

## La pulsion, propriété du vivant

### § I. Interroger le vivant

Les neurosciences font peu état de ce qui distingue l'homme de l'animal. La pulsion, serait-elle propre à l'homme ou régit-elle le vivant dans son ensemble? Assimiler, voire identifier le fonctionnement du cerveau humain, en y assignant une complexité plus grande, à celui de l'animal, est-il une erreur historique ou une aptitude unique dans l'évolution de la science? De telles interrogations nous obligent à nous tourner vers la conception de l'homme par la science.

C'est en tant qu'être *vivant* que l'homme est appréhendé par les neurosciences. Nous devons cette conception aux Temps Modernes qui battirent en brèche l'idée de l'homme constitué par la pensée métaphysique. La question concernant l'essence de la vie est laissée pourtant dans l'ombre. Cela ne relève ni de la négligence ni de l'oubli. La science tente de connaître les mécanismes et les modes de fonctionnement du vivant; elle ne saurait, dès lors, répondre à l'interrogation qui demeure en dehors de son objectif. Mais cela ne veut pas dire qu'elle ne porte pas en son sein une conception qui lui soit propre. Ainsi *la vie* telle qu'elle constitue l'entité appelée vivant, est-elle une conception moderne venue au monde depuis l'avènement de la biologie. Retraçons brièvement ce qui put préparer un tel avènement.

«Nous entendons par vie, écrit Aristote, le fait de se nourrir, de croître et de dépérir par soi-même»<sup>1</sup>. Chez Aristote la vie tend à s'identifier à l'âme. Cela donne lieu à cette redondance qu'est *l'âme animale* comme ce qui sépare le corps animé de la matière inanimée.

L'animal conçu en tant que machine (Descartes) dessine le début d'un changement radical. A la même époque (aux 16<sup>ème</sup> et 17<sup>ème</sup> siècles) la maladie et la santé

---

<sup>1</sup> Aristote, *De l'âme*, Gallimard (folio/essais), 1989, II, 1.

deviennent les principaux critères concernant la vie. Celle-ci constitue alors une interrogation presque exclusivement médicale.

C'est Georges-Ernst Stahl, médecin prussien (1660-1734), qui va argumenter le rapport intrinsèque entre *la vie et la médecine*. L'âme est, selon lui, ce principe vital qui résiste à la corruption, à la décomposition et à la mort.

Faisant abstraction de l'idée de l'âme, Bichat définit, dans ses *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*<sup>2</sup>, le conflit qui oppose la vie à la mort. Nous sommes encore loin de la pensée freudienne selon laquelle la pulsion de vie tend intrinsèquement vers la pulsion de mort.

C'est Lamarck qui, pour la première fois utilise le terme *biologie* aux environs de 1800 dans son livre intitulé *Hydrogéologie*<sup>3</sup>. Selon lui les études concernant les corps vivants devraient se diriger vers le plus simple des organismes. Cela annonce l'immense progrès que les sciences de vie vont accomplir au 20<sup>ème</sup> siècle dans le domaine des êtres microscopiques. C'est cette conception cellulaire qui va désormais présider aux recherches dans le domaine biologique. Dû à la chaleur, ce premier acte de vie aurait, d'après Lamarck, déterminé l'âme matérielle des corps vivants.

Avec Cuvier nous assistons à la naissance du *principe de constance* dont Freud fera état dans sa théorie des pulsions. La vie et la mort sont dans un rapport complémentaire au service du principe de constance. Ce dernier est garant, d'après Cuvier, de l'incessante métamorphose subie par les corps vivants.

Le *vitalisme* de Cuvier introduit de façon décisive la notion de forces vitales. La conception cuvérienne de la vie prendra toute sa détermination et de façon encore plus rigoureuse dans la *Biologie Générale*<sup>4</sup> de Claude Bernard.

---

<sup>2</sup> Bichat, Xavier, Pichot, André, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Flammarion, 1994.

<sup>3</sup> Cf Corsi, Pietro, *Lamarck: Genèse et enjeux du transformisme, 1770-1830*, CNRS Editions, 2001.

<sup>4</sup> Cf Bernard, Claude, *Introduction à la médecine expérimentale*, Flammarion, 1993.

La théorie mécaniste est à l'opposé du vitalisme. Elle débute avec la pensée cartésienne qui conçoit l'animal en tant qu'automate. Elle va l'emporter au sein des sciences sur le vitalisme. Ce dernier distinguait radicalement les processus vitaux des phénomènes physiques et chimiques. Se réclamant d'Aristote et surtout de Hippocrate, les adeptes vitalistes de l'école Montpellier au XVIII<sup>e</sup> siècle, avec Josef Barthez et Théophile de Bordeu comme chefs de file, résistaient à voir leur recherches s'annexer aux sciences de la matière inanimée. Le vitalisme étant fondé sur l'idée d'une force indéterminée radicalement différente des processus physico-chimiques. Pour Xavier Bichat, les propriétés vitales, dans leur variabilité et leur intensité, étaient foncièrement opposées à la nature inanimée, laquelle possédait des propriétés invariables et fixes. Certes, Bichat refusait le principe d'une force unique qui dirigerait toutes les fonctions de la vie; il pensait néanmoins qu'au cœur de la nature, régie par les lois physico-chimiques, la vie représentait une exception permanente.

