

SUR LE NOM DU PÈRE

Antonio Di Ciaccia

Voici la thèse que je voudrais faire passer dans mon texte : le Nom-du-Père comme le trou où convergent le nom, le singulier, le sinthome.

Evidemment je prends le Nom-du-Père dans l'acception qui lui a été donnée par Jacques Lacan. Dans ce travail je ne développerai pas le parcours complet sur le Nom-du-Père, mais je me contenterai uniquement de pointer quelques moments de l'élaboration de Lacan.

Premier point. Lacan reprend le terme Nom-du-Père de la religion. Je n'aborderai pas ce point. Je le donne pour acquis et connu.

Deuxième point. Lacan opère un renversement de perspective par rapport au Nom-du-Père et le signifiant. Dans un premier temps, il considère que la valeur et l'opérativité du Nom-du-Père sont dues au fait qu'il s'agit d'un signifiant lié à la fonction paternelle. Je vous renvoie aux passages de l'*Athalie* de Racine dont Lacan parle dans *Le Séminaire III, Les psychoses* : le Grand Prêtre affirme n'avoir aucune crainte, à cause de la crainte de Dieu qui l'habite. Successivement, Lacan renverse sa perspective : le Nom-du-Père a sa valeur et son opérativité du fait qu'il est signifiant. C'est le signifiant qui barre, en tant que signifiant, le désir de la mère, en tant que le signifiant « Désir de la mère » véhicule la jouissance interdite. C'est la version lacanienne de l'Œdipe freudien.

Ce renversement se résume dans la formule : le signifiant paternel n'est pas signifiant parce que paternel, mais il est paternel parce qu'il est signifiant.

D'où l'on peut déduire avec Lacan – et quelqu'un d'autre – que l'homme est le fils du *logos*. Le véritable père de l'homme n'est pas le géniteur, mais le *logos*.

Du particulier à l'universel et retour

Cette opération du signifiant paternel qui barre le signifiant maternel convoque Hegel et Jakobson.

Chez Hegel, soulignons deux versants. Primo, l'opération du signifiant paternel sur le signifiant maternel a la structure de l'*Aufhebung* hégélien : le symbole est le meurtre de la Chose. En termes lacaniens : à la place de la Chose vient l'ordre symbolique. Dans le terme *Aufhebung*, « il y a à la fois le sens de nier et celui de conserver »¹:

Symbolique
Chose

Lacan l'utilise à toutes les sauces : de l'Œdipe, du phallus, de la triade besoin/demande/désir etc. Il écrit le mouvement qui va du signifiable au signifiant pour retourner enfin au signifié, selon ce schéma en deux temps :

1° temps

↑ Signifiant
signifiable

2° temps

↓ Signifiant
signifié

Secundo, l'analyse procède, dans la pratique, du particulier vers l'universel. En d'autres termes, du particulier de son propre symptôme, en tant qu'il est englué dans la jouissance interdite, le sujet, à cause du fait que l'inconscient est structuré comme un langage, se trouve happé par l'ordre du langage, par le symbolique, qui constitue, dans ce schéma, l'universel. Par le travail analytique, que Lacan désigne à l'époque comme « dialectique », grâce à la position de dialecticien, que Lacan assigne à l'analyste, le sujet « doit réaliser dans une série de crises la synthèse de sa particularité et de son universalité, allant à universaliser cette particularité même »².

Cet universel, à son tour, se particularise pour le sujet dans un désir humanisé : « C'est bien d'un langage qu'il s'agit [...] dans le symbolique mis au jour dans l'analyse. Ce langage [...] a le caractère universel d'une langue qui [...], pour être le langage qui saisit le désir au point même où il s'humanise en se faisant reconnaître, il est absolument particulier au sujet »³.

¹ Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, t. I, traduction de J. Hyppolite, Aubier/Montaigne, Paris, 1991, p. 94.

² Jacques Lacan, « Propos sur la causalité psychique » [1946], *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 181-182.

³ Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » [1953], *Écrits, op. cit.*, p. 293-294.

Bref : l'homme doit libérer sa parole, la libérer des scories symptomatiques, pour s'inscrire dans l'universel du langage. Par contre, c'est dans son désir humanisé que l'universel se particularise.

Venons-en à Jakobson. Lacan maintient comme opératoire le schéma hégélien même quand la référence à la linguistique jakobsonienne prévaut sur celle hégélienne, par exemple, dans la métaphore paternelle. À travers la métaphore, donc à travers les instruments linguistiques et, par conséquent, symboliques, le sujet se trouve passer de l'empire de la jouissance au royaume du symbolique, selon le schéma bien connu qui permet à Jacques-Alain Miller de reprendre tout l'enseignement de Lacan, notamment dans son texte « Les six paradigmes de la jouissance »⁴:

$$\frac{A}{J}$$

On pourrait dire que par ce schéma Lacan relie *l'Aufhebung* de Hegel à la métaphore de Jakobson. Or, toute cette structure, Lacan va la mettre en question. Ou mieux, il va mettre en question l'unilatéralité de cette construction.

L'Introduction aux Noms-du-Père

Passons à un texte qui est la véritable bascule de toute cette affaire. Elle ne nous est pas apparue plus tôt, à cause du refus de Lacan de publier ce texte, que Jacques-Alain Miller a publié seulement l'an passé, bien qu'il l'ait commenté dans son cours de 1991–1992 sur « La nature des semblants » il s'agit de l'unique leçon du séminaire sur les Noms-du-Père, que Jacques-Alain Miller avait appelé « Le séminaire inexistant » et de son unique leçon, par Jacques-Alain Miller également désignée comme « Introduction aux Noms-du-Père ». De là, nous ferons un saut au dernier enseignement de Lacan.

En fait, probablement à cause des circonstances dans lesquelles il tient ce séminaire – la veille au soir on annonce à Lacan qu'il est déchu de son statut de didacticien par l'IPA, en vertu des auditeurs mêmes de son séminaire – Lacan est plus que d'habitude énigmatique.

Pensez seulement au titre : les Noms-du-Père, au pluriel, alors que tout le monde ne connaissait ce Nom qu'au singulier. « Il ne me sera pas possible,

⁴ Jacques-Alain Miller, « Les six paradigmes de la jouissance », *La Cause freudienne*, 43, octobre 1999, pp. 7–29. Ce texte reprend les leçons des 24, 31 mars et 7 avril 1999 du cours de J.-A. Miller, [1998–1999], *L'Orientation lacanienne III*, l'enseignement prononcé dans le cadre du Département de Psychanalyse de Paris VIII. Texte établi par Catherine Bonningue.

dit-il, de vous faire entendre au cours de ce premier exposé pourquoi ce pluriel. »⁵ Il présente cette séance du séminaire en deux volets. Le premier concerne l'objet *a*, découverte qui s'est articulée petit à petit à partir du *Séminaire VII, L'éthique de la psychanalyse*, en partant du fameux terme freudien *das Ding*, et en allant jusqu'au séminaire de l'année académique précédente, *le Séminaire X, L'angoisse*. Tout le séminaire sur *L'angoisse* est centré sur cet objet qui n'est pas un objet comme les autres, c'est-à-dire qui n'est pas signifiantisable. C'est pourquoi Lacan peut dire que l'angoisse est sans objet, comme pourrait l'être la phobie du cheval pour le petit Hans, parce que l'objet cheval est en fait un signifiant. Mais il peut dire aussi que l'angoisse n'est pas sans objet parce que son objet propre, non signifiantisable, est l'objet *a*⁶.

Le deuxième volet de la séance est entièrement centré sur le Dieu de la Bible et sur le sacrifice d'Isaac par son père Abraham.

Dans cette unique leçon de son Séminaire sur les Noms-du-Père, secrètement – mais pas trop – Lacan joue ses cartes. Voilà ce qu'on peut en déduire : la lecture hégélienne est tout à fait insatisfaisante, mais, bien qu'il ne le dise pas, la lecture jakobsonienne l'est tout autant.

