qu'il soutient) remède par le pire par lequel le seul moyen d'accéder à l'objet perdu réside dans

l'activité acéphale et répétitive, de le *perdre à nouveau sans fin*. C'est ce que j'ai voulu appeler la *symptomatologie de l'esprit ou le devenir symptôme de l'intentionnalité*. Le paradoxe d'une telle symptomatologie veut donc que la jouissance pulsionnelle *suture* la non-coïncidence du remplissement de la visée avec sa satisfaction.

2. Symptomatologie de l'Esprit

La pulsion chez Lacan se caractérise par une certaine capacité à résoudre la tension infinie du désir métonymique à l'endroit de son objet/cause (l'objet *petit a* en tant que substitut de l'inaccessible et impossible Chose perdue du désir). Conçu comme «objet réel», l'objet *petit a* est chez Lacan comme on l'a vu, l'opérateur de maintien de l'écart qui sépare le désir de l'objet qu'il vise et cherche à atteindre.

La pulsion est une sorte de réponse paradoxale apportée à la métonymie sans fin de l'objet causant le désir, à travers une répétition infinie de sa visée et de son échec, y compris lorsque celle-ci atteint sa cible. En effet, la pulsion se présente chez Lacan comme le court-circuit de cette visée indéfinie, impuissante à mettre fin à sa quête. Un tel court-circuit entraîne une subversion de la visée intentionnelle du désir: il ne s'agit plus ainsi de viser l'objet pour atteindre la jouissance anticipée par le fantasme, car une telle visée aurait pour conséquence la dérobade sans fin de l'objet recherché, la pulsion consiste à infléchir la trajectoire afin de viser directement *l'échec à atteindre cet objet* comme *but*, jusqu'à installer la jouissance sur le terrain non plus de la réussite mais de l'échec auto-engendré. Il s'agit de substituer à l'échec du désir, en tant que ratage répété à atteindre le but qu'il vise, l'échec comme une forme paradoxale *d'accomplissement de la visée*, en tant que son but va se trouver topologiquement désolidarisée de son objet.

On constate que le but de la pulsion n'est pas dans l'objet mais dans la *déformation* de la visée d'objet: la pulsion se fixe pour *but* non l'objet mais le *retour du trajet* autour de l'objet à son point de départ, à son point de satiété initiale, et vise ainsi la réalisation d'un parcours relationnel *insatisfaisant* (où se réalise l'insatisfaction comme ce que vise le trajet). Pour le dire autrement, c'est *lorsque le but de la visée ne réside plus dans l'objet mais dans la mise en échec de cette visée*

d'objet que le but de la pulsion est paradoxalement atteint. Ainsi que le résume cette formule de Lacan: «la pulsion saisissant son objet apprend en quelque sorte que ce n'est justement pas par là qu'elle est satisfaite»¹² Il s'agit pour la pulsion de viser non l'objet mais de *viser l'échec de cette visée d'objet*, en tordant la trajectoire de la visée, autrement dit, par une sorte d'inversion des valeurs, de viser *directement* l'échec -le retour au point de départ- et indirectement l'objet à travers cet échec.

Dans la mesure où l'objet demeure inatteignable, le plus court chemin topologique pour l'atteindre, n'est plus de le viser intentionnellement (de manière horizontale), mais d'incurver la trajectoire intentionnelle, afin de l'encercler. Il s'agit en d'autres termes, de faire aboutir le circuit intentionnel sous l'effet d'un court-circuit topologique, où se dissocie le but (*Goal*) de l'objet visé (*Aim*). En ce sens, le seul moyen de faire arriver la visée à son but, est d'en *tordre* la trajectoire, afin que l'échec à s'emparer de l'objet, s'accompagne d'une réjouissance paradoxale (un plaisir dans la douleur) qui, chez Lacan, n'est autre que la *jouissance* elle-même. C'est cette jouissance qui est au cœur de la formation du symptôme dans le réel. La pulsion fabrique du symptôme acéphale, c'est-à-dire non déchiffrable exhaustivement dans une structure signifiante, puisqu'un tel symptôme se fabrique au point de défaillance du grand Autre (S de grand A barré qui est le lieu du code de la pulsion sur le second étage du graphe du désir¹³). Le symptôme représente cette *forme paradoxale d'adéquation à l'objet dans l'inadéquation*, à travers la reproduction *réussie* de l'échec à s'en emparer. A ce titre, il représente une prise paradoxale, oblique et indirecte, non spéculaire en somme, sur l'objet *petit a* en tant qu'objet *lui-même non spéculaire*. La pulsion se définit chez Lacan sous la forme d'une prestation relationnelle aboutie à son objet, à partir du moment où elle ne se fixe plus pour but de l'atteindre, mais de mettre en échec la visée intentionnelle du désir cherchant à l'atteindre. La pulsion désigne ainsi le parasitage de la visée intentionnelle du désir, en même temps que l'aboutissement paradoxal de sa trajectoire. Je voudrais pour asseoir cette thèse, m'appuyer sur un certain nombre de passages saisissants où Žižek compare le mécanisme de la pulsion chez Lacan avec la théorie de la relativité:

Ce que Lacan fit avec la notion de pulsion se révèle étrangement similaire à ce que Einstein, dans sa théorie générale de la relativité, fit avec la notion de gravité. Einstein a «désubstantialisé» la gravité en la réduisant à un problème géométrique: la gravité n'est pas une force substantielle qui courbe l'espace

mais le nom de la courbure de l'espace elle-même; d'une façon analogue, Lacan a désubstantialisé la pulsion: une pulsion n'est pas une force primitive positive mais un phénomène purement géométrique et topologique, le nom de la courbure de l'espace du désir, c'est-à-dire du paradoxe qui veut qu'au sein de cet espace, pour atteindre l'objet *petit a*, il ne s'agit pas de le viser directement (ce qui est le meilleur moyen de le rater) mais de l'encercler, de «tourner autour»¹⁴,

(analyse que viennent compléter ces lignes de *Parallaxe*):

le mouvement circulaire de la pulsion obéit à l'étrange logique de l'espace incurvé dans lequel la plus courte distance entre deux points n'est pas une ligne droite, mais une courbe: la pulsion «sait» que la voie la plus courte pour atteindre son but consiste à circuler autour de son objet-but¹⁵.

Dans cette perspective, la position du sujet n'est pas en amont de l'acte de visée, à son principe, mais s'identifie à *l'activité de distorsion de la visée elle-même*.

Autrement dit, il faut identifier le sujet en amont de l'acte intentionnel comme étant le sujet symbolico-imaginaire dont Lacan dit que le passage du fantasme à la pulsion a pour vocation de le destituer, afin que le sujet se «resubjectivise» comme *le sujet barré de la pulsion*. Il faut donc penser le sujet barré lacanien comme un sujet¹⁶ en un sens nouveau, qui n'est ni en amont de l'acte (au principe de sa visée), ni en aval (du côté de son identification à l'objet du désir de l'Autre) mais *au milieu, au niveau de la courbure elle-même*, c'est à ce niveau de la réversibilité du voir et de l'être vu, soit au niveau du trajet qui fait le tour de l'objet *petit a* que le sujet de l'inconscient doit être (re)-situé. C'est ce que Lacan lui-même affirme lorsqu'il montre le mouvement d'aller et retour qui structure la pulsion engage chez Freud l'émergence d'«un nouveau sujet», «Ce sujet, qui est proprement l'autre, apparaît en tant que la pulsion a pu fermer son cours circulaire»¹⁷. C'est pourquoi Lacan peut aussi l'appeler «une subjectivation acéphale, une subjectivation sans sujet»¹⁸, autrement dit, une subjectivation nouvelle qui est contemporaine de la *destitution du sujet symbolico-imaginaire tel qu'il a été mandaté par le grand Autre symbolique*. Le sujet acéphale ne surgissant qu'au niveau de la *séparation* du sujet d'avec le désir de l'Autre, au moment où le sujet est destitué et sort de l'aliénation¹⁹.

Le sujet acéphale se situant au niveau de la déformation de la visée par la pulsion devient le sujet qui occupe la place réversible de l'activité et de la passivité et qui se conjugue sur le mode du «se faire voir, se faire entendre, etc», au-delà de son