A cette spécificité du vivant, la théorie mécaniste va opposer *la loi d'inertie*, laquelle détermine aussi bien le monde inanimé que les êtres vivants.

Le vitalisme fut le dernier souffle d'une pensée millénaire résistant encore à la scientificité des Temps Modernes. Il tenta en vain de maintenir la croyance en des forces mystérieuses de la nature vivante, même s'il entendait leur assigner des propriétés scientifiquement vérifiables.

A la base de la loi d'inertie, si essentielle à la conception mécaniste, se trouve le *agito* cartésien annonçant la naissance du *sujet de la science*. C'est ainsi que Lacan fait remonter la découverte de l'inconscient, laquelle détermine la division du sujet, à la pensée de Descartes. Le *agito* est en effet le moment historique où est instituée la division entre *savoir* et *vérité*. C'est une telle

division qui fonde la science au sens moderne du terme<sup>5</sup>.

En introduisant la loi d'inertie au sein de sa conception des pulsions, Freud écartait d'emblée toute implication vitaliste de sa théorie naissante. Le dualisme des pulsions de vie et de mort entendait, lui aussi, aller à l'encontre de la croyance des vitalistes en une seule et unique force vitale qui déterminerait le monde du vivant. D'après Robert McCarley, neurophysiologiste américain, c'est probablement en réaction à une telle croyance que Freud évite, dès *Esquisse*, de doter l'appareil psychique des propriétés endogènes. «Peut-être, écrit-il, était-ce pour éviter les notions vitalistes que Freud conçut, dans son *Esquisse*, les neurones comme étant des relais et des réservoirs passifs, dérivés du monde extérieur au cerveau»<sup>6</sup>. Nous savons, de façon plus générale, que Freud se basait, à l'époque de *l'Esquisse*, sur les recherches neurologiques alors en vigueur. Celles-ci se réclamaient de la théorie des réflexes conditionnés, devenue la pierre angulaire des études entreprises par Pavlov et Sherrington. Cette théorie, excluant toute propriété endogène au cerveau, fut battue en brèche par la nouvelle neurologie depuis les années 1950. Nous y reviendrons ultérieurement dans l'étude sur la neurologie du sommeil.

La cybernétique est l'aboutissement le plus accompli de la théorie mécaniste. Le cognitivisme et surtout la cybernétique prétendant inventer l'intelligence artificielle (l'ordinateur) sur le modèle du cerveau humain, vont fournir, au cours du XX siècle, les outils conceptuels nécessaires aux neurosciences, lesquelles inspireront, à leur tour, les connexionnistes à songer aux «neurones formels» des ordinateurs.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> CÉ, Lacan, J., *La science et la vérité* in *Écrits*, Seuil, 1966.

<sup>6</sup> MacCarley, Robert W., Dreams: disguise of forbidden wishes or transparent reflections of a distinct brain state, Annual New York Academy of Science, 1978, p.118.

<sup>7</sup> Le cognitivisme est lié à un signifiant majeur : machine intelligente ou ordinateur programmable. Il est né au sein de *la logique formelle mathématique*, en vogue dans les années qui s'étendent de 1920 à 1940. Enrichi d'immenses travaux de recherche de

ces années dans le domaine de la logique formelle, la cybernétique se mit à séduire tous ceux qui pensaient qu'à l'aide de la simulation des aptitudes intellectuelles de l'humain, on pourrait enfin parvenir à fabriquer la machine animale de Descartes. Mais il fallait auparavant s'écarter de la visée mécaniste du philosophe, et tout en restant dans le domaine matérialiste, user du haut degré de généralité que la science informatique procurait désormais à la machine. C'est dans les années 1940 que Alan Turing, logicien et ingénieur anglais (1912-1954), jette la base conceptuelle des sciences cognitives. Selon lui, celles-ci devraient non seulement être en mesure de décrire et d'expliquer les aptitudes de l'esprit humain, mais aussi de les *simuler* par l'intermédiaire des automates, fabriqués à cet effet. Après avoir été à l'origine de la découverte des codes régissant les communications militaires de l'armée nazie en faveur de son pays, Alan Turing fut destitué de ses droits civils en Grande Bretagne suite à son homosexualité. La pomme emplies de cyanure, avec laquelle il se donna la mort, représentait ce pêcher impardonnable aux yeux des autorités britanniques. Elle devint l'emblème d'une des plus prestigieuses firmes d'ordinateur.