En ce qui concerne Hegel, Lacan rappelle d'abord que les premiers pas de son enseignement ont cheminé dans les voies de la dialectique hégélienne. Cette dialectique a des racines logiques, dit Lacan, car Hegel a essayé de résoudre le problème du rapport entre l'universel et le particulier. Or, seul le particulier a une existence, mais elle est contingente. « Toute la dialectique hégélienne est faite pour combler cette faille, [c'est-à-dire que seul le particulier a une existence] et montrer, dans une prestigieuse transmutation, comment l'universel peut arriver à se particulariser par la voie de la scansion de l'*Aufhebung* »⁷. D'une part, le particulier doit être repris dans l'universel, mais, d'autre part, étant donné que seul le particulier a une existence, l'universel doit se particulariser. Le Christ, pour Hegel, est la réalisation concrète de l'homme universel. Je souligne ce double passage : du particulier à l'universel et de l'universel à son incarnation dans un particulier. En termes lacaniens on pourrait dire : du particulier du symptôme à l'universel du langage ; et de l'universel du langage au particulier du désir.

« Néanmoins, dit ensuite Lacan, quels que soient les prestiges de la dialectique hégélienne, quels que soient ses effets, [...] quelle que soit ici sa réussite, quelle que soit la valeur de ce qu'elle soutient dans les incidences politiques

⁵ Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père* [1963], Paris, Seuil, 2005, p. 68.

⁶ Cf. à ce propos le commentaire de Jacques-Alain Miller, « Introduction à la lecture du Séminaire de *L'angoisse* de Jacques Lacan », *la Cause freudienne*, 58, octobre 2004, pp. 61–100 et *la Cause freudienne*, 59, février 2005, pp. 67–103.

⁷ Jacques Lacan, *op. cit.*, p. 74.

de sa réalisation, la dialectique hégélienne est fautive » et il continue : « [...] l'angoisse est ici le signe ou le témoin d'une béance existentielle »⁸, en d'autres termes : l'harmonie du passage du particulier à l'universel et de l'universel au particulier est contredite par l'angoisse, « comme l'a vu, chanté, marqué Kierkegaard »⁹. Et il conclut : « J'apporte le témoignage que la doctrine freudienne est celle qui en donne l'éclaircissement »¹⁰.

En ce qui concerne l'application de la métaphore de Jakobson à la psychanalyse, est-ce si sûr que dans la substitution d'un élément à un autre – lisez : dans la substitution de ce qui est de l'ordre du langage à tout ce qui est du domaine de la jouissance –, tout est métaphorique ?

L'enseignement de la clinique

Voyons donc quelle route Lacan emprunte. Il nous dit qu'il faut repartir de Freud. Or, « Freud met au centre de sa doctrine le mythe du père »¹¹.

Freud présente deux faces du père : d'une part, le père idéal, le père de la loi, le père des structures de l'alliance et de la parenté. Et, d'autre part, à travers un mythe tout à fait tarabiscoté – le seul mythe moderne, dit Lacan dans *Le Séminaire XVII*¹² –, il nous présente un père de la horde, un père animal, un père totem. On pourrait dire ici que Freud vient confirmer Hegel, parce que le père animal, le père de la horde – appelons-le par son nom : le père de la jouissance – se transforme, par l'opération de l'*Aufhebung*, en père idéal, en père de la loi et du désir. Ou encore, on pourrait dire que Freud vient confirmer Jakobson, parce que le père de la jouissance animale est métaphorisé en père du désir humanisé.

Tout irait bien, nous dit Lacan, si la clinique ne nous disait pas autre chose. En effet, s'il en était ainsi, si toute la jouissance se résorbait dans le désir, pourquoi y aurait-il névrose ? Pourquoi y aurait-il symptôme, malaise dans la civilisation ? Pourquoi y aurait-il fuite devant le désir du père ? Or, l'objet de l'angoisse nous prouve que pas tout de la jouissance est signification, pas tout de la jouissance est métaphorisé en désir. C'est ainsi que la clinique, la clinique freudienne, nous réveille des rêves idéalistes et idéologiques.