aliénation à l'Ordre Symbolique. En ce sens le Sujet du circuit pulsionnel est par son caractère acéphale, réductible à une torsion topologique, à une grimace qui n'est autre que ce que Lacan appelle dans *Télévision* la « grimace du Réel », mais aussi la grimace de Sygne de Coûfontaine à la toute fin de l'*Otage* de Claudel (que Lacan commente dans le *Séminaire VIII*²⁰). Dans les deux cas, de la pulsion et de la *Versagung* de Sygne de Coûfontaine, nous assistons à l'avènement d'un *symptôme* avec lequel se confond l'avènement paradoxal du sujet. Suivant le même paradoxe, comme l'ont bien mis en valeur les travaux de Slavoj Žižek²¹ et Alenka Zupančič²² portant sur la signification de l'acte ultime de Sygne de Coûfontaine, celui-ci consiste en ce qu'ultimement Sygne ne peut rester paradoxalement fidèle à la cause de son désir *qu'à la condition de sacrifier celle-ci*. Le paradoxe topologique veut qu'on ne peut rester *fidèle à la Cause/Chose du désir qu'en sacrifiant celle-ci, et au travers de cette fidélité par le sacrifice, l'acte du sacrifice de la Chose devient paradoxalement le représentant le plus ultime de notre fidélité à l'égard de la Chose*. La réalisation éthique de la Chose/impossible repose sur un mouvement double consistant dans un premier temps à tout sacrifier pour le représentant fantasmatique de la Chose inconditionnée du désir, puis dans un second temps à sacrifier cette Chose inconditionnée *au nom de la Chose elle-même*. Žižek tire toutes les conséquences du commentaire de Lacan sur *L'Otage* en insistant sur la problématique du « sacrifice du sacrifice » comme modalité privilégiée de la réalisation du désir: « La *Versagung*: la perte/renonciation radicale au noyau fantasmatique même de mon être: d'abord je sacrifie tout ce que j'ai à la Cause-Chose (qui pour Sygne correspond à l'ordre ancien incarné par le Pape (N.d.A)) qui est pour moi plus que ma vie; ce que j'obtiens en échange de ce sacrifice est *la perte même de cette Cause-Chose elle-même* »²³.

Il y a donc chez Lacan si l'on suit cette interprétation de Žižek, un profond écho éthique à la « traversée du fantasme ». En ce sens, la réalisation du désir partage une structure commune avec la pulsion dans la mesure où en toutes deux se produit la coïncidence paradoxale de *la réalisation du désir par la mise en échec du désir dans son rapport à son objet-cause*. Dès lors la visée pulsionnelle ne parvient à atteindre son but (l'objet *petit a*) qu'en dissociant paradoxalement sa visée de son but intentionnel, autrement dit, *en faisant de son but un obstacle à la réalisation de sa visée*. En ce sens, c'est une fois le fantasme traversé que la visée s'assume dans le « vivre sa pulsion » comme une visée auto-contrariée, prenant pour *but* la

renonciation de l'objet/but visé par le désir, selon le paradoxe topologique qui veut que le plus court chemin pour se rapporter à l'objet-cause perdu du désir, n'est pas de l'atteindre, mais consiste à *s'engager à le perdre indéfiniment à nouveau*.

3. L'abîme de la liberté: au-delà d'agalma

La pulsion se définit chez Lacan par son caractère purement topologique et formel, elle désigne la *pure déformation* d'une visée intentionnelle. Il y a de la pulsion au sens lacanien du terme, à chaque fois qu'un acte intentionnel, quelle que soit sa nature, théorique ou pratique, *transforme son but en obstacle paradoxal à la réalisation de sa visée dans son but* (ce n'est en effet qu'au sein d'un espace courbe que le but de la visée peut se transformer en obstacle à sa réalisation). L'inconscient *dans son sens radical* est l'autre nom de cette incurvation de l'espace de la visée, autrement dit, ce qui distingue la conscience intentionnelle de l'inconscient ne tient pas dans le fait que seule la conscience est intentionnelle parce que l'intentionnalité serait une prestation relevant exclusivement de la conscience, mais plutôt que l'inconscient désigne fondamentalement la *modification formelle* par laquelle ce qui représente le critère de la *réussite* d'une visée intentionnelle, qu'elle atteigne son but, devient celui de son *échec*, de sorte que l'échec de la visée finisse par coïncider paradoxalement avec la réalisation de son intentionalité dans l'obtention de son but/objet. La pulsion tient dans ce paradoxe qu'elle transforme *la visée du but* en obstacle à *la réalisation du but*, ce qui reste impensable dans une théorie intentionnel classique et seule la topologie peut donner à penser un tel paradoxe.

Je proposerai pour conclure de comprendre cette modification formelle de la visée par rapport à son objet/but comme le symptôme de la *pulsion de mort* engageant la notion de *liberté*, c'est-à-dire comme une réponse possible de Lacan à Sartre. Lacan n'a évidemment jamais donné d'indications dans ce sens, et a souvent rejeté tout d'un bloc la notion de liberté du côté d'une spontanéité illusoire et imaginaire procédant d'une prétention à l'autonomie tout autant illusoire, et dont la pensée de Sartre représenterait la théorie repoussoir par excellence. Est-ce que la pensée lacanienne de la pulsion rompt définitivement avec la question de la liberté ou est-ce qu'elle permet de rouvrir cette question d'une manière inédite? Je voudrais ici proposer à titre d'hypothèse, un contre modèle inspiré de Lacan en objection à

Sartre. Il s'agit de prendre le contre-pied d'une interprétation *déterministe de la pulsion* et de comprendre *la déformation topologique de la pulsion comme lieu de la liberté et de son abîme*.

