



## Sur les apologues de « Biologie lacanienne ... »

Anne-Marie Le Mercier

### *Orientation par le symptôme*

Pourquoi ce travail de Jacques-Alain Miller en 1999 sur la biologie freudienne et lacanienne ? Il veut nous faire effectuer un parcours permettant de saisir comment on peut appréhender le symptôme comme événement de corps. Et sa thèse, c'est que le symptôme comme événement de corps requiert trois conditions inhérentes à l'abord épistémique de la jouissance, qu'il va détailler très précisément de Freud à Lacan. Pour pouvoir parler de jouissance il faut la vie, un corps vivant et un corps pris dans le signifiant. Ceci impose de reprendre la pulsion chez Freud sur fond du concept de jouissance chez Lacan. Le symptôme, satisfaction de la pulsion, est « conditionn[é] par la vie sous la forme du corps, cela implique que le corps vivant est prévalent dans tout symptôme »<sup>1</sup>, dit J.-A. Miller.

Pourquoi le titre de « Biologie lacanienne ... » ? Parce que si le réel du vivant peut s'aborder à partir de la biologie, il s'agit alors de savoir ce que serait une biologie à partir de laquelle la psychanalyse puisse opérer. N'oublions pas que ce texte « Biologie lacanienne ... » est extrait du cours que J.-A. Miller a donné en 1998-1999 sous le titre « L'expérience du réel dans la cure analytique ». Pour faire l'expérience du réel il faut un corps, un corps vivant et pour en éprouver, en dire et en lire quelque chose il faut le signifiant. Ce n'est qu'à ce prix que l'on peut parler d'expérience. J.-A. Miller tente donc de diverses manières de cerner la limite entre l'inanimé et le vivant et de repérer comment s'insère ou, plus encore, comment opère le signifiant dans cette limite.

L'orientation générale du texte « Biologie lacanienne... » est donnée par cette phrase de J.-A. Miller : « Je ne m'intéresse à la vie que dans sa connexion avec la jouissance et pour autant qu'il se pourrait qu'elle soit ce qui mérite d'être qualifié de réel. »<sup>2</sup> Il déploie sa démonstration sur six propositions majeures :

- La psychanalyse approche le vivant par le corps.
- Mais la vie comme *tout* de la nature excède le corps vivant qui lui est Un et non tout.
- Le corps comme Un s'attrape à partir du signifiant.
- Le corps vivant, c'est donc le corps plus le signifiant qui vient y faire événement.
- Cette prise du corps dans le signifiant implique que le corps relève de l'avoir, au sens où l'être parlant n'est pas identifié à son corps. La question de l'être se pose du côté du savoir (fût-ce au titre de manque-à-être) et non du côté du corps.

---

<sup>1</sup> Miller J.-A., « Biologie lacanienne et événement de corps », *La Cause Freudienne*, Paris, Navarin / Le Seuil, n° 44, février 2000, p. 17-18.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 16.

- La psychanalyse fraye son chemin dans la faille entre l'être et le corps. C'est là où s'insinue la libido, c'est-à-dire la jouissance. C'est la voie du symptôme, qui se déploie là où le corps n'obéit plus au seul savoir qui lui permet sa survie.

### *L'ontologie de Heidegger et celle de Lacan*

Dans la partie IV qui nous intéresse aujourd'hui, après avoir interrogé le vivant chez les biologistes, sur les traces de Freud et de Lacan, et en se référant notamment à Weismann, contemporain de Freud, et à François Jacob, contemporain de Lacan, qui a participé avec Jacques Monod et André Lwoff à la formidable aventure du décryptage de la double hélice de l'ADN, J.-A. Miller s'adresse à la philosophie et à la poésie. Il suit en cela F. Jacob disant que « les récits mythiques semblent plus proches du réel que ceux des biochimistes »<sup>3</sup>.

Le philosophe mis en demeure de nous répondre sur le vivant, c'est Heidegger.