Hegel avec son *Aufhebung* est insatisfaisant, Jakobson avec sa métaphorisation est insatisfaisant.

⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 85.

¹² Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse* [1969–1970], texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1991.

Pourtant, « si toute la théorie et la praxis de la psychanalyse nous apparaissent aujourd'hui comme en panne, c'est pour n'avoir pas osé sur cette question aller plus loin que Freud »¹³. Il faut donc aller au-delà de la solution freudienne.

Le fil rouge de la religion

Mais où Lacan trouve-t-il le fil rouge pour aller au-delà de Freud ? Il le trouve dans la religion. Il fait donc retour à la religion, à cette même tradition religieuse d'où, en son temps, il avait sorti comme du chapeau, pour définir la fonction du symbolique, le Nom-du-Père : « C'est au fondement même de la tradition ecclésiale qu'il [Freud] nous permet de tracer le clivage d'un chemin qui aille au-delà, infiniment plus profond, plus structural, que la borne qu'il a posée sous la forme du mythe du meurtre du père »¹⁴.

Entre parenthèses, ce qui est comique, à mon sens, c'est que Lacan, d'une part, considère, avec Freud, que dans la tradition ecclésiale on peut aller plus loin, mais, d'autre part, il trouve, au contraire, que les Pères de l'Église ont une doctrine insuffisante en ce qui concerne Dieu le Père. Bref. C'est donc par le biais de la Bible que Lacan va trouver à aller plus loin.

Qu'est-ce que cela veut dire, pour lui, aller plus loin ? Cela veut dire que le désir ne va pas éponger le tout de la jouissance, qu'entre les deux il y a une faille centrale qui les sépare à jamais, mais aussi que, dans cette opération, il y a un reste. C'est ce reste qui constitue « la disjonction qui joint le désir à la jouissance ».¹⁵

C'est donc dans la tradition religieuse, juive d'abord, dans sa suite chrétienne ensuite, que Lacan trouve la coupure entre le Dieu de la jouissance et le Dieu du désir. Alors que dans d'autres traditions une plongée vers la jouissance de Dieu est présente, « en revanche, ce qui fait trace dans le mysticisme juif, jusque dans l'amour chrétien, et plus encore dans la névrose, c'est l'incidence du désir de Dieu, qui fait ici pivot »¹⁶.

Dès lors, ne nous contentons-nous pas des fables freudiennes sur le père idéal et sur le père Orang Outang¹⁷.

¹³ Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, op. cit., p. 85.

¹⁴ *Ibidem*, p. 76.

¹⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X, L'angoisse* [1962–1963], texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2004, p. 342.

¹⁶ Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, op. cit., p. 90.

¹⁷ Jacques Lacan, « L'étourdit » [1972], *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 457.

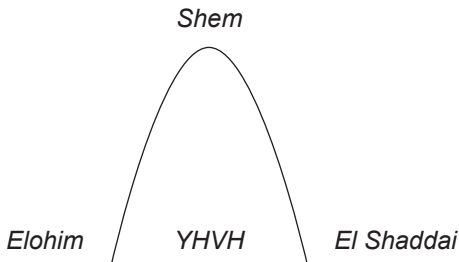
Mais comment ce Dieu de la jouissance et ce Dieu du désir, que nous présente la Bible, s'articulent-ils ? Est-ce qu'ils se recouvrent ? Comment se situent-ils par rapport à l'universel et au particulier ?

C'est ici que Lacan nous parle du sacrifice d'Isaac par son père Abraham. Ce passage de la Bible est très riche. Lacan en souligne les fils structuraux qui le parcourent, tout en procédant, dans son commentaire, d'une façon énigmatique.

