

Fonder le symbolique? Sur la mort et la loi¹.

Olivier Clain²

« La visée des lois, c'est de prendre en charge le matériau humain, de l'humaniser, de sorte que le désir se pérennise à travers les générations d'individus voués à la mort. Comme dans la fable de Kafka, dans le Procès, le secret de la loi, c'est la mort. »

Pierre Legendre. La Loi, le Tabou et la Raison. Entretien avec Catherine Portevin. Télérama, no 2555-30, Paris, décembre 1998, p.10.

« La fonction du désir doit rester dans un rapport fondamental avec la mort. La terminaison de l'analyse, la véritable, j'entends celle qui prépare à devenir analyste, ne doit-elle pas à son terme affronter celui qui la subit à la réalité de la condition humaine? C'est proprement ceci que Freud, parlant de l'angoisse, a désigné comme le fond où se produit son signal, à savoir l'Hiflosigkeit, la détresse, où l'homme dans ce rapport à lui-même qui est sa propre mort -mais au sens où je vous ai appris à le dédoubler cette année- n'a à attendre l'aide de personne. »

Jacques Lacan. L'éthique de la psychanalyse. Séance du 29 Juin 1960 : Les buts moraux de la psychanalyse. Séminaire 17. Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 351

L'œuvre de Legendre décline avec force une thèse qui promeut l'interdit, celui de l'inceste et du meurtre, en principe normatif de tout système normatif, en principe constitutif de la fonction symbolique, de l'instance paternelle et de la loi juridique. La loi en général renverrait ainsi à ce qu'il appelle un *ordre dogmatique*, qu'il soit religieux, mythologique, juridique ou politique, capable d'instituer le cadre symbolique de la transmission du désir au sein d'une culture. La fonction de cette transmission est de suppléer à la finitude des individus et de pérenniser le désir, culturellement défini, structuré *a priori* en regard de la singularité de chacun et visant déjà au-delà de sa fin propre. La loi juridique doit, dans cette perspective, avoir pour visée et fonction d'instituer et de fonder l'ordre symbolique lui-même. Du côté du collectif la loi prendrait ainsi nécessairement appui sur un espace sacré circonscrit par l'interdit alors que du côté de la singularité elle fonctionnerait comme répression structurante, condition de l'accès possible de la subjectivité à l'ordre de la culture et de la civilité. La loi juridique n'est pas pensée comme séparée de l'ordre de la culture, encore moins opposée à lui, mais au contraire posée comme son essence. C'est la raison pour laquelle à la question *pourquoi des lois?* Pierre Legendre répond *« le secret de la loi, c'est la mort. »*

¹ Texte modifié de l'intervention au colloque de l'unité du C.N.R.S., *Actualités du symbolique*, le 25 octobre 2004.

² Philosophe, membre de l'unité de recherche « Psychanalyse et pratiques sociales », Professeur au département de sociologie de l'Université Laval à Québec.

Le mérite de Legendre est incontestablement de considérer les choses en anthropologue, c'est-à-dire en prenant la culture comme un tout, à partir duquel seulement ce qui se passe dans chacune des dimensions de la vie sociale, ce qu'on appelle l'économie, le droit, le pouvoir politique, etc., peut recevoir une interprétation pertinente et prendre son sens. Mais c'est aussi parce qu'il pense que ce tout est toujours déjà institué par l'*interdit* que l'argument central que déploie l'œuvre tend à assimiler les différentes normes liées à la socialisation immédiate de la culture à la loi juridique d'un côté et celle-ci à la loi supposée fondatrice de la culture, soit la prohibition de l'inceste, de l'autre. Et c'est la raison pour laquelle il est si souvent amené à ignorer les distinctions entre sujet de l'inconscient, moi socialisé de la culture et sujet abstrait du droit. La loi juridique s'adressant à l'au-delà de chaque vie particulière, comme la norme culturelle, énoncerait ainsi, au nom de celle-ci, la loi du vivre. En s'en tenant à la thèse de la fondation et de l'institution du symbolique par la loi, la théorie de Legendre reconduit le sens religieux que les Juifs et les Chrétiens ont accordé à la Loi. En liant le déclin de la loi dans l'ordre juridique, déclin attesté dans le monde contemporain en dépit de l'inflation législative propre aux sociétés postmodernes, au déclin de la fonction paternelle, au sens sociologique, et de l'interdit, au sens culturel et religieux, Legendre peut alors facilement diagnostiquer et redouter l'apparition d'une nouvelle barbarie. L'équivoque commence dès lors qu'il laisse entendre que la loi institue vraiment le symbolique et le sujet de l'inconscient. Inévitablement le risque s'élève immédiatement de voir la théorie demander que la loi et les institutions collectives produisent un sujet enfin pacifié. La croyance en la production institutionnelle du sujet retrouve l'innocence de la belle âme. Et finalement on pourra en toute bonne conscience demander que l'institution produise du sujet en lui ménageant, pour son bien, l'accès à une dose convenable et calculée de *père symbolique*. La théorie est devenue *bienveillante*.

J'ai pourtant choisi de partir de cette brève formule, *le secret de la loi c'est la mort*. Je l'ai choisie non parce qu'elle ramasse la thèse centrale de Legendre, thèse originale et forte, qui mérite d'être discutée au niveau de généralité où elle engage la pensée, mais pour la faire servir d'autres intentions que les siennes. C'est donc pour la faire parler ailleurs que dans le champ de la pensée du droit et pour la renverser purement et simplement que je l'emprunte à Legendre. La loi dont il sera question dans mon propos n'est pas la loi au sens juridique du terme mais bien la loi au sens psychanalytique de la loi du désir. Il s'agira alors de faire entendre que pour qui parle et se trouve pris dans l'ordre signifiant *le secret de la mort elle-même c'est la loi*. C'est vers cette unique thèse que je veux m'avancer ici. J'examine d'abord rapidement l'idée de *fondation du symbolique* pour montrer qu'elle ne va pas de soi et que le symbolique peut être

pensé comme une réalité *sui generis* qui, dans la mesure où elle introduit une idéalité qui rend présente l'absence dans le réel de ce qui est visé, entretient un étroit rapport chez l'homme avec le manque, la morbidité et la mort imaginée. Dans un deuxième temps j'évoquerai le pas accompli par Hegel et Heidegger dans la pensée de la mort comme loi s'adressant à la subjectivité propre de chacun. J'insisterai sur l'élément dialectique du rapport à la mort qu'on retrouve dans chacune des approches puisque l'une affirme le renversement de la contrainte absolue en condition ontologique de la liberté, l'autre la transmutation du réel de l'impossibilité de continuer à exister en appel à la singularisation absolue de son être-au-monde. Lacan s'inspire d'eux lorsqu'il traite des incidences de la mortalité sur la constitution de la subjectivité humaine. On verra surtout qu'il élabore sa propre version du même renversement. Le savoir de la mort clive la subjectivité en croyance inconsciente en sa propre immortalité et savoir conscient de sa propre mortalité. Mais il est bien encore loi transcendantale du désir par le même renversement fondamental.