La question est donc de savoir en quoi la pensée lacanienne de la pulsion peut représenter une réponse à la théorie sartrienne de la liberté. Il faut souligner deux choses: tout d'abord que la pulsion n'est qu'une modification formelle, autrement dit, il y a pulsion à chaque fois qu'il y a modification, que rien ne motive dans la chaîne signifiante, dans le rapport que le désir entretient à son propre but, autrement dit à chaque fois qu'une visée distord son rapport à son objet/but, qu'une «courbure de l'espace du désir» pour reprendre l'expression de Žižek a lieu. La pulsion n'est que l'autre nom d'une rupture dans la relation qu'une visée entretient à un but où le but fixé par la visée devient l'obstacle à la réalisation de son but. Le surgissement du Réel comme incurvation de la visée désirante, doit donc se comprendre comme un événement que rien ne laisse s'annoncer dans le cours symbolico-imaginaire du désir et plus généralement dans la course de toute intentionalité vers son but. Ce froissement épistémique doit ainsi se comprendre comme la possibilité de déplacer radicalement un objet de sa position de but d'une visée en position paradoxale d'obstacle à la réalisation de cette même visée.

Autrement dit, *le Réel* d'une visée n'est pas son corrélat objectif, contrairement à la manière dont la phénoménologie l'a théorisé, mais plutôt à situer du côté de l'intervention intempestive d'une rupture dans le rapport que la visée entretient à son propre corrélat: le Réel désigne le point d'impact d'une déformation formelle, où ce qui occupe la position du but d'une visée, à savoir son but, occupe en même temps la position d'obstacle à la réalisation de son but. Lorsqu'une modification formelle intervient, celle-ci ne consiste pas à entraver d'obstacles en tous genres la route de la visée déterminée vers son but, mais plus radicalement à *faire du but de la visée une entrave à la réalisation de la visée, soit de l'obtention de son objet/but le meilleur moyen de rater son but*. Le Réel est l'autre nom de cette pure modification/rupture formelle de l'économie intentionnelle du désir. Or il est absolument clair que Lacan a donné un nom à l'objet/but du désir, plus précisément c'est celui-ci qui fait l'objet de son toute son attention dans le *Séminaire VIII*, il s'agit de l'objet *agalma*, que Lacan opposera dans le *Séminaire X*, à l'objet/cause du désir, qui bien loin de relever de la sphère de l'amour, appartient à la sphère de la *palea*, c'est-à-dire de l'angoisse. Si nous avons vu pourquoi l'objet/cause ne se prêtait à

aucune visée, il revient en revanche de comprendre comment l'objet d'amour, *agalma*, peut sous le coup de cette rupture oblique de la pulsion finir par faire incarner *en même temps* l'objet/but de la visée et l'objet/obstacle au but de la visée. La pulsion en tant que pure modification formelle de l'espace du désir transforme le statut l'objet *agalma*: de point de focalisation et de structuration du désir, il devient ce à quoi la visée désirante prend pour but de se détacher. Or n'est-ce pas un des aspects de ce que Lacan appelle le «vivre la pulsion» au delà du désir, que de clore la trajectoire du désir au niveau où *l'objet/but absolu du désir* se révèle changé en en *obstacle absolu* à la terminaison de ce même désir? Le surgissement du sujet barré requiert que la visée ne finisse par atteindre son but qu'au moment où la visée renonce à son *objet/but*, *c'est-à-dire s'inscrit dans un espace qui se situe au-delà du désir*. Or que la visée du but devienne un obstacle à la réalisation de son but ne peut provenir que d'une modification traduisant le potentiel libérateur de la pulsion dans sa capacité non pas seulement à barrer son chemin vers son but d'obstacles et d'embûches, mais à mettre *son propre but agalmique* en position d'obstacle à *la réalisation de sa trajectoire vers son but*.

La pulsion met en contradiction le but du désir avec le but de sa visée comme désir, de sorte que sous l'effet d'une telle opération l'objet agalmique *absolutisé* du désir finisse par se révéler sous le jour de sa désabsolutisation pulsionnelle: de point de focalisation et d'attraction du désir, l'objet/but devient dans la pulsion le point d'identification/entrave à la terminaison de la trajectoire du désir. Aussi l'évitement circulaire est-il le seul chemin que la visée doit emprunter pour ne pas échouer à atteindre son but, il lui faut pour atteindre son but, cesser de tendre vers son but. Ce but désormais ne vaut plus qu'en tant qu'il devient possible de ne pas l'atteindre, de le rater, d'organiser la jouissance de cette pure inversion de statut. Le passage du désir à la pulsion correspond au moment où la *visée traverse l'espace du désir*. Dès lors, ce qui du point de vue du désir représente son Bien le plus précieux, ce qui en lui est «plus que lui-même», l'objet *agalma*, support précieux du désir, devient du point de vue de la pulsion, l'ultime obstacle venant entraver la réalisation du désir. Ce que nous apprend ainsi la modification topologique de la pulsion, c'est que le désir ne consent à sa propre destination qu'au moment où il accepte que son plus grand obstacle est *son propre objet/but désiré*.