Quelques mois plus tard, dans *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, il reprend la question, tout en avançant selon un autre axe : non pas celui des noms, mais celui des concepts – l'inconscient, la pulsion, la répétition et le transfert sont en effet les Noms-du-Père freudiens de la psychanalyse – ; non pas l'axe de la tradition religieuse, mais celui de la logique, des mathématiques et de la topologie. Lacan regrette lui-même ne pas pouvoir continuer à élaborer à travers la Bible toutes ces questions concernant la structure. En effet, c'est dommage. Partons donc de ce point d'arrêt, sans suivre Lacan dans le nouveau scénario qu'il met en jeu dans *Le Séminaire XI*, pour ensuite articuler ces questions avec la suite de son enseignement.

La pluralité des Noms

Du point de vue biblique la question est claire : il y a une pluralité de Noms pour désigner la divinité, plus exactement, le Dieu même d'Israël. Utilisons ce schéma pour l'illustrer :

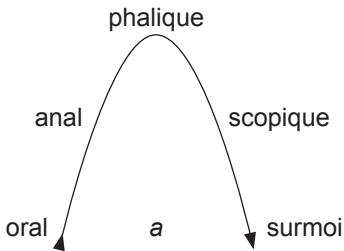


YHVH, le tétragramme ; *Shem*, le Nom ; *Élohim*, au pluriel, est aussi un nom générique de la divinité auprès des peuples sémites ; *El Shaddai*, traduit par les Septante par le terme de *Théos*, en latin *Deus*, auquel s'ajoutera, en grec, l'autre terme, *Kyrios*, traduit par *Dominus* en latin et, à notre époque, par Seigneur.

Au centre se situe un nom imprononçable, tout autour, les Noms avec lesquels on l'appelle : autant de Noms qu'il y a de supports à la fonction qu'il a ; ou, plus précisément, autant de Noms qu'il y a de supports à la fonction qu'il

est. Car, comme l'écrit Jacques-Alain Miller, « le Père n'a pas de nom propre. Ce n'est pas une figure, c'est une fonction »¹⁸.

La pluralité des Noms-du-Père et le rapport entre le Nom imprononçable et les autres Noms doivent être mis en parallèle avec un passage du *Séminaire, L'angoisse*, notamment avec celui qui date de quelques mois seulement avant l'unique séance du séminaire inexistant. Il s'agit de l'objet, de l'objet *a*. Lacan propose, de l'objet, une constitution circulaire. « À tous les niveaux de cette constitution, l'objet tient à lui-même en tant qu'objet *a*. Sous les diverses formes où il se manifeste, il s'agit toujours d'une même fonction »¹⁹. Et il présente l'objet dans le schéma suivant :



C'est selon un même schéma, qui comporte une fonction qui est en soi imprononçable, mais qui a autant de noms qu'elle a de supports, que nous voyons un parallélisme entre l'imprononçable dont parle la Bible et l'objet qui a comme indice une lettre, *a* exactement, parce qu'il ne peut pas être nommé.

Nous pouvons en déduire deux conséquences : premièrement, les deux sont de l'ordre d'un trou par rapport à la parole. Ce trou, même s'il est hors signifiant, est circonscrit par le langage. Deuxièmement, l'objet *a*, l'objet cause du désir, est, certes, de l'ordre de l'objet, mais qu'en est-il du Dieu de Moïse ?

C'est à ce point qu'il faut noter la précision avec laquelle Lacan traduit la définition que le Dieu du buisson ardent donne de lui-même. « Ce Dieu parlant à Moïse lui dit : *Quand tu iras vers eux, tu leur diras que je m'appelle Ehyeh acher ehyeh, Je suis ce que je suis* »²⁰. Par conséquent, non pas, comme l'a traduit saint Augustin, « Je suis celui qui suis », ni même « Je suis celui qui est », selon la traduction des Septante, mais : « Je suis ce que je suis », comme d'ailleurs l'ont traduit les mystiques de la tradition hébraïque.