I

La pensée du 20^e siècle a introduit un concept neuf de symbolique en le séparant définitivement de celui de symbolisme. Pour Hegel, par exemple, qui se tient encore sur la frontière de la pensée classique du symbolisme et de la pensée contemporaine du symbolique, le symbole est seulement une catégorie de signe. Il s'agit d'un signe abstrait mais tel que l'arbitraire de la signifiante propre au signe abstrait s'y trouve réduit à néant dans la mesure où avec le symbole ce qui sert de matière à l'expression est dans une identité supposée avec ce qui doit être exprimé. Le symbole apparaît bien ainsi comme un signe particulier mais ses propriétés demeurent justement spécifiques pour Hegel et ne sont pas étendues par lui à l'ensemble des signes du langage; ni a fortiori à un quelconque ordre symbolique d'ensemble. En outre sa théorie du symbole est confinée au domaine de son *Esthétique*. Quelle que soit la manière dont on apprécie sa définition du symbolique et son avancée elle demeure séparée chez lui de l'analyse de la dialectique de la reconnaissance dont il est pourtant le premier à comprendre toute la profondeur et la portée chez l'être humain³. Autrement dit même si le concept contemporain de symbolique existe déjà dans sa pensée esthétique et même si il se montre en son principe dans l'analyse hégélienne de la dialectique de la reconnaissance, à travers le concept si spécifique «de reconnaissance de la reconnaissance mutuelle» promu par lui comme fondement effectif du rapport social en général, la reconnaissance réciproque n'apparaît pas structurellement liée à la fonction signifiante du langage. On pourrait suivre pas à pas l'émergence du concept contemporain de symbolique depuis *L'interprétation des rêves* de Freud(1900) en continuant par *Les for-*

³ Voir Clain O., « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *SOCIÉTÉ*, n° 17, Montréal, 1997, pp. 1-24.

mes élémentaires de la vie religieuse(1912) de Durkheim en passant par l'œuvre de Marcel Mauss et son *Essai sur le don*(1924) jusqu'aux *Structures élémentaires de la parenté*(1947) et la fameuse *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*(1950) de Lévi-Strauss ou le flamboyant « discours de Rome » de Lacan intitulé *Fonction et champ de la parole et du Langage en psychanalyse*(1953). Mais quelles que soient les particularités que les uns et les autres vont accorder à la réalité du symbolique, quels que soient les progrès accomplis par chacun dans l'articulation du concept ils s'entendent tous pour y reconnaître au moins deux dimensions incontournables : le symbole permet de dire et de supposer mythiquement l'identité des différents et celle des différences; l'ordre symbolique se manifeste au fondement de la vie sociale comme circulation de la reconnaissance mutuelle.

Le symbole prend d'abord son sens de l'expression de l'unité du groupe social. Il signale le pacte de la reconnaissance réciproque, comme l'atteste l'étymologie du mot *symbolon*. Dans son *Discours de Rome* Lacan n'hésite pas à faire remonter à la socialité des hirondelles et à la circulation du poisson qu'elles se passent de bec en bec cette circulation des signes de la reconnaissance réciproque qui promeut et préserve l'unité du groupe. La théorie insiste alors sur la différence d'une circulation des signes d'avec celle des signifiants puisque ces derniers objectivent en outre l'absence du réel de l'objet symbolique, introduisant ainsi un effet de béance propice à l'émergence de la morbidité spécifiquement humaine. Le symbolique rend présente l'absence de ce qui est désigné en introduisant dans la désignation une idéalité impossible à retrouver dans le réel. Cette idéalité est fondée sur l'identité mythique ou idéale dont parlait Hegel mais qu'il circoncrivait au seul symbole, pas au signifiant en général. Mais du fait qu'il parle l'homme peut se signifier lui-même comme absent du réel, ce qui ne veut pas dire se penser ou se connaître vraiment tel, mais cette signification a aussi un rapport effectif au réel. L'homme est du coup le seul parmi les espèces à être « mortel » au sens fort, au sens grec. Les animaux ne savent pas qu'ils vont mourir et les dieux ignorent la mort. Il y a au contraire pour *le mortel* un premier rassemblement immédiat de son être- pour- la- mort et du savoir qu'il en a. Mais le savoir de la mort se sépare et se dédouble : d'un côté la mort anticipée dans l'imaginaire, en particulier sa propre mort, et de l'autre, le savoir de la mort réelle, qui est toujours alors celle des autres. C'est de là que partira Lacan pour construire le concept des *deux morts* : pour qui parle il y a sa propre mort réelle qui n'est jamais donnée et qui est seulement imaginée; et puis il y a éventuellement la seconde mort qui est marquée par l'effacement de la trace signifiante de sa propre existence par les autres.