« La pierre est sans monde, sans monde qui soit le sien, mais le monde de l'homme n'est pas sans les pierres dont il fait grand usage pour ses projets. »<sup>4</sup>, dit J.-A. Miller. Entendons là que le monde de l'homme implique le signifiant et que les pierres y participent à ce titre. Mais nous savons aussi que le monde humain n'est pas que signifiant, et c'est tout l'enjeu de la recherche de J.-A. Miller dans « Biologie lacanienne ... ». Il conclura sur ce point dans son cours du 11 mai 2011, de « L'Un tout seul », en reprenant la phrase de Lacan : « *la jouissance vient à causer ce qui se lit comme le monde* »<sup>5</sup>.

Reportons-nous au texte de Heidegger : *Qu'est-ce qu'une chose ?* extrait du cours « Questions fondamentales de la métaphysique » donné par le philosophe en 1935-1936 à Fribourg en Brisgau. Il nous dit d'abord que « Ce que les choses sont, on ne peut l'imaginer à sa table de travail ni le décréter par des discours généraux. Cela ne se décide que dans les laboratoires de la recherche scientifique et dans les ateliers. »<sup>6</sup> Mais la question *qu'est-ce qu'une chose ?* franchit les régions de l'inanimé, du vivant et de l'utilitaire, dit Heidegger. Elle est donc d'une autre teneur que celle du scientifique qui catégorise ou de l'artisan. La visée de Heidegger tient dans cette phrase : « nous voudrions contribuer à préparer une décision, qui se formule ainsi : est-ce la science qui est la mesure de tout savoir, ou bien y a-t-il un savoir dans lequel se déterminent d'abord le fondement et les limites de la science et, par-là, sa véritable efficacité ? Ce savoir authentique est-il nécessaire à un peuple historial, ou bien peut-on y renoncer et le remplacer par autre chose ? »<sup>7</sup> Et plus loin : « Qui doit décider de ce qu'il en est de l'Être et de sa déterminabilité ? »<sup>8</sup> Et cette question le renvoie à celle de la vérité de la chose, qui pose elle-même la question de l'essence de la vérité.

J.-A. Miller se tient au plus près du questionnement de Heidegger, mais il s'en sert pour suivre son propre cheminement. Il y a par exemple, chez l'un et l'autre, le souci de se servir de la science sans se laisser emprisonner par elle. Heidegger nous incite à être lucides pour ne pas être privés « de liberté dans l'expérience et la détermination des choses » par « la science moderne de la nature, en tant que, selon certains de ses traits fondamentaux, elle s'est

---

<sup>3</sup> Émission Univers Science.tv. *François Jacob interroge la vie*. Conférence donnée en 2000 et rediffusée le 24 avril 2013, accessible sur internet. <http://www.universcience.tv/video-francois-jacob-interroge-la-vie-5697.html>

<sup>4</sup> Miller J.-A., « Biologie lacanienne et événement de corps », *op. cit.*, p. 33.

<sup>5</sup> Lacan J. « Postface au *Séminaire XI* », *Autres écrits*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 507.

<sup>6</sup> Heidegger M., *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Tel / Gallimard, 1971, p. 20.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 35.

transformée en une forme universelle de la pensée »<sup>9</sup>. La préséance de la science ramène tout le vivant à une annexe du non-vivant, ce qu'évoque J.-A. Miller précédemment dans son texte à propos de la pensée scientiste de Freud, pour nous montrer comment Lacan transforme cela en deux points essentiels : la psychanalyse s'intéresse à la vie sous la forme du corps vivant qu'animent les pulsions, mais il y a un réel, le *germen*, la lettre de jouissance qui n'est pas prise dans le signifiant.

Pour Heidegger le risque de la domination de toute pensée par la science est de ne plus accorder sa valeur au signifiant, ce que lui appelle le « domaine spirituel » : « Pourquoi, par exemple, le traitement et l'explication des poètes dans nos écoles supérieures sont-ils depuis des dizaines d'années si désolants ? [Heidegger s'est beaucoup intéressé à Hölderlin.] Réponse : parce que les enseignants ne savent rien de la distinction entre une chose et un poème, parce qu'ils n'ont jamais été intimement saisis par la question : "Qu'est-ce donc qu'une chose ?" »<sup>10</sup> Pour Heidegger cette question ne doit pas nous lâcher afin que nous évitions de sombrer dans la confusion. Il y a chez Heidegger une rigueur analogue à celle qui a guidé Freud et Lacan. Mais l'éthique de Heidegger et celle de Lacan, qui se sont rencontrés, ne se recouvrent pas.