¹⁸ Jacques-Alain Miller, 4^e de couverture in Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, op. cit.

¹⁹ Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X*, op. cit., p. 341.

²⁰ Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père*, op. cit., p. 92.

Dieu universel et Dieu d'un Nom

Reprenons la question du côté hégélien. À la lumière de ce passage biblique, on peut dire qu'il n'y a pas de résorption du Dieu de la jouissance dans un Dieu universel. Il est vrai que, quelque part, quelque chose, qui relève de l'être parlant, donne lieu à un Dieu universel. Il s'agit de ce Dieu que Pascal appelle le Dieu des philosophes. C'est le Dieu horloger du monde, le Dieu qui ne joue pas aux dèss, comme le dit Einstein. Ce Dieu, Dieu universel, n'est en fait rien d'autre que le sujet supposé savoir, il est un pur semblant. Selon Lacan, ce Dieu, non seulement n'existe pas mais il n'a pas d'être non plus. C'est un Dieu, en somme, qui naît au moment même où l'on parle. Il suffit de parler, et voilà Dieu qui surgit. « Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là »²¹. Pour Lacan, le Dieu universel est celui-là : le Dieu des philosophes, à savoir le sujet supposé savoir. Et le vrai athée, selon Lacan, est celui qui arrive à se passer du sujet supposé savoir. Il défie tout le monde sur ce terrain. Seule une analyse, peut-être, peut amener à cet athéisme, un athéisme qui est structurellement différent de l'athéisme philosophique et de l'athéisme pragmatique.

Ce que l'on appelle Dieu se situe sur deux niveaux de la structure. À un premier niveau, nous avons cette fonction qui consiste dans le sujet supposé savoir et qui peut être définie comme le Dieu universel. À un deuxième niveau, il s'agit d'une fonction, appelée également Dieu, qui consiste dans l'objet qui constitue « la disjonction qui joint le désir à la jouissance »²², et peut être défini comme le Dieu d'un nom particulier, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob²³.

Toute la tradition judéo-chrétienne porte en elle une incidence spécifique quant au rapport de l'homme à la divinité, dans la mesure où il ne s'agit pas en elle d'un Dieu de jouissance, mais d'un Dieu par rapport auquel la jouissance ne peut être atteinte que par la voie du désir. Cette tradition « en effet, n'est pas celle de la jouissance, mais du désir d'un Dieu, qui est le Dieu de Moïse »²⁴.

²¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore* [1972–1973], texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 44.

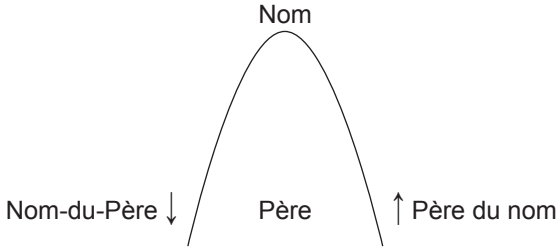
²² Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre X, op. cit.*, p. 342.

²³ Cf. Jacques Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir » [1967], *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 337.

²⁴ Jacques Lacan, *Des Noms-du-Père, op. cit.*, p. 91.

Du Nom-du-Père au Père-du-Nom

La fonction radicale du Nom-du-Père, de Dieu donc, est celle de donner le Nom. La Bible nous dit que Dieu nomme, et qu'il apprend à l'homme à nommer. Le Nom-du-Père est en réalité le Père-du-Nom. Voici comment je vois l'articulation entre le Nom-du-Père et le Père-du-Nom :



Je reprends donc ici le même schéma que Lacan a utilisé pour le Nom imprononçable et pour l'objet *a*.