La théorie cybernétique n'était plus restreinte à ses éléments essentiels, à savoir, l'homéostasie, le feed-back et le contenu «démémorisé» des phénomènes psychiques. Elle se dotait désormais de la logique mathématico-informatique qui lui permettait d'établir l'équation entre la machine et l'esprit. L'heure du béhaviorisme, qui concevait le cerveau comme une «boîte noire» dont le scientifique n'avait pas à s'occuper, sonnait le glas. Le système stimulus-réponse s'avérait alors insuffisant, car l'on pouvait maintenant se pencher sur la «boîte noire» afin d'étudier son fonctionnement formel. Ainsi naquit la science cognitive, forte d'un outil majeur, l'ordinateur, qui pouvait *simuler* les processus mentaux au sens formaliste du terme. La linguistique, la neurophysiologie et la psychologie expérimentale se mirent à contribution afin de promouvoir un corpus théorique interdisciplinaire au cours des conférences dites de «Macy» qui eurent lieu entre 1945 et 1953 avec d'éminents chercheurs tels que Wiener, John von Neumann, Rosenblueth, Walter Pitts... A ceci s'ajoute l'apport indéniable de McCulloch du *Massachusetts Institute of Technology* (M.I.T.).

A partir des années 1960, nous assistons au renforcement toujours croissant de la théorie cognitive. La majorité des psychologues comportementalistes s'y convertirent au fur et à mesure. L'appellation de la nouvelle discipline provint d'un ouvrage publié en 1967 par le psychologue américain, Ulrich Neisser.

Ainsi le langage, au sens formel et calculatoire, s'est-il mis au service de l'intelligence artificielle identifiant l'esprit humain à l'automate. Dans les années 1980, nous assistons à l'institutionnalisation, au sein des universités et des laboratoires, des sciences cognitives. Mais malgré l'intense activité des chercheurs, la théorie cognitive ne semblait pas encore pouvoir pleinement étayer l'hypothèse d'une telle identité fonctionnelle entre cerveau et intelligence artificielle. Les divers progrès en neurosciences créaient un fossé de plus en plus grand par rapport à la théorie cognitive. La critique des sciences cognitives s'est faite jour de l'intérieur. Elle a favorisé dès lors l'élaboration d'un autre type d'approche appelée *connexionisme*.

Le connexionisme se distingue du cognitivisme par son *absence* de programme. Les automates conçus depuis les idées connexionnistes se constituent de trois «couches», l'entrée, la sortie et les connexions intermédiaires. Dépourvus de programme préétabli, ces connexions sont censées se stabiliser et s'adapter en réajustant à chaque fois leur «poids synaptique», c'est-à-dire l'écart séparant leurs unités appelées *neurones formels*. La stabilisation de l'automate (l'ordinateur) s'effectue en fonction du contact de celui-ci avec son environnement. Un courant récent, mais

C'est en partie contre les idées vitalistes que Freud conçut la pulsion de mort intrinsèquement liée à la pulsion de vie. Le phénomène de répétition qui lui est inhérent constitue le fondement même de la clinique analytique basée sur le transfert. Elle n'a cependant pas trouvé jusqu'à présent un écho conséquent dans les recherches scientifiques. La conception freudienne de la pulsion de mort déborde en effet le cadre biologique. Elle serait plutôt susceptible de contribuer à la compréhension de la dimension civilisatrice de l'homme. En témoignent les œuvres tardives de Freud telle que *Malaise dans la civilisation*.

La cybernétique ou la théorie de l'information a tenté d'imposer une autre conception concernant les êtres vivants. Les concepts d'action réciproque et de feed-back sont régis par un système détectant les écarts afin de les régulariser et de les intégrer au sein d'une organisation dont le fonctionnement relève du principe de constance. Le système est ainsi tributaire d'un dispositif de *signal* qui se réfère à un ensemble de liaisons et de communications pré-établies afin de conserver l'organisation dans sa totalité. Le signal dont il est question tâche de remédier au désordre et au dérèglement survenus dans le système afin de rétablir l'ordre organisationnel du vivant, conçu comme machine cybernétique. La thermodynamique put alors se concevoir entièrement sur le modèle cybernétique. Elle fournit à son tour des modèles d'explication du vivant mis à la disposition du scientifique. Freud s'inspira à plus d'un titre de tels modèles. En témoignent les concepts tels que l'angoisse comme signal ou *l'entropie* en tant qu'effet de répétition,

---

minoritaire, de connexionisme tente depuis peu de se détourner du refus obstiné de ses adeptes à prendre en considération la pensée philosophique. En s'inspirant des philosophes tels que Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty, les auteurs de ce courant de pensée ont contribué non seulement à l'approfondissement du connexionisme, mais aussi à la promotion d'un certain nombre de modèles de fonctionnement du cerveau qui s'écartent désormais du truisme du cognitivisme ( cf Varela, Francisco *et al*, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Seuil, 1993).

lesquels purent servir de modèle pour expliquer un certain nombre de phénomènes au sein de la théorie analytique.