L'objet *agalma* remplit la place vide au centre du désir, alors que l'objet *petit a* (en tant qu'objet-cause) se définit comme l'opérateur du maintien de l'écart entre la

place vide et l'objet sublimé qui vient la remplir. C'est pourquoi dans le passage du désir à la pulsion, la pulsion occupe l'espace qui sépare l'objet du désir de la place vide qu'il occupe, c'est-à-dire l'espace de l'objet petit a en tant qu'objet-cause du désir, en tant qu'opérateur de l'écart au principe de la quête indéfinie du désir. La pulsion est installée au niveau cet écart, en ce sens, *elle l'a toujours déjà fait sien, la pulsion s'est installée au cœur du hiatus du désir, elle se l'est appropriée*. L'objet cause du désir, comme on l'a vu, engendre un écart avec l'objet but poursuivi et atteint par le désir, la pulsion se rapporte à l'objet cause, en transformant la visée du but en visée d'écart avec la visée de l'objet/but. La pulsion ne s'identifie à l'objet-cause du désir qu'en se désidentifiant vis-à-vis de son objet/but. C'est la raison sans doute pour laquelle Lacan place le «vivre la pulsion» au-delà de la traversée du fantasme et du désir que celui-ci constitue, «vivre la pulsion» signifie vivre l'écart entre l'objet sublimé du désir et la place vide qu'il occupe, à un tel vivre correspond la jouissance de l'objet *petit a* mis en position d'objet partiel de la pulsion.

Par la modification pulsionnelle l'objet absolu est devenu ce à quoi la pulsion «ordonne» pour ainsi dire, désormais au trajet du désir de renoncer, autrement dit, au désir *d'aller au-delà*, de transcender l'espace de son aimantation intentionnelle et par là de renoncer au trésor caché de l'agalma. Ce n'est qu'à l'aune d'une telle contrariété intentionnelle que l'on peut dresser une pensée de la liberté libérée de l'identification sartrienne.

Il ne s'agit donc plus de faire de l'intentionnalité le principe d'une défixation vis-à-vis de l'ordre statique de l'en-soi, comme le souhaite Sartre, mais d'aller encore au-delà, en pensant l'espace d'une subversion *de l'intentionnalité en son principe où se défait sa structure de visée*. Chez Sartre, le but fixé par l'intentionnalité est le moyen par lequel la conscience *se détermine* et par là se révèle à elle-même comme liberté, or dans le dispositif de Lacan, une telle auto-détermination prétendue, n'est possible que dans la mesure où la fixation imaginaire de la visée se corréle à la fixation spéculaire au Moi Imaginaire. Au contraire, seule la destitution de l'objet/but du désir en objet/obstacle, c'est-à-dire le passage du désir à la pulsion, achève chez Lacan le processus de «dstitution subjective» dans l'avènement du sujet barré de la pulsion. Contrairement au dispositif sartrien, la liberté n'est véritable, du point de vue qui est le nôtre, que si la visée peut aller jusqu'à (se) défaire (de) son rapport au but auquel elle prétend se rapporter librement, c'est-à-dire que dans la mesure où elle est capable y compris de défaire sa *propre visée déterminante*, ce que seule une

modification topologique rend possible. La profondeur de la liberté tient dans sa capacité à mettre la visée du but du désir en position *d'ultime obstacle* à la réalisation de ce même désir, elle représente le moment où ce qui dans le sujet est «plus que lui-même», c'est-à-dire ce qui représente tout pour lui, l'objet *agalma*, ce moment donc où cet absolu *n'est plus assez* pour empêcher à une visée désirante de le transformer en obstacle, d'atteindre son but en cessant de le viser. A ce titre, la pulsion est pulsion de mort, c'est-à-dire une pure activité acéphale et répétitive de désidentification (par où s'inversent les critères de réussite de la visée où la réalisation intentionnelle de la visée devient *un obstacle à sa réalisation*).