En pointant *la visée* de l'interdit comme source de l'ordre symbolique l'œuvre de Lévi-Strauss paraît bien être en droit de se réclamer de la tradition psychanalytique issue de Lacan et de la tradition ethnologique depuis Lévi-Strauss. Mais tout d'abord l'interdit n'est jamais, chez l'un et l'autre, considéré *prima facie*, soit dans sa visée. On peut bien dire par exemple que chez Lévi-Strauss l'interdit de l'inceste «fonde l'ordre symbolique» mais il s'agit d'une grossière approximation car on doit se souvenir que *l'interdit universel* n'existe pas pour Lévi-Strauss et que seule la fonction des différentes prohibitions, propres chacune à un système de parenté, est universelle. La fonction *universelle* de la prohibition de l'inceste, toujours particularisée dans un système de parenté, nous dit Lévi-Strauss, est de contraindre à la solidarité au-delà du groupe de consanguins et de créer de la société par l'alliance, par la réciprocité, restreinte ou élargie, du don des femmes entre groupes d'hommes. Lévi-Strauss adopte en fait un point de vue fonctionnaliste au départ de sa magistrale étude et l'explication de l'origine de la règle par l'examen de sa fonction donne presque naturellement lieu à un déplacement du centre de gravité de la problématique. C'est la raison pour laquelle si la prohibition universelle de l'inceste est bien d'abord en effet pensée par lui comme règle *instituant* l'ordre symbolique il faut souligner qu'à l'intérieur même de l'ouvrage, dès que la discussion sur *l'origine* de la loi de la prohibition de l'inceste en tant que marqueur du passage de la nature à la culture est terminée, l'auteur tend de plus en plus à poser et décrire l'ordre symbolique comme une réalité *sui generis*. Ce sont alors les exigences structurales de la réciprocité dans l'alliance qui apparaissent constituer la réalité symbolique et qui expliqueront l'existence de la loi. Ce n'est plus la Loi qui contient *l'être-par-soi* et *fonde* la réciprocité symbolique, c'est l'ordre symbolique immanent aux échanges qui explique l'interdit. Ainsi dans l'ensemble des systèmes aux structures élémentaires le fréquent mariage préférentiel, voire prescrit, des cousines croisées et l'interdit régulier qui pèse sur le mariage des cousines parallèles, alors qu'elles sont biologiquement aussi éloignées les unes et les autres d'Ego, puis à l'intérieur même du mariage des cousines croisées, la préférence marquée pour les cousines croisées du côté maternel, apparaissent ici corroborer à son plus haut niveau de généralité l'explication *de la fonction* de la prohibition de l'inceste par le primat de la réciprocité entre groupes. Ce fut la compréhension définitive du caractère *sui generis* de la réciprocité, consignée dans la célèbre préface de Lévi-Strauss à l'édition des œuvres de Marcel Mauss en 1950, qui inaugure le programme structuraliste proprement dit en laissant à distance la question de l'origine de la séparation entre nature et culture.

Pas plus qu'on ne peut supposer définitivement acquise la pertinence de la question de la fondation du symbolique en ethnologie on ne peut le faire pour la théorie psychanalytique. Certes Freud a poussé aussi loin qu'il le pouvait la théorie empiriste de l'œdipe, allant jusqu'à soutenir le caractère universel de

cette soi-disant constante anthropologique. Mais la loi de l'interdit de l'inceste n'a pas, telle qu'elle est pensée par Freud, la signification *de règle sociale explicite propre* à un système de parenté dont parle Lévi-Strauss. Laissons cet aspect du problème, soit celui des significations éminemment différentes que vont prendre les deux prohibitions de l'inceste, celle de Freud et celle de Lévi-Strauss⁴. Venons-en à ce que Lacan évoque avec le concept de loi. Si je ne me trompe pas une fois seulement dans les *Écrits* le concept de loi, pourtant abondamment utilisé par l'auteur, renvoie à la loi au sens juridique. C'est dans *Fonction et champ de la parole et du Langage en psychanalyse*(1953), dit *Le discours de Rome*; mais c'est alors pour dire précisément que la loi à laquelle se réfère le Code de Justice n'est pas la loi véritable, la seule chose que le Code nous livrant comme vérité étant le fait que nul homme n'ignore la loi, *puisque* celle-ci n'est justement que *la loi du langage*⁵.

Chez Lacan lui-même il existe sans aucun doute une ambiguïté dans l'usage de la notion de loi, d'abord du fait de son inflation. Il parlera de la loi du langage, de la reconnaissance, du signifiant, de la parole, du cœur, de la loi morale, mais la loi fondamentale, celle qui a une signification incontournable du point de vue la théorie, demeure celle de la castration induite par le signifiant. Une autre ambiguïté se nouera autour de la possible confusion de la loi et de sa formalisation. Mais le point central à considérer ici pour notre propos c'est la tension interne qui existe dans l'œuvre de Lacan entre ce vers quoi le mène sa propre élaboration, soit une théorie du désir fondée sur le signifiant, et une théorie freudienne au sens strict, héritière de l'empirisme, qui conçoit le désir comme ce qui s'engendre naturellement de l'interdit qui vient limiter une demande concernant un besoin. Dans une grande partie de l'œuvre de Lacan la loi est bel et bien prise comme loi de l'œdipe. C'est alors pour lui conformément à ce qu'enseigne Freud l'interdit lui-même qui est structurant du désir. Mais en fait la théorie du désir porté par le signifiant, théorie proprement lacanienne, pointe vers ailleurs que l'œdipe et l'interdit freudien de l'inceste. La théorie de l'interdit oedipien laisse la place à la reconnaissance de la contrainte structurale et immanente à désirer qui n'est rien d'autre que la loi de la castration liée à l'existence du symbolique dans la vie sociale. Sans assimiler nécessairement l'une à l'autre, la loi de la mort et la loi de la castration, on peut tenter de montrer

⁴ Voir Delrieu A., *Lévi-Strauss lecteur de Freud*, Point hors-ligne, Paris, 1993

⁵ Lacan, J. *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 272

qu'elles ont en commun d'être l'au-delà de l'œdipe vers lequel tend toute une part essentielle de l'œuvre de Lacan⁶. Mieux on pourra montrer que leur rapprochement donne à penser la singularité⁷.

II

L'idéalisme allemand, mais surtout Hegel, donne une interprétation de la mortalité de l'homme en la comprenant comme impératif transcendantal de liberté et d'égalité. Pour Hegel le savoir de la mort, qui caractérise l'avènement du *SelbstBewusstsein*, de l'être-conscient-de-soi dans le monde, est aussi bien la condition ontologique de la liberté et de l'égalité. Toute la description phénoménologique de cette dialectique historique de la reconnaissance entre maîtres et esclaves est suspendue à ce fait que l'esclave primordial, celui qui *mythiquement* dans le combat pour la reconnaissance a perdu sans mourir, est encore, *en soi*, liberté. Même si il l'ignore. Pourquoi? Parce qu'il a justement eu peur de la mort et donc parce qu'il a eu ainsi *conscience de la mort possible*. En deçà même de tout choix existentiel, soit risquer sa vie comme s'y emploie désormais le maître, soit soumettre sa volonté comme l'esclave, il y a donc la conscience de la mort possible. Et l'esclave, dans la peur de la mort, ce «maître absolu», a déjà envisagé la perte et la dissolution de toute situation donnée, de toute positivité, de toute détermination, de toute contrainte pour se les représenter comme néant⁸. Or la liberté, en tant que liberté proprement humaine, n'a d'autre condition que celle-ci. C'est parce que je me représente comme quittant le donné auquel je suis attaché que je peux m'en libérer, c'est-à-dire le nier. L'irruption de la liberté dans ce célèbre passage de *La Phénoménologie de l'Esprit* a une signification radicale : la peur, sinon la terreur, devant la mort est en même temps ce savoir anticipant du néant qui fait de l'homme, *en soi*, une liberté. Le dévoilement de l'«être-pour-la-mort» rend

⁶A ma connaissance il existe un seul parallèle direct entre la castration et la mort dans l'œuvre de Lacan. Répondant à ce qu'il entendit alors comme un lapsus de son interlocuteur qui aurait associé la castration à la mort il lâche ce jugement : « *La castration et la mort, c'est très difficile que nous leur donnions la même fonction dans une articulation théorique convenable, pour tout dire* ». Difficile ne veut pas dire impossible. Interventions sur l'exposé de J. Guey : « Contribution à l'étude du sens du symptôme épileptique » au Congrès de l'École freudienne de Paris sur « La technique psychanalytique », Aix-en-Provence. Parues dans les *Lettres de l'École freudienne*, 1972, n° 9, pp. 138-155.