Il ne saurait ici être question d'aborder, même schématiquement toutes les conceptions que l'homme put se forger au cours de son histoire. Relevons cependant le concept d'animation qui trouva sa forme achevée dans le traité aristotélicien *De l'âme*. Aristote distingua l'âme végétative de l'âme animale assignant respectivement à chacune la fonction nutritive et sensitive. L'*anima* latin (*anemox*) se réfère, tout comme le *psyché* grec et le *nafs* arabe, au souffle. Cette conception, qui est également attestée par la Genèse, acquiert toute son importance dans les écoles d'Alexandrie, via Plotin, pour ensuite arriver aux penseurs du Moyen Age par l'intermédiaire des philosophes musulmans. Avec les Temps Modernes, nous assistons progressivement à son déclin. C'est le 20<sup>ème</sup> siècle qui lui réserve son non-lieu aussi bien au niveau philosophique que scientifique. Les courants qui s'en réclament encore ne s'inscrivent que dans une dimension oppositive ou réactionnelle.

Descartes considérait le corps vivant comme une machine. Excluant toute âme sensitive ou végétative de cette dernière, il la concevait comme mécanisme d'une «horloge ou un automate»<sup>8</sup>. Dès lors, «l'orgue organique fonctionne sans organiste». Tout au contraire, Leibniz croyait à un ordre *pré-établi* où l'âme occupait une place prépondérante. Mais l'idée d'*organisation* commençait progressivement à prendre le relais de l'*âme*. Bien que sa provenance première remonte au traité aristotélicien d'*Organon*, la conception du vivant en tant qu'organisation doit son épanouissement aux 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècles. Descartes, Bossuet, Pascal, Leibniz et Kant développent chacun à sa façon la même approche organiste. La *Critique du Jugement*<sup>9</sup> le précise bien,

---

<sup>8</sup> Descartes, René, *Traité de l'homme*, in *Œuvre et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gall, 1978.

<sup>9</sup> Kant, E. *Critique du Jugement* (1791), trad. fr., Vrin 1968.

l'organisme n'est pas simplement l'addition d'un ensemble d'organes qui se rassemblent afin d'assurer les mécanismes vitaux des entités vivantes. Chaque organe reçoit sa fonction des autres et détermine, à son tour, leur fonctionnement. Le concept appelé plus tard homéostasie traduit chez Claude Bernard cette organisation d'ensemble sur le plan physiologique. L'animal est, dès lors, l'unité résultant de cette constellation organique.

La philosophie biologique d'Auguste Comte, au 19<sup>ème</sup> siècle, est fondée sur ce qu'il appelle *consensus*, notion qui nomme la *synergie* existant dans la *communication sensitive*. C'est cette dernière qui détermine, d'après Comte, le rapport intrinsèque des parties au sein de l'organisation vivante. C'est ce même concept qui est appliqué, par Comte, dans sa philosophie sociale.

Comme unité cohérente et constante, l'organisation est le concept par lequel la science tente d'appréhender, depuis le 18<sup>ème</sup> siècle, le mécanisme essentiel du fonctionnement du vivant. Nous verrons qu'une telle unité sans faille pourrait s'imposer comme l'obstacle majeur dans une telle compréhension. Un certain nombre de courants de pensée tenteront au 20<sup>ème</sup> siècle de lever cet obstacle en introduisant le concept de vide et de néant comme constitution du vivant.

## § II. L'âme animale

Par cette redondance, nous voudrions interroger ce qui est propre à l'entité appelée vivant. Car âme et animal sont dans une identité étymologique. Etablir un rapport entre eux s'avère une proposition tautologique.

Qu'est-ce que l'animal? En quoi diffère-t-il de l'inanimé? Nous avons, plus haut, sommairement esquissé certaines conceptions que l'homme a pu se forger depuis notamment le 17<sup>ème</sup> siècle. C'est en effet à partir du moment où l'homme devient le fondement principal de ses propres interrogations que la question

concernant la vie le préoccupe également<sup>10</sup>. Concevoir la vie dans son intime rapport à la mort, la prendre pour un système, une organisation ou autres entités encore, ce n'est pas forcément répondre à la question que nous posons ici. Qu'est-ce qui détermine l'animalité de l'animal d'un point de vue intérieur à ce dernier?