Qu'est-ce que nommer ? Certes, nommer consiste à donner leur nom aux choses. Mais nommer ce n'est pas communiquer. Communiquer est le l'ordre du symbolique, alors que nommer, bien sûr, est l'épaisseur du symbolique, mais avec le réel. En fait, comme le dit Lacan dans RSI, c'est par la nomination que la parlotte se lie au réel.²⁵

Sur ce point, évoquons une notation clinique. Dans le Séminaire XXIII²⁶, Lacan dit que le travail de l'analyste consiste à faire épaisseur entre le symbolique et l'imaginaire et que, en même temps, il se produit une épaisseur entre l'imaginaire et le réel, celle qui rend la jouissance « possible » au sujet. Notez l'importance clinique, je dirais thérapeutique, de cette notation. Nommer, en analyse, c'est donner le nom qu'il faut au réel en jeu. La nomination est donc l'opération spécifique de l'analyste, elle vient ici à la place de l'interprétation. Mais, selon Lacan, cela ne se fait pas directement, mais par le biais d'une épaisseur entre l'imaginaire et le savoir inconscient.

Les Universaux

Il faudrait ici ouvrir le grand chapitre du problème philosophique qu'a été la question des universaux. Pour ne faire qu'un bref rappel, ce problème des

²⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XXII, R. S. I.* [1974–1975], texte établi par Jacques-Alain Miller, 11 mars 1975, *Ornicar?*, bulletin périodique du Champ freudien, 5, décembre-janvier 1975–1976, p. 19.

²⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XXIII, Le sinthome* [1975–1976], texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2005, pp. 72–73.

Universaux a été posé, mais non résolu, selon le dessein explicite de l'auteur, dans l'Introduction à la logique d'Aristote de Porphyre (III^e siècle). Les Universaux (les genres et les espèces) existent-ils ou non ? Cette problématique est d'une grande importance au Moyen Âge (IX^e siècle), quand le platonisme et l'aristotélisme s'opposent à propos de l'existence ou de l'inexistence des formes ou des idées. Les scolastiques se sont divisés en deux courants : les tenants du réalisme (les universaux existent réellement) et les tenants du nominalisme, comme Abélard (les universaux ne sont que des mots). Saint Thomas d'Aquin va résoudre la question, selon une solution que Lacan apprécie, dans le sens suivant : comme Aristote, saint Thomas refuse l'existence réelle des universaux hors des choses, d'où l'esprit les extrait « par abstraction ». C'est ce qu'on a appelé le réalisme modéré.

Mais chez Hegel il y a un passage en plus : outre le passage du particulier à l'universel, il y a également le passage qui comporte l'incarnation de cet universel. On voit la différence entre Aristote et Hegel sur ce point : une chose est de dire, avec Aristote, que tous les chevaux vivants ont l'essence de la « chevalinité », autre chose est de considérer qu'une personne, soit le Christ, réalise dans l'existence l'homme universel. Pour Hegel, l'idée coïncide avec la réalité, la réalité fait passer à l'existence l'idée. Ni à Aristote ni à saint Thomas, il ne serait jamais venu à l'esprit de penser qu'un universel s'incarne d'une façon tout à fait particulière dans un existant, fut-il, pour saint Thomas, le Christ. L'humanité du Christ n'est pas plus humaine que l'humanité de n'importe quel homme, alors que, pour Hegel, l'humanité du Christ réalise en elle-même l'humanité comme telle ainsi que tel personnage historique, par exemple Napoléon, réalise l'Histoire comme telle.

Cependant, Lacan ne se satisfait pas de la solution de Hegel au problème de l'universel et du particulier. Selon Hegel, la particularité est reprise et résorbée dans l'universel, lequel se réalise à son tour dans un particulier. Si la première partie est maintenue par Lacan, en ce qui concerne la psychanalyse, à savoir que le symptôme, en tant que particularité du sujet, est repris dans l'universel du langage, la deuxième partie reste encore à préciser.

Par rapport à Aristote, Lacan opère un double mouvement : d'une part, il conteste à Aristote la solution qui consiste à faire équivaloir le particulier au singulier, mais, d'autre part, il considère qu'Aristote a ouvert des portes, portes qu'il n'a pourtant pas franchies lui-même.