C'est en ce sens que la pulsion se situe au-delà du désir et de la subjectivation symbolico-imaginaire qu'il occasionne à partir du grand Autre. Le sujet n'advient comme sujet barré (\$) c'est-à-dire comme vide de toute détermination qu'au moment où cette dernière fixation intentionnelle à l'objet/cause du désir tombe, c'est-à-dire dans la clôture de la boucle pulsionnelle. Il faut rappeler avec Lacan que notre attachement à l'objet agalmique, en tant qu'il occupe fantasmatiquement la place centrale du vide du désir, est le corollaire de notre aliénation à l'ordre symbolique. Autrement dit, plus je me définis comme projet vers un but, et plus je finis par m'identifier à la position subjective à laquelle je suis mandaté par le grand Autre symbolique, autrement dit plus le sujet se maintient dans les coordonnées de l'aliénation. Tel est en son fond l'argument ravageur que Lacan n'aura de cesse d'objecter à Sartre: le pour-soi sartrien *n'est pas* le sujet de la négativité, il représente le sujet de la conscience intentionnelle en tant qu'il se projette vers un but et prétend se définir lui-même à partir de cette structure projective, dont l'envers inévitable reste l'identification au Moi Imaginaire. Le sujet de la négativité (\$) barré n'advient qu'au moment où le sujet s'installe et finit par vivre l'écart pulsionnel entre son objet/but et son but, c'est-à-dire au lieu où se produit la *subversion topologique* de la structure projective/intentionnelle. C'est seulement à l'aune d'une telle subversion que le sujet barré s'identifie au sujet de la pulsion après que la «déstitution subjective» a eu lieu. Le sujet de la négativité coïncide alors avec une pure puissance de désidentification par rapport à tout attachement passionnel/fantasmatique, et du même coup aux identifications subjectives qu'un tel attachement a occasionnées. C'est pourquoi au sujet barré de la pulsion répond le lieu barré de l'Autre: le sujet advient comme l'affirmation d'un écart par rapport à toute position subjective déterminée (y compris dans sa prétention à n'en incarner aucune comme chez Sartre). En ce sens, l'acte

véritablement libre ne peut relever que d'une subversion modificatrice du rapport que le sujet entretient à l'objet agalma. C'est une telle subversion modificatrice du rapport à l'objet agalma qui permet de modifier «les coordonnées mêmes de la situation à laquelle le sujet se trouve soumis».

La traversée du fantasme et l'entrée dans le registre de la pulsion trouve selon nous une illustration pratique dans *Fragile Absolu* de Žižek. En effet, Žižek dans ce texte montre que confronté à une situation sans issue, le supplément agalmique qui aménage une distance par rapport à l'ordre donné des choses représente en réalité l'élément qui achève de nous river à l'emprise qu'exerce sur nous la situation qui nous soumet: «Cela signifie que pour se libérer réellement de l'emprise de la réalité sociale existante il faut d'abord renoncer au supplément fantasmatique transgressif qui nous y reconduit»²⁴. Autrement dit, le seul moyen de recouvrer une prise véritable sur une situation donnée en apparence implacable, consiste précisément à court-circuiter notre attachement au supplément fantasmatique que représente l'objet agalma. L'acte libérateur consiste ainsi non pas à opposer au donné inamovible d'une situation déterminée un projet libre, un ailleurs fantasmatique alternatif par rapport à la situation de fait qui exerce son emprise sur nous, mais au contraire, un tel acte consiste à se délivrer du semblant transgressif que nous mobilisons contre celle-ci, en tant qu'un tel semblant transgressif n'a précisément de cesse que de nous y reconduire. Dans un tel cas de figure, l'acte radical consiste à se défaire de la fausse distance qu'aménage l'attachement à l'objet agalma:

En quoi consiste ce renoncement? C'est dans un ensemble de films commerciaux récents que nous reconnaissons ce geste radical surprenant. Dans *Speed*, lorsque le héros (Keanu Reeves) fait face au maître-chanteur terroriste qui menace sa partenaire, ce n'est pas le maître-chanteur que le héros vise, mais *sa propre partenaire*: il lui tire dans la jambe – cet acte apparemment insensé perturbe momentanément le maître-chanteur qui relâche son otage et s'enfuit (...) Un tel geste n'est-il pas le point essentiel du testament freudien, *Moïse et le Monothéisme*? Comment Freud a-t-il réagi à la menace antisémite nazie? Non pas en rejoignant les rangs des Juifs assiégés, mais en visant son propre peuple, la part la plus précieuse de l'héritage juif, la figure fondatrice de Moïse. En s'efforçant de déposséder les Juifs de cette figure, par la démonstration que Moïse n'était pas juif, il entendait saper le fondement inconscient de l'antisémitisme. Du reste, Lacan n'a-t-il pas accompli un geste analogue lorsqu'il a dissous en 1980 l'*Ecole freudienne de Paris*, son *agalma*, son organisation, l'espace même de sa vie sociale? Il savait bien que seul un tel acte d'«autodestruction» était en mesure de déblayer le terrain pour un recommencement»²⁵