Les différentes conceptions sur la vie en général et sur l'animal en particulier semblent aborder l'animalité de l'animal d'un point de vue extérieur. L'homme partage sa condition animale avec les animaux. C'est, en tout cas, l'approche privilégiée des neurosciences. Que sommes-nous alors en tant qu'animal et que partageons-nous avec lui? Il faudrait toutefois ne pas tomber dans l'écueil qui consiste à nous livrer à une introspection sans conséquence.

Qu'est-il l'animal considéré en tant que sujet? Quel vécu lui est-il propre afin d'avoir accès à son propre être? Nous venons alors de désigner un aspect de l'animal qui semble lui appartenir: l'accès à son propre être. Une telle affirmation peut s'appliquer à l'homme, certainement pas à l'animal. Ne sommes-nous pas dans une sorte de projection anthropomorphiste assimilant l'animal à l'être humain? Même dans le cas de ce dernier, qu'entendons-nous par le terme accès? La psychanalyse nous a permis de prendre congé de cette illusion millénaire suivant laquelle l'homme est maître chez lui. Freud comparait cette désillusion à la révolution copernicienne. De même que la terre n'est plus considérée comme étant le centre de l'univers, de même l'homme est, grâce à la découverte de l'inconscient, foncièrement décentré eu égard à lui-même.

Par *accès* nous entendons plutôt ce rapport que l'homme possède avec lui-même sans recourir à quelque réflexion consciente ou rationnelle. C'est un rapport, pour employer un terme philosophique, pré-réflexif et non-thématique, un rapport qui serait à l'envers du *agito* cartésien. Ce rapport découle, de toute évidence, de cette

---

<sup>10</sup> Cf. Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gall., 1966.

ouverture première qui fait de l'homme une clairière (Heidegger) et lui confère l'accès au monde. Il va sans dire que sans un accès préalable à lui-même, son ouverture au monde ne saurait exister. Mais soutenir la même chose à propos de l'animal souffrirait d'incongruité.

L'accès dont nous venons de parler est tributaire d'un élément plus fondamental. Il implique un *écart* au sein même de l'être qui est le support d'un tel accès, en l'occurrence l'homme. Prendre celui-ci pour une totalité indivise, c'est risquer d'occulter sa condition première. L'homme est sans cesse dans un registre double à l'égard de lui-même : il s'encombre autant de son existence qu'il se dérobe à lui-même. Il supporte autant son être qu'il l'insupporte.

Peut-on affirmer les mêmes propos concernant l'animal? Est-il, lui aussi, dans un écart eu égard à son être? C'est là où l'animal diffère de la machine, de l'automate. Une machine fait un avec ce qu'elle produit. Peut-on obtenir de l'animal, comme nous le faisons avec les machines, toujours la même réponse invariable sans aucun écart. Tenter une réponse affirmative à cette question ne serait sans doute pas dépourvue de fondement. En tout cas la science repose sur un tel postulat, aux conséquences imprévisibles. Que l'on arrive à obtenir en laboratoire la même réponse face aux mêmes stimuli, c'est-à-dire de façon invariable, cela ne nous permet aucunement d'assimiler l'animal à la matière inanimée, fût-ce une machine.

Par rapport à la douleur ou face au danger, l'animal réagit. Est-ce lui qui réagit ou cela réagit en lui? La réaction de l'animal face au danger est parmi les phénomènes qui ont conduit l'homme à se forger le concept d'instinct. Pourquoi l'animal réagit au danger? Réponse : afin de préserver son existence. Est-ce que cela revient à dire que l'animal possède, d'une manière ou d'une autre, un sens de sa survie, un accès préalable à son anéantissement? En d'autres termes, est-ce que la mort -

qui est au contraire de ce qu'il tente de préserver - existe de façon préalable pour lui? Sinon comment peut-il réagir face au danger? Nous savons que le rapport de l'animal à la douleur et au danger relève d'une complexité que nous n'évoquons guère ici. La mante religieuse mâle se laisse dévorer par la femelle après l'accouplement. La biche prise au piège par des lionnes semble tout à fait résignée à son destin. Se laisse-t-elle «volontiers» mourir? Ou est-elle paralysée suite à son effroi? Dans ce cas, effroi de quoi? Est-elle accablée de peur par la présence de son prédateur ou succombe-t-elle à l'échéance fatale qu'elle pressent déjà?