Lacan dans son premier enseignement a beaucoup puisé chez Heidegger pour ce qui concerne la question de l'être, de *l'être-pour-la-mort*, la question du *logos* et celle de la vérité. Il a traduit le texte de Heidegger « Logos », qu'il a fait publier en 1956 dans la revue *La psychanalyse*. Lacan cependant a poursuivi son œuvre en se séparant de Heidegger qui avait beaucoup de mal avec l'inconscient. Deux références précises permettent de saisir que Lacan a pris de la distance avec le philosophe à partir du moment où le registre du réel est devenu la boussole de son enseignement. Dans l'« Introduction à l'édition allemande des *Écrits* »<sup>11</sup>, de 1973, Lacan garde son respect pour [ au lieu de « à »] ce qu'il a puisé chez Heidegger mais pointe combien le trou d'où [au lieu de « dont »] se fonde l'inconscient lui a fait défaut, et c'est sur ce point qu'il fait allusion à l'orientation politique prise par Heidegger en s'adressant au public allemand : « Pour mon « ami » Heidegger évoqué plus haut du respect que je lui porte, qu'il veuille bien s'arrêter un instant, vœu que j'émetts purement gratuit puisque je sais bien qu'il ne saurait le faire, s'arrêter, dis-je, sur cette idée que la métaphysique n'a jamais rien été et ne saurait se prolonger qu'à s'occuper de boucher le trou de la politique. C'est son ressort. Que la politique n'atteigne le sommet de la futilité, c'est bien en quoi s'y affirme le bon sens, celui qui fait la loi : je n'ai pas à le souligner, m'adressant au public allemand qui y a ajouté traditionnellement le sens de la critique. Sans qu'il soit vain ici de rappeler où cela l'a conduit vers 1933. »

En 1976, dans la leçon V du *Séminaire XXIII, Le sinthome*<sup>12</sup>, Lacan pose la question des rapports du symbolique et du réel : « Ils sont fort ambigus, au moins dans Freud. Là se soulève la question de la critique du vrai. Qu'est-ce que le vrai, sinon le vrai réel ? Et comment distinguer le vrai réel du faux, sinon à employer quelque terme métaphysique, l'*echt* de Heidegger ? Car *echt* est quand même du côté du réel. C'est bien là que bute toute la

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>11</sup> Lacan J. « Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* », *Autres écrits, op. cit.*, p. 554-555.

<sup>12</sup> Lacan J., *Le Séminaire*, livre XXIII, *Le sinthome*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 85.

métaphysique de Heidegger. Dans ce petit morceau sur *echt*, il avoue, si je puis dire, son échec. » *Echt* c'est le vrai, du côté de l'authentique, du véritable, voire du naturel. Lacan joue sur l'assonance *Echt* / échec. Au fond, pour Lacan il y a toujours un écart infranchissable entre symbolique et réel, qu'aucun dévoilement du vrai, tel que le conçoit le philosophe, ne parviendra à combler. Et ceci permet le partage des eaux, qui fit défaut à Heidegger, entre être et existence.

En approfondissant le tout dernier enseignement de Lacan, notamment dans son dernier cours de 2011, « L'Un tout seul », J.-A. Miller va trancher sur la question de l'ontologie, de l'être, en nous montrant précisément comment et pourquoi Lacan a abandonné l'ontologie au profit de l'existence de la jouissance.

Ces remarques permettent d'entrevoir que si les apologues semblent venir nous divertir du parcours ardu suivi dans les chapitres précédents de la « Biologie lacanienne ... », J.-A. Miller, « port[é] à l'amusement »<sup>13</sup> comme il le dit, ne cède rien sur un cheminement logique très serré qui concerne ce qu'est la psychanalyse et ce avec quoi elle opère.