C'est de ce détachement, dans le passage ainsi d'une logique du désir à une logique de la pulsion, que le Sujet advient comme le Sujet barré, dépossédé de l'emprise substantielle qu'exerçait encore sur lui l'objet/but sublime de son désir. L'acte que Žižek nomme de "se descendre soi-même" opère une véritable "destitution subjective" sur fond de laquelle une libération inouïe des possibles se fait jour. L'acte libre est donc avant tout un acte libérateur consistant en une auto-dépossession de l'objet/but qui structure l'horizon du désir:

le sujet prend la décision impossible et «folle» consistant à *se descendre lui-même*, à liquider en lui ce qui lui est le plus précieux. Cet acte ne doit pas être réduit à une quelconque agressivité, impuissante et tournée contre soi-même; il change les coordonnées mêmes de la situation à laquelle le sujet se trouve soumis: en défaisant en lui le lien qui l'attache au précieux objet que l'ennemi détient, le sujet acquiert l'espace d'une libre action. Ce geste radical de se «descendre soi-même» n'est-il pas constitutif de la subjectivité en tant que telle?»²⁶

Il s'agit ainsi de se représenter la puissance d'arrachement libre d'une telle modification topologique de la visée. L'activité acéphale procède donc par désidentification du sujet à l'égard de son objet/but, c'est-à-dire à l'égard de son ultime attachement substantiel, une telle activité s'avère pour cette raison, capable d'aller jusqu'à ébranler l'absolu du désir *en tant que celui-ci représente l'ultime écueil de l'identification*. Le but de la visée devient de supprimer notre attachement identificatoire à tout objet/but. Autrement dit, le paradoxe fondamental de cette inscription de l'objet *petit a* dans un espace courbe implique que plus je vise l'objet *petit a* sur le mode intentionnel et plus s'opère le recouvrement imaginaire de l'objet-cause du désir défini comme objet/écart producteur de la métonymie du désir. En revanche, plus l'étau intentionnel se desserre, et plus l'apparaître fantasmatique de l'objet *petit a* finit par coïncider avec l'écart qui sépare l'objet de la place vide qu'il occupe et dont la pulsion en faisant le tour de l'objet devient le représentant. Autrement dit, la modification topologique entraîne une modification phénoménologique de l'apparaître de l'objet, ce dernier n'apparaît comme la phénoménalisation du Vide/Ecart producteur du désir, qu'au moment où la visée *réussit* à atteindre comme but de ne plus le viser comme son but. Il n'est rien que le désir ne puisse mettre en position d'obstacle à sa réalisation y compris son propre but. N'est-ce pas aussi une façon de donner sens et d'anticiper ce que Lacan au

Séminaire XXIV appellera l'identification au symptôme? La visée dans la pulsion actualise le détachement à tout objet/but, l'attraction agalmique de l'objet du désir devient ce à quoi la visée n'est plus astreinte. C'est la modification réelle de la visée qui dépossède le sujet de ce qui reste en lui d'attachement à l'objet petit a sous son enveloppement imaginaire/agalmique, c'est de la clôture de son circuit où la visée désirante entre en contradiction avec son objet/but, que le pur sujet barré \$ peut émerger. L'identification au symptôme ne peut donc consister que dans un appel paradoxal à la rencontre de la liberté comme faculté absolue de désaliénation, où le processus de la subjectivation se confond avec celui absolu de la désidentification, autrement dit, à une adhérence nouvelle et quasi-impensable à la pulsion comme pulsion de mort.