Tout se passe comme s'il y avait chez l'animal un écart à la fois par rapport au monde extérieur et à ces facteurs d'ordre interne que Charles Otis Whitman a désigné, depuis la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, sous le nom de *mouvements endogènes*. Whitman remarqua qu'à l'intérieur de la même catégorie d'oiseau, un certain nombre de comportements différait d'une espèce à l'autre et les distinguait autant les unes des autres que leurs caractéristiques morphologiques. C'est ces comportements spécifiques qu'il appelait *endogènes*. Il en parle comme s'il s'agissait d'une sorte de «moi social» acquis par ces oiseaux<sup>11</sup>. La *technique des leurres* implique qu'un stimulus quelconque peut déclencher la même réponse pourvu qu'il ait la même *forme* et qu'il présente la même image à l'animal. Celui-ci est induit en erreur et manifeste par conséquent la même réponse que s'il s'agissait d'un vrai stimulus conforme à son comportement endogène. Le phénomène du leurre touche à son comble lorsqu'il est employé par l'animal lui-même. On peut citer le cas des lionnes mettant en œuvre ruse et astuce afin de tromper leurs proies. En fonction de la direction du vent, l'une des lionnes se met à l'extrémité d'un troupeau à chasser alors que les autres membres du groupe attendent leurs proies à l'extrémité opposée. Alertés par l'odeur du premier fauve, emporté par le vent, le troupeau s'apprête

---

<sup>11</sup> Cf Wilson, E.O., *Sociobiologie*, Le Rocher, Monaco, 1987.

à fuir dans le sens opposé où il est justement attendu par les prédateurs.

Nous connaissons le rôle décisif que l'image joue dans le règne animal. Nous constatons que le leurre et l'image sont des éléments essentiels dans l'accès du petit d'homme au stade du miroir donnant lieu à sa formation moïque. La relation symétrique du phénomène d'image est tributaire de ce genre d'écart que nous tentons d'interroger à propos de l'animal. C'est ce même rapport en miroir, tributaire de l'image, qui est responsable du déclenchement de deux phénomènes majeurs chez l'homme et chez l'animal, à savoir l'agressivité et le comportement sexuel. Le duo déclencheur d'agressivité et de compétition amène l'oiseau à dérober le nid d'un autre. Aussitôt il cesse la construction du sien. C'est là où l'animal diffère fondamentalement de la machine.

Dès 1895 Groos affirmait que l'activité ludique chez l'animal s'expliquait davantage par le phénomène d'*imitation*, c'est-à-dire d'image, que par celui d'excès d'énergie. Par la suite, Lorenz (1956) put apporter les observations nécessaires à l'appui de la thèse qui distinguait clairement l'activité du jeu et de débordement. Il constate que lors des échanges ludiques avec un chat ou un chien notre brutalité ne les met pas pour autant en posture de combat<sup>12</sup>. L'animal n'est pas alors sans savoir qu'il s'agit d'un jeu.

La découverte en éthologie du phénomène appelé empreinte (*Prägung*) par Lorenz en 1935 donne une consistance encore plus étonnante au rapport de l'animal à l'image<sup>13</sup>. Heinroth avait déjà constaté que les oies adoptaient pour parent la première entité mobile de grande taille qu'elles rencontraient à leur naissance. Le «parent» adopté sera considéré comme un réel membre de l'espèce se constituant même à l'âge adulte comme objet de prédilection sexuelle. Nous constatons alors que la première image, chargée d'affect, survenue après la

---

<sup>12</sup> Cf, Lorenz, Konrad, *Les fondements de l'éthologie*, Flammarion (Champs), 1978.

<sup>13</sup> Cf, Lorenz, Konrad, *Le comportement animal et humain*, Edition u Seuil, 1970.

naissance peut déclencher le processus appelé imprégnation ou empreinte, pourvu qu'elle représente une certaine configuration.

§ III. *Diverses devises de l'écart comme trait distinctif du vivant*

A partir de quel moment pourrions-nous parler d'*écart* dans le règne animal? Certes, les mammifères sont plus aptes que d'autres espèces d'animaux à avoir accès à un tel rapport les différenciant autant d'eux-mêmes que des êtres inanimés. Nous ignorons la nature exacte d'un tel écart et à plus forte raison la manière dont l'animal le vit. Le spectacle triste des animaux tenus en cage ou en captivité renforce cette idée d'écart. S'agit-il d'une impression dénuée de sens relevant de notre projection sur l'animal? Tristesse et joie sont-elles parmi les catégories inexistantes chez les animaux? Prêtons-nous à ces derniers ce que nous constatons chez nos bêtes domestiques? Lacan réservait à ceux-ci l'orthographe «*d'hommes*» pour suggérer à quel point ils pouvaient s'approcher du monde de ceux qui sont doués de langage. En tout état de cause, le sentiment n'est réductible ni à la sensation ni à la perception. Il est le *rapport* que l'animal possède avec sa propre sensation. Ce rapport, nous l'appelons *écart*. Il va sans dire que nous ne pouvons pas prendre le sentiment pour la conscience même s'il en constitue une étape nécessaire. La conscience peut en effet advenir à tout moment dans l'évolution animale. Elle n'en constitue pas pour autant une condition.