La porte ouverte par Aristote, mais non franchie, est celle-ci : Aristote parle de deux « particulières », qui ne sont pas équivalentes entre elles. A côté d'une particulière positive, à savoir « quelques-uns », il existe aussi une particulière négative, où le particulier se formule comme « pas tous ». Il s'agit du fameux *μη πάντες*, dont Aristote ne fait rien et que la tradition philosophique n'aborde

pratiquement pas. Lacan, par contre, le met à la base de la théorisation de la sexuation féminine. Sur ce point, je vous prie de vous référer au paragraphe 4, « Aristote et le pas-tout », de la « Notice de fil en aiguille » de Jacques-Alain Miller, qui figure comme annexe du *Séminaire XXIII* de Lacan.

Lacan conteste donc à Aristote le fait de ne pas porter sur l'universel cette négation qui s'impose pour les femmes, « soit de n'être pas-toutes, μή πάντες », comme il le déclare dans *Télévision*²⁷. Il va donner une très grande importance à cette particulière négative, exclue par Aristote de son carré logique. En outre, il s'appuie sur la formalisation de Peirce pour disjoindre l'universel de l'existence.

De plus, Lacan conteste à Aristote la pure et simple identification du singulier et du particulier. À plusieurs reprises, par exemple dans son intervention à la suite de l'exposé d'André Albert²⁸ sur la règle fondamentale tenu aux Journées de École freudienne de Paris du 14 juin 1975, il déclare : « Je pense qu'il y a assez de gens ici qui ont lu Aristote pour savoir que le singulier, c'est tout autre chose que le particulier. Mais, continue-t-il, pour Aristote n'existe en fin de compte que le particulier. » Voilà pourquoi Lacan met l'accent sur le nom. Le nom, le nom propre, en logique, correspond à une proposition singulière, non pas particulière, mais singulière.

Les places du Nom-du-Père

Lacan situe le Nom-du-Père à quatre endroits.

Primo, il le situe au niveau de l'universel, car, au niveau du symbolique, le Nom-du-Père fonctionne comme le point de capiton. Autrement dit, il fonctionne comme le garant du fait qu'il y a une certaine relation entre les signifiants et les signifiés.

Secundo, il situe le Nom-du-Père dans la case vide de l'universel négatif. À Freud qui disait : « Tout père est Dieu », Lacan répond : « Certes, mais existe-t-il un père pareil ? ».

Tertio, il situe le Nom-du-Père, au niveau des formules de la sexuation, au niveau du particulier : c'est le moins-un qui échappe à la castration.

Quarto, Lacan situe le Nom-du-Père au niveau du singulier : là, il s'agit de ce quelque chose qui a la fonction de soutenir le sujet, mais non pas dans l'ordre du « tout », mais dans ce que Lacan appelle le « pas-tout ». C'est pour-

²⁷ Jacques Lacan, « Télévision » [1973], *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 539.

²⁸ Jacques Lacan, « Intervention à la suite de l'exposé d'André Albert », le 14 juin 1975, *Lettres de l'École freudienne de Paris*, 24, 1978.

quoi Lacan peut dire en même temps qu'un singulier qui supporte le sujet fait fonction de Nom-du-Père et que le Nom-du-Père est un trou.

Du « tout » au « pas-tout »

Lacan nous pousse à sortir de la logique du « tout » et à entrer dans la logique du « pas-tout », parce que c'est là que nous rencontrons le réel, le réel en tant qu'il n'est pas universel. Ce « pas-tout » n'est pas seulement le champ de la sexualité féminine, mais aussi celui de la poésie, de l'art et de la psychanalyse. Je pense que c'est aussi le versant où peuvent se développer les démocraties authentiques.

La structure même converge vers le centre de cette logique nouvelle, un centre qui est un trou. C'est le chemin qui, du particulier, passe à l'universel pour aboutir au singulier. Lacan fait équivaloir le particulier au symptôme, alors qu'il nomme ce singulier « le sinthome ».