⁷ « Ce qui maintient l'homme dans le désir c'est la loi. Mais la loi constitutive du désir n'est pas pour Lacan la loi de l'œdipe. Il y a une loi plus profonde que la loi de l'œdipe et qui est la loi de la confrontation à la mort, au manque, la loi de la castration, à quoi on ne saurait échapper ». Juranville A., *Lacan et la philosophie*, Seuil, Paris, 1996, p. 104

⁸ « *es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden* » *Phänomenologie des geistes*. Hamburg, Meiner, 1952. op. cit., p. 148. Trad : «elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu». Hegel n'utilise pas le terme *Angst*, angoisse, mais lui préfère celui de *Fürcht*, de *peur*. L'angoisse, par exemple chez Heidegger, est peur d'un néant. Hegel parle aussi de peur « absolue ».

libre, voilà une manière de traduire la thèse de Hegel⁹. Savoir son «être-pour-la-mort», c'est savoir qu'on peut instituer un rapport négatif avec la nature en général, avec sa nature en particulier et avec le monde en général. L'esclave ne se soumet qu'en apparence au maître puisqu'en fait c'est à la mort qu'il se soumet en la reconnaissant comme toute puissante. La mort est ainsi finalement le tiers terme qui est le témoin de la rencontre de chacun avec les autres hommes¹⁰.

Cependant chez Hegel la seule peur de la mort, même absolue, ou la seule peur de la punition du maître, ne peut pas transformer l'esclave en homme libre, cette peur étant un pur moment isolé du reste de la vie. Il ne peut pas devenir conscience de soi authentique sans l'activité formatrice du travail car la peur est alors purement abstraite, elle reste «intérieure et muette», elle n'apprend rien à l'esclave sinon qu'il a peur. D'autre part s'il n'a pas peur de la mort, il n'est pas dominé, mais s'il n'est pas dominé, alors son travail réduit à la seule opération sur le monde ne peut pas finir par recevoir une signification politique et demeure une pure formation «positive», une pure transformation technique de son rapport au monde. Et cette peur de la mort, ajoute Hegel, doit être la «peur absolue», car toute peur particulière ne peut pas lui donner «l'être-pour-soi» véritable; (c'est pourquoi l'animal qui connaît la peur mais ne connaît pas la peur absolue de *la mort comme néant* n'est pas humain)¹¹. Ainsi, ni la dimension existentielle, ni la dimension

⁹ Le meurtre du maître et le suicide -DurKheim aurait dit homicide et suicide fatalistes- sont donnés comme possibilités à l'esclave par la Mort. Hegel, le premier, a rapproché la dialectique de la reconnaissance et la lutte à mort avec le suicide. Voir Hegel, *Conférences d'Iéna* de 1806 cité par Kojève dans le texte sur *L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel*, édité comme annexe au célèbre commentaire de la phénoménologie de l'Esprit, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1968.

¹⁰ Lacan disait : « La mort est parfaitement concevable comme un élément médiateur. Avant que la théorie freudienne n'ait mis l'accent, avec l'existence du père, sur une fonction qui est à la fois fonction de la parole et fonction de l'amour, la métaphysique hégélienne n'a pas hésité à construire toute la phénoménologie des rapports humains autour de la médiation mortelle, tiers essentiel du progrès par où l'homme s'humanise dans la relation à son semblable». Cette fois-là toutefois, croyant pouvoir critiquer Hegel sur la base d'une soit-disant insuffisante prise en compte de la mort imaginaire dans la dialectique du maître et de l'esclave, Lacan manqua de relever le point essentiel de l'analyse hégélienne soit précisément l'analyse de la dimension imaginaire de la peur de la mort. Aussi continua-t-il en insistant sur la correction qu'il aurait apportée à l'analyse de Hegel dans *La Phénoménologie de l'Esprit*. Ceci dit la mise en lumière de la relation entre la mort imaginée et l'Ego est tout à fait cruciale ici. « Et on peut dire que la théorie du narcissisme telle que je vous l'ai exposée tout à l'heure, rend compte de certains faits qui restent énigmatiques chez Hegel. C'est qu'après tout, pour que la dialectique de la lutte à mort, de la lutte de pur prestige, puisse seulement prendre son départ, il faut bien que la mort ne soit pas réalisée, car le mouvement dialectique s'arrêterait faute de combattants, il faut bien qu'elle soit imaginée. Et c'est en effet de la mort, imaginée, imaginaire, qu'il s'agit dans la relation narcissique. C'est également la mort imaginaire et imaginée qui s'introduit dans la dialectique du drame œdipien, et c'est d'elle qu'il s'agit dans la formation du névrosé – et peut-être, jusqu'à un certain point, dans quelque chose qui dépasse de beaucoup la formation du névrosé, à savoir l'attitude existentielle caractéristique de l'homme moderne. » *Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*, conférence donnée au Collège philosophique de Jean Wahl. Le texte ronéotypé fut diffusé en 1953, sans l'accord de Jacques Lacan et sans avoir été corrigé par lui (cf. *Écrits*, p. 72, note n° 1). Version transcrite par J. A. Miller dans la revue *Ornicar ?*, n° 17-18, Seuil, 1978, p.307

¹¹ La peur absolue est «l'angoisse» au sens heideggerien du terme : l'angoisse a pour objet un «non étant» -angoisse de la mort. Kojève a tenté d'introduire une distinction terminologique entre *angoisse* devant la mort en général et *terreur* devant

symbolique et politique, ni la dimension technique ne peuvent à elles seules rendre l'homme « libre ». « L'être-pour-la-mort » est ainsi pour Hegel une condition transcendantale de la liberté sans être l'unique. Or c'est encore le fait pour chaque homme d'être « mortel » qui doit être su comme la loi suprême, *la loi divine* bien comprise, disait Hegel. En effet c'est elle qui rend les vivants égaux alors que la vie est en soi différenciation infinie. Ils sont égaux dans le non-être, certes pas dans le mourir. Et ils sont doublement égaux : dans le devoir mourir, qui demeure suspendu comme possible et nécessaire pour chacun dès qu'il vit –il n'est jamais trop tôt pour mourir-, et une fois morts. Hegel est par conséquent le premier à soutenir que le secret de la mort, c'est la loi.