C'est par facticité (*Faktizität*) que nous qualifierons l'écart premier chez l'homme. Elle désigne l'aptitude humaine à avoir accès à son être en tant que sa condition irréductible (E.Husserl). C'est en pensant à cette irréductibilité que Sartre définit à sa façon le concept de facticité. «Le fait de ne pas pouvoir ne pas être libre, dit-

il, est la facticité de la liberté»<sup>14</sup>. Ainsi la facticité est-elle la condition première de l'homme en tant que vivant. Elle désigne ce premier distancement, si vague et insaisissable qu'il puisse être, avec son propre être. L'écart, au sens de facticité, est l'ébauche primordiale de l'être vivant en tant qu'apte à se retourner, un tant soit peu et si sommairement que cela puisse se faire, vers lui-même.

Le mimétisme est un autre mode de l'écart. Vient ensuite la symétrie moïque que constitue le stade dit du miroir. Mais dresser un plan hiérarchique entre ces aptitudes serait, au moins dans le cas de l'être humain, une erreur. Le langage bouleverse décidément tout ordre de succession entre l'animal qu'est l'homme et l'homme qui se distance de sa condition animale. Ce moment crucial que nous allons désigner ultérieurement en tant que *visage*, nous apprendra que la dimension symbolique est d'une telle importance qu'elle n'a pas à attendre la maturité neurologique de l'enfant pour apparaître. C'est ainsi que nous constaterons que le visage, ce haut rapport symbolique, précèdera bien le stade du miroir et la formation de l'imaginaire chez le petit d'homme. Nous verrons également pourquoi le visage est l'envers de la pulsion.

Conscience, entendement, raison, logos...sont autant de termes qui ont eu diverses fortunes au cours de l'histoire de la pensée. Sous ces vocables on désignait le plus haut rang de l'écart pratiqué chez l'être parlant. L'avènement de la psychanalyse a bouleversé la donne. La condition humaine subit désormais un décentrement fondamental. L'homme n'est plus maître chez lui. Cela désigne cette dimension propre à l'homme que Lacan appelle division du sujet (\$ ), le plus haut niveau de l'écart qui puisse exister. Il n'est pas ici dans notre intention d'ouvrir la question du symbolique. Nous allons en revanche nous intéresser à un autre mode d'écart qui détermine le rapport *objetal* de l'homme à son

---

<sup>14</sup> Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Gall., 1991, p.567.

propre être.

§ IV. L'objet « petit âme », le proche le plus lointain

Quel objet est l'homme pour lui-même. Qu'est-ce qui le lie à son être considéré comme le plus propre. Qu'entendons-nous par propriété dans ce rapport dit intime que le sujet humain possède à l'égard de lui-même? Ecartons d'emblée cette illusion qui consiste à penser le rapport en question en terme de complétude. Si foncier que soit le narcissisme chez un individu, il n'est jamais complétude. Nous verrons plus tard comment l'homme répugne à un tel sentiment.

L'objet qu'est l'être humain pour lui-même est à l'envers de la complétude. Pour des raisons de facilité, nous allons l'appeler par ce vocable chargé d'une longue et lourde histoire qu'est l'*âme*. Il n'est pourtant pas dans notre intention de réveiller le vieux démon qui y habite. La rapprochant de l'*amour narcissique*, Lacan la conjugait au présent : je *m'âme*, tu *t'âmes*, il *s'âme*...<sup>15</sup> Appelé encore aujourd'hui *anima* en italien, âme remonte en effet à *anima* (10<sup>ème</sup> siècle), *anem* (11<sup>ème</sup> siècle), d'où *anme* et enfin *âme*<sup>16</sup>.

L'*âme animale* voudrait nommer, de par sa redondance même, ce rapport spécifique que l'animal possède en lui avec ce par quoi il est vivant. Nous revenons ainsi à l'*écart* comme trait distinctif du vivant. La mêmeté de l'*âme* et de l'*animal* est tributaire de l'écart qui les sépare. La question est : comment l'âme «s'âme» et sous quelle forme elle se rapporte à elle-même?

Il est une catégorie objectale dans le rapport du sujet à l'autre que Lacan désigne sous le nom de l'objet «a» (petit a). Cet objet nomme l'*autre* en tant que mon semblable. Son altérité réside dans l'écart, c'est-à-dire dans cet Autre qui détermine mon rapport à moi-même. Vue sa

---

<sup>15</sup> Cf, Lacan, J, *Encre, Séminaire XX*, Seuil, 1975, p.78.

<sup>16</sup> Dictionnaire étymologique de la langue française, Bloch et Von Wartburg, PUF, 1989.

«réversibilité» avec l'*âme animale* que nous interrogeons ici, il nous serait permis de l'appeler *l'objet «petite âme»*.