Raoul Moati

Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

- ¹ Comme le résume avec beaucoup d'efficacité la formule de Žižek : « L'objet *petit a* existe (ou plutôt insiste) dans une sorte d'espace incurvé dans lequel, plus on l'approche et plus il se dérobe à votre saisie (ou encore plus vous le possédez et plus important devient le manque) » in « Surplus-Enjoyment Between the Sublime and the Trash » in *Lacanian Ink*, 15, 1999, p. 100.
- ² Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre X*, Paris, Seuil, le champ freudien, 2004, p. 73.
- ³ *Ibid*, p. 120.
- ⁴ *Ibid*, p. 121.
- ⁵ Jacques Lacan, *Séminaire, Livre X, l'angoisse*, Paris, le Seuil, 2004, p. 266.
- ⁶ Jacques-Alain Miller, « Le nom-du-père s'en passer, s'en servir », disponible sur lacan.com, <http://www.lacan.com/jamsem2.htm>.
- ⁷ Slavoj Žižek, *La Parallaxe*, Paris, Fayard, 2008, p. 101.
- ⁸ *Ibid*.
- ⁹ *Ibid*, p. 102.
- ¹⁰ *Ibid*.
- ¹¹ *Ibid*.
- ¹² Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, Le champ freudien, 1973, p. 153.
- ¹³ Cf. Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, Le champ freudien, 1966, p. 817.
- ¹⁴ Slavoj Žižek, *Le reste qui n'éclôt jamais, Essai sur Schelling*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 127, traduction légèrement modifiée.
- ¹⁵ Slavoj Žižek, *Parallaxe*, op.cit., p. 100.
- ¹⁶ Ce en quoi précisément cette courbure n'appartient pas au domaine anonyme de l'Être merleau-pontien comme pli de l'invisible et du visible, mais au lieu du sujet acéphale comme *distorsion du plan de l'Être lui-même*. De même ce Sujet ne saurait co-appartenir aux coordonnées du Concept comme chez Hegel, il n'est pas l'autre face de la substance, mais l'autre nom de la distorsion du *sens conceptuel lui-même*, l'intervention d'une déformation de l'ordre symbolico-conceptuel non contenu en lui (et dont le mathème chez Lacan est celui du grand A barré), ni prédictible dans ses coordonnées : c'est pourquoi l'autre nom de l'imprédictible n'est pas comme chez Derrida l'Autre de l'impossible, mais le *Sujet comme lieu de l'Autre barré*, l'avènement d'une distorsion au sein du régime stabilisé de l'Être.
- ¹⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XI*, op.cit., p. 162.
- ¹⁸ *Ibid*, p. 167.
- ¹⁹ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XI*, op.cit., chap. XVII.
- ²⁰ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert*, Paris, Seuil, Le champ freudien, chap. XIX et XX.
- ²¹ Cf. Slavoj Žižek, *Essai sur Schelling, Le reste qui n'éclôt jamais*, op.cit., p 155-169.
- ²² Cf. Alenka Zupančič, *Ethics of the Real*, London, Verso, 2000, p. 200-245.
- ²³ Slavoj Žižek, *La Parallaxe*, op.cit. p.111.
- ²⁴ Slavoj Žižek, *Fragile Absolu*, Paris, Flammarion, 2008, p. 214.
- ²⁵ *Ibid*, p. 214, p. 216.
- ²⁶ *Ibid*, p. 215.

Bibliography

Benoist (2005), Jocelyn Benoist, *Les limites de l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2005.

Husserl (1982) Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy -- First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten. The Hague: Nijhoff (= **Ideas**) [1913].

Husserl (1988) Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns, Dordrecht: Kluwer [1931].

Johnston (2005), Adrian Johnston, *Time Driven, Metapsychology and the Splitting of the Drive*, Northwestern University Press, Evanston Ill, 2005.

Lacan (1977), Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIV, L'insu-que-sait-de l'une-bévue s'aile à mourre*. Leçon du 16/11/76, in *Ornicar?* Paris, Navarin, 1977, p. 4-9.

Lacan (1978), Jacques Lacan, *The Seminar, Book XI, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (1964)*, Ed. Jacques-Alain Miller, translated by A. Sheridan, W.W Norton and Company, New York-London, 1998.

Lacan (1991), Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert (1960-61)*, Paris, Editions du Seuil, Le Champ Freudien.

Lacan (1992), Jacques Lacan, *The Seminar, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis (1959-1960)*, Ed. Jacques-Alain Miller, translated by D. Porter, W.W Norton and Company, New-York-London, 1997.

Lacan (2004), Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre X, l'angoisse*, Paris, Editions du Seuil, le Champ Freudien, 2004.

Lacan (2006), Jacques Lacan, *Ecrits*, translated by B. Fink, New-York-London, W.W Norton and Company, 2006.

Miller (2004) Jacques-Alain Miller, "Angoisse constituée, angoisse constituante", in Lacan.com (<http://www.lacan.com/jamsem2.htm>).

Miller (2005) Jacques-Alain Miller "Introduction à la lecture du Séminaire *L'angoisse*", in *La Cause Freudienne*, 59, Paris, Navarin, 2005.

Sartre (1947), Jean-Paul Sartre, "Une idée fondamentale de la phenomenology de Husserl: l'intentionnalité" (1939), in *Situations, I*, Paris, Gallimard, 1947.

Sartre (2003) Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* translated by Hazel E. Barnes [1958] (2003). London: Routledge.

Žižek (1996) Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, London, Verso, 1996.

Žižek (1999), Slavoj Žižek "Surplus-Enjoyment Between the Sublime and the Trash", in *Lacanian Ink*, 15, 1999.

Žižek (2000), Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, London, Verso, 2000.

Žižek (2006), Slavoj Žižek *The Parallax View*, Cambridge (MA), London, MIT Press, 2006.

Zupančič (2000), Alenka Zupančič, *Ethics of the Real*, London, Verso, 2000.