C'est Heidegger qui a cependant donné la définition philosophique la plus forte de la mort. La mortalité est d'abord la possibilité, adressée en propre à chacun dès qu'il vit, d'entrer dans l'impossibilité d'exister. La mort est cette possibilité devenue nécessité. L'important ici est l'expression qu'utilisera abondamment Heidegger soit « la possibilité la plus propre » et l'idée d'impossibilité. La loi de la mort qui concerne chacun pour lui-même est *le réel de l'impossibilité* d'exister dans le monde. Et cette impossibilité de continuer à vivre qu'est le réel de la mort a à voir avec la totalité de l'existence: c'est *comme toute* qu'elle devient impossible. Pour Heidegger le Dasein est une subjectivité qui se sait mortelle et qui du même coup est aussi un être du souci qui dévale vers sa fin en contournant le savoir de son être-pour-la-mort. A ce déploiement de la mort dans l'objectivité du monde donné, du monde en acte, s'ajoute une portée existentielle comme pouvoir et devoir mourir qui s'adresse à soi en personne. Si Hegel faisait de la mort anticipée la condition transcendantale du savoir primordial de la liberté et de l'égalité civile, Heidegger voyait dans la loi du mourir comme impossibilité prochaine d'exister la loi de la singularisation absolue. Il n'y a pas de mort en acte car c'est bien seulement dans ce monde que l'on meurt . Et on doit redire en toute rigueur ce que disait Épicure. Tant qu' *il* est vivant il est vivant, il n'est pas mort, et lorsque la mort, elle, est là, le *il* n'est plus là. L'être-mort n'est jamais en acte. Il n'est pas donné, ni au mort ni au vivant, et même le mourir de l'autre m'est donné comme *non donné* disait Kojève¹². La mort des autres

sa mort propre dans le petit texte qu'il écrit sur *L'Athéisme*. ed. Gallimard, Paris, 1998, p.153. Datant de 1931 cette distinction est fine mais sans doute discutable tout comme la thèse de Heidegger de 1927 sur l'angoisse du Dasein devant sa propre mort. Lacan contestera la plupart du temps, sauf justement dans le Séminaire sur *l'Éthique de la Psychanalyse*, qu'on puisse évoquer l'évidence d'une angoisse de la mort. Il nie qu'il y ait une angoisse de la mort qui transparaisse dans la clinique. Mais Lacan n'évoquera jamais non plus le fait banal mais massif « de la peur de mourir » qui habite l'humain. Certes il n'est pas non plus certain que la mort soit partout et toujours donnée à l'homme selon cette tonalité affective de la peur ou de la terreur. On peut alors poser tout simplement une thèse empirique : il y a *en général* peur devant la mort, celle des autres et la mienne propre.

¹² Voir Kojève A., *L'athéisme*, Gallimard, Paris, 1998

m'est donnée mais comme *non donnée*, certes pour des raisons différentes que pour la mienne propre, mais néanmoins elle ne m'est pas plus accessible dans l'expérience. C'est ce qui fait aussi comme le soulignera abondamment Heidegger que personne ne puisse mourir à la place d'un autre. Il n'y a pas, même dans le sacrifice, de mort à la place de l'autre. La mort se présente au *Dasein* comme sa possibilité la plus *propre*. Ici on pourrait poursuivre en évoquant le travail de la tradition phénoménologique contemporaine et le chemin ouvert par Michel Henry sur la souffrance. C'est dans la souffrance que je suis rejeté vers ma solitude ontologique et ma singularité absolue. Dans la souffrance et dans la mort à venir je suis écrasé sur ma singularité, je fais l'expérience du « ne pouvoir sortir de moi ». Dans la rencontre de ma mort *je suis* écrasé par mon individualité naturelle ou pour le dire avec Kojève c'est toujours *le monde qui tue l'homme, même dans le suicide*.

Alors que la mort est évoquée dans le *on-dit* de la quotidienneté en même temps que contournée par lui, l'*être-pour-la-mort* dans sa vérité est esseulement, singularisation absolue, rapport à soi le plus propre. La thèse de Heidegger introduit du même coup une asymétrie remarquable entre le non-né et l'être-disparu. L'absence de vie du mort est singularisée par le disparu et en elle c'est l'impossibilité future d'exister, maintenant parfaitement déterminée, qui s'oppose à la possibilité d'exister, certes vide mais néanmoins entière, de ce qui n'est pas né. Et objectivement, c'est à dire *dans le monde*, la mort ne se confond pas avec l'absence de vie qui précède la naissance. Même si ce sont là deux absences de vie qui se rejoignent *en soi*, même si rien ne distingue *en soi* les deux non-être, le néant ne se distinguant jamais du néant, il faut dire que dans l'objectivité du monde, les deux absences de vie sont pourtant *aussi* distinguées. C'est que la mort justement *n'est* pas positivement, n'est pas un *étant*. Certes le mort *est* bien de quelque manière *l'avoir-été* vivant mais le vivant, à chaque instant est aussi un *avoir été vivant*. Et le vivant n'est pas mort même si par là évidemment se laisse apercevoir le fait qu'il y a déjà au creux de la vie quelque chose de la mort. Par conséquent la mort d'un vivant se donne *objectivement* comme une frontière de *l'avoir-été*, à la fois mobile et interne au procès de la vie et à la fois immobile, définitivement immobile. L'*être-mort* est objectif sans jamais être en acte. Ce qui est vraiment c'est cette frontière de la différence entre la vie et la mort et elle n'est en acte qu'avec la vie.