L'objet «a» est, dit Lacan, *irreprésentable* et *non-spéculaire*. Voilà une définition qui nous permet de sortir de l'embarras où nous étions pour désigner ce mode spécifique de rapport de l'animal qu'est l'homme avec lui-même. C'est pourquoi en parlant de l'objet «a», Lacan dit qu'on n'en a pas d'idée. L'objet dont il est question n'existe pas au sens strict du terme. Il est en même temps, dit Lacan, «quelque chose». Il serait l'âme animale si celle-ci existait. Autrement dit, il existe en tant que néant, un néant qui n'a pas été néantisé, mais qui s'institue en tant que néant. C'est dire qu'il n'existe que sous forme de vide. Son existence aurait comblé si bien le sujet qu'il en serait anéanti en tant que sujet. C'est parce que l'objet n'est pas pour le psychanalyste l'effet du sujet. Il en est la cause. C'est lui qui cause son désir et le relance toujours à nouveau. Etant insaisissable, l'objet «a» ne paraît que sous la forme de ses *édats*. Mais il est en même temps le premier objet, à tout jamais *perdu*, dit Freud. Le sujet y tient sans doute plus qu'à lui-même. Illustrons ces propos par un exemple. Eva est une jeune fille de treize ans qui craint de monter à bord de la voiture de son père. Celui-ci a eu en effet il y a six ans un grave accident et a pu miraculeusement en sortir indemne. Ce jour-là, il était par chance seul au volant.

Eva rêve souvent qu'elle est au volant de cette voiture. Sur le siège arrière, il y a une petite fille : Eva, elle-même, à l'âge de sept ans. La voiture finit par s'écraser au bas d'une forte descente. Eva en a perdu le contrôle.

Dans cette extraordinaire mise en scène, où est le sujet et quel est l'objet? Qui est sauvé et qui en meurt? Eva est-elle au volant ou sur le siège arrière? De quel trauma s'agit-il? Eva n'était pas dans la voiture lors de l'accident. *Mais elle aurait pu bien y être*. Le trauma s'est constitué à défaut de présence. L'objet «a» est précisément ce qui existe à défaut de présence, c'est un creux où se constitue la béance du sujet. A ce titre, il est le trauma le plus

originel de l'homme.

Ce à quoi la jeune fille tient dans sa phobie, ce qu'elle voudrait préserver, ce qui lui est le plus cher, c'est justement cette petite fille qu'elle est encore pour son père, cet immensément cher objet «a» sur le siège arrière de la voiture, ce qui s'est évaporé avec le temps, mais qui persiste dans son défaut d'existence en tant qu'*objet perdu*. Eva, elle s'âme en tant que son père l'âme comme petite fille qu'elle n'est plus. Celle-ci est un *état* de son objet «a» sans que ce dernier puisse s'y réduire. La petite fille dont il est question pour Eva est en fait ce qui *reste* de cette *rencontre manquée* entre elle et son père, entre elle et le néant qui aurait pu les emporter tous deux (Eva et son père). Le *reste* est en effet une des fonctions essentielles de l'objet «a». Ce résidu est ce qui *reste* de l'objet perdu dont parle Freud. Nous savons bien que le perdu n'a jamais été atteint, l'objet n'étant toujours que perdu. Il n'a de cesse de se reperdre, d'où la répétition, c'est-à-dire la constance où *perdure* mon être propre en tant que toujours-déjà perdu. De l'objet perdu, le sujet n'aura que des fragments, sous forme de pulsions partielles, qu'il prend à chaque fois pour son objet «a». C'est là en effet que nous saisissons de près la pertinence de la conception freudienne de la pulsion. Par l'objet partiel, le sujet tente de se représenter l'objet «a» qui est pourtant irréprésentable. L'objet «a» peut en effet épouser les pulsions partielles sans s'y réduire. Le concept de pulsion chez Freud est un pont jeté entre corps et âme, entre somatique et psychique. Freud lui assigne le caractère de représentation. Celle-ci souffre, nous l'avons dit auparavant, d'une certaine ambiguïté. Représentation désigne tantôt l'activité de se former une image et tantôt l'acte de délégation. Nous avons interprété la *Vorstellungsrepräsentanz* freudienne de la manière suivante. La pulsion est ce qui représente (*délègue*) le somatique auprès du psychique. L'entité somatique, dès qu'elle est représentée au niveau psychique prend le statut d'une représentation. De la même manière, l'objet «a» épouse

*<http://www.movallali.fr>*

la pulsion et se fraye un chemin au sein des représentations sans s'y réduire. Comme dit Lacan, il n'est ni apte à être représenté ni apte à épouser l'image spéculaire. Il est ce qui n'a de cesse de manquer à sa place. Ainsi est-il l'écart par excellence, un écart qui relève du réel. Etant rencontre manquée, le réel se constitue comme trauma. En témoignent le rêve d'Eva et sa rencontre manquée avec la mort où l'objet *petite âme* ne fait que révéler son être abyssal.

*<http://www.movallali.fr>*

*<http://www.movallali.fr>*

*<http://www.movallali.fr>*