III

Tout d'abord s'il y a quelque chose de constant dans le traitement que Lacan va accorder à la question de la mort c'est bien le refus d'accepter la théorie freudienne de l'instinct de mort tout en pointant

l'irremplaçable de ce qui est visé par la méditation freudienne. En 1938, par exemple, la critique lacanienne se centrait sur la croyance positive en la fonction de l'instinct de mort dans les tendances suicidaires. Si on doit poser l'appétence à la mort comme un trait propre à l'homme, soutenait alors Lacan, il faut le rattacher au fait qu'il est un animal symbolique, non au fait qu'il serait soumis à l'instinct de mort. Et puisque c'est bien plutôt la dysfonction de la régulation biologique qui est en cause dans l'émergence du symbolique, ce dernier apporte avec lui la morbidité propre à l'espèce qui vit du symbolique; l'appétence à la mort n'a rien de biologique chez l'homme¹³. Lacan pensait alors que la prévalence marquée de l'imgo maternel induisait une morbidité particulière, que c'est cet imago que le sujet cherchait à retrouver dans les suicides « non-violents », les anorexies, les toxicomanies par la bouche et les névroses gastriques¹⁴. Cela signifie en outre que Lacan ne reviendra pas purement et simplement au point de vue phénoménologique sur la question de la mort et de son incidence subjective : la prise en compte de la répétition morbide a déplacé le centre de gravité de l'abord du problème. C'est dans le commentaire qu'il donna à un rapport de *Loewenstein* sur le masochisme et la théorie des pulsions, en 1938, que Lacan insistera, pour la première et la dernière fois, comme Hegel et Heidegger avant lui, sur le savoir de la mort comme le propre de l'homme¹⁵. Toute la suite de son œuvre écrite et parlée à propos de la mort sera marquée par la volonté d'aller au-delà de cette affirmation touchant le savoir de la mort. Par contre le thème de *la mort comme sens de la vie* va demeurer central jusqu'à la fin de l'œuvre même si précisément, dira Lacan, ce sens

¹³ « Que la tendance à la mort soit vécue par l'homme comme objet d'un appétit, c'est là une réalité que l'analyse fait apparaître à tous les niveaux du psychisme ; cette réalité, il appartenait à l'inventeur de la psychanalyse d'en reconnaître le caractère irréductible, mais l'explication qu'il en a donnée par un instinct de mort, pour éblouissante qu'elle soit, n'en reste pas moins contradictoire dans les termes ; tellement il est vrai que le génie même, chez Freud, cède au préjugé du biologiste qui exige que toute tendance se rapporte à un instinct. Or, la tendance à la mort, qui spécifie le psychisme de l'homme, s'explique de façon satisfaisante par la conception que nous développons ici, à savoir que le complexe, unité fonctionnelle de ce psychisme, ne répond pas à des fonctions vitales mais à l'insuffisance congénitale de ces fonctions. » Lacan, J. *Les Complexes familiaux*, Navarin édit, Paris, 1984 p.33

¹⁴ « Cette tendance psychique à la mort, sous la forme originelle que lui donne le sevrage, se révèle dans des suicides très spéciaux qui se caractérisent comme « non violents », en même temps qu'y apparaît la forme orale du complexe : grève de la faim de l'anorexie mentale, empoisonnement lent de certaines toxicomanies par la bouche, régime de famine des névroses gastriques. L'analyse de ces cas montre que, dans son abandon à la mort, le sujet cherche à retrouver l'imgo de la mère. Cette association mentale n'est pas seulement morbide. Elle est générique, comme il se voit dans la pratique de la sépulture, dont certains modes manifestent clairement le sens psychologique de retour au sein de la mère ; comme le révèlent encore les connexions établies entre la mère et la mort, tant par les techniques magiques que par les conceptions des théologies antiques ; comme on l'observe enfin dans toute expérience psychanalytique assez poussée. » Lacan, J. *Les Complexes familiaux*, Navarin édit, Paris, 1984 p.33-34

¹⁵ « *Le sens de la vie de l'homme étant, dans son vécu, intriqué avec le sens de la mort, ce qui spécifie l'homme par rapport à l'instinct de mort c'est que l'homme est l'animal qui sait qu'il mourra, qu'il est un animal mortel* » Intervention sur le rapport de R. Loewenstein « L'origine du Masochisme et la théorie des pulsions », 10^{ème} conférence des psychanalystes de langue française, parue dans *Revue Française de Psychanalyse*, 1938, tome X, n° 4, pages 750 à 752. On va voir que trois décennies plus tard il aura un tout autre regard sur la chose puisqu'il ira jusqu'à donner pour titre à une intervention à Bruxelles en 1972 *La mort est du domaine de la foi*.

échappe à chaque instant de vie des mortels car ils ne vivent jamais vraiment un seul instant comme mortels.

De tous les savoirs que l'homme peut détenir sur lui-même celui-ci est le plus répandu, le plus certain : tous les hommes meurent, voilà bien par exemple une des vérités les plus fondamentales du sens commun. Mais en même temps chacun pour lui-même, au plus profond de sa psyché, se croit immortel et vit comme tel dira Lacan. La psychanalyse ne peut pas entériner le savoir du sens commun sur ce sujet, pas plus que sur d'autres, par exemple la croyance qu'*il y a* des hommes et des femmes. Elle ne peut pas non plus endosser une position philosophique -sur le thème de la mort- qui s'inspirerait de Hegel et Heidegger sous prétexte qu'ils assoient définitivement la philosophie athée de la mort dont elle a besoin. En analyse on analyse des croyances. La *croyance* selon laquelle on va mourir doit être considérée comme une croyance et plus précisément une croyance spécifique de l'ego. Mais par ailleurs l'inconscient fait que chacun se croit immortel. Il va falloir expliquer comment l'ego peut se représenter la mort à venir et comment d'une certaine manière il le doit alors que l'inconscient n'est pas simplement dans une ignorance de la mort mais bien au contraire dans un savoir qui la nie. C'est précisément en tant qu'intériorisation non consciente du discours commun, du « on-dit », que le moi apprend qu'*il doit* mourir. Et il peut se savoir mortel, en dépit de son désir d'immortalité, parce que le symbole l'isole et que par le symbole il peut se représenter comme absent et d'autres peuvent le faire¹⁶. C'est l'aliénation fondamentale de l'ego qui explique maintenant pour Lacan comment le *on-dit* pénètre la subjectivité et vient contredire la croyance fondamentalement inconsciente en sa propre immortalité.

Ceci dit on ne peut nier qu'il existe un savoir de la mort. Le réel de sa propre mort, nulle subjectivité n'y peut certes accéder. Mais, pour autant que ce réel est nommé dans la langue et pris en charge par la culture, il est *su* par les autres. La mort de l'autre c'est le réel, voire ce qui est capable de creuser « *un trou*

¹⁶ La croyance en la mortalité est une croyance du moi en tant qu'il est tout entier pétri du on-dit et qu'il peut se représenter comme absent au croisement du symbolique et de l'imaginaire : « Le moi est lui-même un des éléments significatifs du discours commun, qui est le discours inconscient. Il est en tant que tel, en tant qu'image, pris dans la chaîne des symboles. Il est un élément indispensable de l'insertion de la réalité symbolique dans la réalité du sujet, il est lié à la béance primitive du sujet. En cela, en son sens originel, il est dans la vie psychologique du sujet humain l'apparition la plus proche, la plus intime, la plus accessible, de la mort. Le rapport du moi et de la mort est extrêmement étroit, car le moi est un point de recoupement entre le discours commun, dans lequel le sujet se trouve pris, aliéné, et sa réalité psychologique. Le rapport imaginaire est, chez l'homme, dévié, en tant que là se produit la béance par où se présente la mort. Le monde du symbole, dont le fondement même est le phénomène de l'insistance répétitive, est aliénant pour le sujet, ou plus exactement il est cause de ce que le sujet se réalise toujours ailleurs, et que sa vérité lui est toujours voilée par quelque partie. Le moi est à l'intersection de l'un et de l'autre. » Lacan, Jacques Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse Séminaire 2, éditions du Seuil, Paris, 1978, p.245.

dans le réel ». C'est ce dont on fait l'expérience avec la mort du très proche. La mort de l'autre est bien dans ce cas ce terrible savoir de l'impossibilité pour l'autre d'exister avec nous dans *ce* monde. Il est, si on s'en tient strictement à la définition du réel comme impossible, l'authentique réel, même si comme le soulignait Lacan, ce réel ne pouvait être invoqué de façon pertinente pour la mort propre parce qu'on accédait seulement à l'anticipation imaginaire de cette sienne mort. Mais dans chaque culture on assiste à la mise en place d'un rituel funéraire et d'une symbolisation massive de la disparition réelle de l'autre. Lacan disait de la mort d'un être cher qu'elle est *un trou dans le réel* autour duquel pullulent les formations significantes et n'hésitait pas alors à comparer les épreuves du deuil et la psychose en soulignant que c'est l'inverse du mécanisme de la forclusion qui est à l'œuvre dans les rituels funéraires: ce qui disparaît de symbolique dans le réel, ou ce qui est emporté d'investissement symbolique avec le disparu dans ce trou du réel, doit réapparaître dans la réalité, par la médiation du rituel. Mais comme dans la psychose la profusion des rites funéraires, et plus précisément piaculaires, comme disait Durkheim, témoigne justement à son tour de ce foisonnement signifiant autour d'un trou dans le réel.

On peut dire, comme le soulignait Denis Duclos, que la mort est en même temps pour ceux qui parlent l'impossibilité d'exister et la nécessité définitive à être qu'appelle le symbole : réduit à un nom sur une tombe. Le symbolique est mortifère en soi parce qu'il appelle à se figer dans le signifiant. Le vivant parlant ne totalise son existence que dans sa disparition pure et simple dans le symbole et c'est pourquoi selon les anciens le symbolique et la mort ont un étroit rapport avec la totalisation de l'existence. La loi de toute culture est ainsi de préserver ce qui a été porté par un nom de la disparition pure et simple, de lui éviter *la seconde mort* qui est la disparition de sa trace signifiante. La première mort est bien la mort réelle; mais elle n'est encore pour chacun que la première mort à laquelle peut succéder une deuxième mort. Le néant de la mort qui devrait simplement équivaloir au néant du non né est bien distingué spontanément dans la croyance mythique et religieuse sous la forme d'une nécessité symbolique à être. C'est ainsi que le mort apparaît aussi à l'homme comme ce qui demande à être reconnu et le disparu doit être reconnu dans la singularité inactuelle de son « avoir-été ».

Toute culture, au sens où les anthropologues en parlent, négocie une part significative du rapport à la mort pour chacun, mais celui-ci est en même temps constitutif du rapport à soi-même dont parle Lacan dans la citation donnée en exergue, il est au fond ce qui singularise aussi bien ce rapport à soi. La culture dévoile et voile la mort d'un même mouvement car toute culture est à la fois un savoir de la mort et un contournement de ce savoir. De tous les savoirs que l'homme peut détenir sur la base du sens commun,

celui-ci est à la fois le plus certain mais aussi le plus à même d'être refoulé, dénié, contourné, transformé, forclos, de sorte qu'on peut affirmer que c'est un savoir immédiatement et entièrement noué au non-savoir. Il s'accompagne d'un profond voilement de ce qui est su, d'un *je n'en veux rien savoir*, d'une croyance inconsciente, inébranlable nous disait Freud, qui trouve à se prolonger dans le déni religieux et théologique aménagé par la culture et encore aussi bien dans le refoulement par la quotidienneté fort bien analysé par Heidegger. On peut dire que partout où il y a de l'homme il y a à la fois savoir et non savoir de la vérité de la mort. Mais quoi qu'il en soit *sa* propre *mort* n'est jamais donné à chacun dans son réel et elle n'est donnée que sous le mode de l'anticipation imaginaire. Elle est connue par chacun dans l'anticipation de la *perte*, de la *privation* même du « tout » de l'existence.

La dernière partie de l'œuvre de Lacan revient à Freud et la prise en compte du rapport entre la mort et la reproduction sexuée¹⁷. La vie et la mort sont reproduites avec le sexe. Entre la vie et la mort il n'y a qu'une asymétrie de principe : l'une, la vie suppose la dualité, c'est à dire la vie comme non-mort ; l'autre la mort suppose la non-dualité. La vie et la mort ne sont pas des catégories analytiques. Elle n'intéressent la psychanalyse qu'en regard de ce qu'elles sont signifiées pour la subjectivité dans la parole et le langage. Lacan se demandera si c'est le savoir de la mort que refoule le langage¹⁸. Mais, dans le rêve, la mort est du côté du réveil plutôt que du sommeil. Il mettra surtout en parallèle le non rapport sexuel et la mort puisque l'un et l'autre, pris ensemble, fondent le principe de castration strictement lacanien qui se déduit de la théo-

¹⁷« .. la liaison certaine, manifeste, entre la reproduction sexuelle et la mort est patente; à ce titre, la question de savoir ce qui préside à la reproduction, ce qui se situe dans le germe par rapport à ce qui se produit dans le soma, est primordiale ; que ce soit la vie qui soit présente dans le germe reste absolument ambigu ; pourquoi pas aussi bien la reproduction de la mort ? C'est à ce niveau que dans toute espèce sexuée se situe la question ; et cette question, je ne la pose que parce que s'il y a quelque chose que l'analyse nous permet d'affirmer, c'est que ce lien, cette connexion entre ce qu'il en est du sexe et ce qu'il en est de la mort, c'est très précisément autour de quoi nous patageons sans cesse. Si nous ne nous sortons pas de cette pseudo-antinomie de la vie et de la mort, nous n'avancerons en rien. Ce sont là des termes qui n'ont qu'un poids de pure fascination, et c'est la fascination où nous tombons sans cesse quand nous entendons présentifier l'un ou l'autre de ces deux termes : la vie d'une part, la mort de l'autre. » Intervention aux « conclusions des groupes de travail », parue dans les *Lettres de l'École Freudienne*, 1975, n°15, Paris, pp. 236-237.

¹⁸ Dans la réponse à une question de Catherine Millot (1974) sur le désir de dormir, le désir de réveil et la mort dans le rêve, on peut retenir ceci en particulier : « Qu'il soit branché sur la mort, le langage seul, en fin de compte, en porte le témoignage. Est-ce que c'est ça qui est refoulé ? C'est difficile de l'affirmer. Il est pensable que tout le langage ne soit fait que pour ne pas penser la mort qui, en effet, est la chose la moins pensable qui soit. C'est bien pour cela qu'en la concevant comme un réveil, je dis quelque chose qui est impliqué par mon petit nœud SIR. Je serais plutôt porté à penser que le sexe et la mort sont solidaires, comme c'est prouvé par ce que nous savons du fait que ce sont les corps qui se reproduisent sexuellement qui sont sujets à la mort. Mais c'est plutôt par le refoulement du non-rapport sexuel que le langage nie la mort. Le réveil total qui consisterait à appréhender le sexe – ce qui est exclu – peut prendre, entre autres formes, celle de la conséquence du sexe, c'est-à-dire la mort. » « En fin de compte, le langage reste ambigu : il supplée à l'absence de rapport sexuel et de ce fait masque la mort, encore qu'il soit capable de l'exprimer comme une espèce de désir profond. Il n'en reste pas moins qu'on n'a pas de preuves chez l'animal, dans les analogues du langage, d'une conscience de la mort. Je ne pense pas qu'il y en ait plus chez l'homme, du fait du langage : le fait que le langage parle de la mort, ça ne prouve pas qu'il en ait aucune connaissance ». Transcription parue dans la revue *L'Âne*, 1981, no 3, p.3

rie du désir fondé sur le signifiant. C'est parce que l'homme est pris dans le signifiant qu'il n'y a pas de rapport sexuel mais le langage refoule le non-rapport sexuel. *De ce fait*, dit Lacan, il masque la mort. Pourquoi? Parce que la mort en tant que signifiée à nous comme impossibilité incontournable à exister, comme le non-rapport sexuel, témoigne de la singularité dans sa rencontre du vide du symbolique.

La plupart du temps Lacan conteste l'évidence clinique de l'angoisse de la mort et s'écarte à chaque fois qu'il le peut de Heidegger sur ce point. Le passage placé en exergue fait exception. Pour le philosophe le concept d'angoisse a un étroit rapport avec le rien, le néant. C'est seulement *la peur spécifique du rien*, du néant, qui définit l'angoisse chez Heidegger; tandis que pour le psychanalyste seule *la vie dans ce monde* peut être objet d'angoisse et en particulier l'appréhension du désir de l'Autre. L'important c'est que Lacan va chercher à tout prix à maintenir une distance entre l'angoisse de castration et une soi-disant angoisse fondamentale devant la mort. A la limite, dit Lacan, seule la promesse de l'immortalité dans ce monde pourrait être source d'angoisse¹⁹. Dans l'extrait placé en exergue, l'angoisse à propos de la mort est toutefois évoquée positivement, quoique indirectement par la médiation de la solitude et de la détresse. Mais est-ce bien de l'angoisse de la mort dont il est question ici dans ce petit extrait qui termine le commentaire sur l'Antigone de Sophocle? A la suite de Freud Lacan évoque en fait la dimension de la *détresse*. La détresse n'est pas tout à fait l'angoisse; mais le fond de solitude à partir duquel se lève le signal de l'angoisse. Contrairement à Hegel Lacan n'évoque jamais la peur imaginaire de la mort mais il évoque ici clairement le devoir-être dans la solitude en ce qui a trait au devoir-mourir. Pour Lacan le devoir-mourir n'interpelle le sujet que dans ce rapport à lui-même où parce qu'il «n'a à attendre l'aide de personne» il est dans la détresse. Comme chez Heidegger la mort anticipée fait éclore le plus extrême de la singularité du rapport à soi et c'est en ce point précis que s'articule la fonction du désir: la fonction du désir dit Lacan, doit rester dans un rapport essentiel avec la mort. Seule cette dernière formule donne son sens achevé aux concepts lacaniens de castration et de désir, parce que seule elle les ancre dans la singularité absolue du rapport à soi. Autrement dit le renversement immanent à la mort comme loi, repéré par Hegel dans ce balancement qui la fait passer du maître absolu à la condition transcendantale de liberté, devient chez Lacan cette loi d'esseulement qui est et doit être en même temps la loi immanente à *ce* désir. On voit bien ici que le désir n'est pas le produit d'une autre loi qui viendrait contraindre la subjectivité de l'extérieur et qui grâce à cette confrontation le ferait apparaître et perdurer. En ce sens la loi du devoir mourir adressée à

¹⁹ Simone de Beauvoir avait exploré cette hypothèse d'une vie éternelle dans ce monde dans un très beau roman intitulé *Tous les hommes sont mortels*, qui fait précisément le récit de l'expérience d'un personnage qui aurait bu un filtre d'immortalité. L'exploration psychologique parvenait exactement à la même conclusion; il s'agit de la situation la plus angoissante qui soit.

chacun est bien la loi de la castration même si précisément on ne peut pas affirmer qu'il y a angoisse de la mort comme il y a une angoisse de la castration. Par conséquent c'est le point de solitude de la détresse du devoir-mourir qui est aussi celui auquel doit demeurer attaché le désir qui y trouve sa *Loi* authentique. Pour celui qui va mourir, c'est à dire pour chacun d'entre nous, c'est non pas *nécessairement* sous la forme de la peur de la mort, à la fois connue et déniée, que cette détresse est présente; mais de toute façon elle doit être, par son retournement interne, reconnue par nous dans sa poussée fondamentale au désir, comme sa loi, son impératif : désire.

Olivier Clain