### *La pierre et le lézard*

Le premier apologue est celui de la pierre et du lézard que J.-A. Miller emprunte à Heidegger. Dès son introduction à *Qu'est-ce qu'une chose ?* Heidegger veut savoir ce que, dit-il, les scientifiques et les artisans ne veulent peut-être pas ou ne peuvent pas savoir : « nous ne posons notre question qu'afin de savoir ce que c'est qu'une pierre, ce que c'est qu'un lézard qui sur la pierre se chauffe au soleil, ce que c'est qu'un brin d'herbe qui pousse à côté de la pierre, et ce que c'est que ce couteau que nous tenons peut-être en main, nous qui sommes couchés là sur la prairie. »<sup>14</sup>

Autrement dit, à quoi tient l'être d'une chose ? La différence entre le matériel et le vivant peut-elle nous éclairer ? Heidegger prend l'exemple de la pierre qui n'est pas la pierre symbole, la pierre qui fait mémoire, mais la pierre en tant que chose. Il oppose la pierre au lézard qui sur elle vient se chauffer au soleil. L'animal est en relation avec le monde, même s'il ne le reçoit ni ne le reconnaît comme tel. Il cherche la chaleur de la pierre, alors que la pierre n'a aucune relation avec le soleil qui la chauffe. Le lézard a un comportement qui découle de cette relation au monde, ce qui n'est pas le cas de la pierre. Mais son comportement n'est pas une conduite, son monde n'est pas le nôtre, il est pauvre et, faute de signifiant, marqué par la fixité. Heidegger indique que le lézard se chauffe au soleil sur la pierre, mais ne reconnaît pas le soleil comme soleil, ni la pierre comme pierre, de même que l'insecte qui chemine sur un brin d'herbe n'a pas la notion du brin d'herbe qui n'est qu'une voie d'insecte<sup>15</sup>... Les comportements de l'animal répondent à un programme qui ne varie pas. Alors comment qualifier cette « manière d'être que nous appelons la "vie" » de l'animal, comment la différencier de la nôtre ? Pour Heidegger, le monde est à comprendre comme « accessibilité de l'étant ». Et l'animal a un monde au sens où toutes sortes de choses lui sont accessibles, mais pas n'importe lesquelles. « Dans son monde ambiant, l'animal est, pour la

---

<sup>13</sup> Miller J.-A., « Biologie lacanienne ... », *op. cit.*, p. 33.

<sup>14</sup> Heidegger M., *Qu'est-ce qu'une chose ?*, *op. cit.*, p. 20-21.

<sup>15</sup> Heidegger M., *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, Monde-finitude-solitude*, Paris, Gallimard, 1992, p. 294.

durée de sa vie, enfermé comme dans un tuyau qui ne s'élargit ni ne se resserre. » Ceci le rend « pauvre en monde »<sup>16</sup> dit Heidegger.

J.-A. Miller nous indique qu'en fait c'est l'accès au signifiant qui fait la différence. Il évoque le mythe de Deucalion et Pyrrha sa femme, rescapés du déluge que la colère de Zeus a déclenché pour supprimer la race humaine de la terre, après les crimes des fils de Lycaon en Arcadie. Deucalion et Pyrrha demandent à Zeus de reconstituer la race humaine. Il le leur accorde et envoie Hermès leur dire : « Couvrez-vous la tête et jetez les os de votre mère derrière vous ». La mère de chacun étant disparue, ils comprirent qu'il s'agissait des pierres de la Terre-Mère. Chaque pierre devint homme ou femme selon qu'elle fût lancée par Deucalion ou par Pyrrha. Et Robert Graves ajoute : « Ainsi le genre humain fut reconstitué et depuis lors « un homme » (*laos*) et « une pierre » (*laas*) sont le même mot dans beaucoup de langues »<sup>17</sup>. Il précise dans une note que ce mythe de transformation de pierres en hommes est peut-être emprunté à l'Orient, car Saint Jean-Baptiste fait un jeu de mots avec les vocables *banim* (fils, en hébreu) et *abanim* (pierres, [pierre au sg se dit eben, ben = sg, benim étant ici « fils » au pluriel] en hébreu) en déclarant que Dieu est capable de donner des enfants à Abraham en métamorphosant les pierres du désert.

On voit dans ces deux références, mythique et biblique, que la vie humaine, présentée comme issue d'une transformation de l'inanimé, provient non de la relation sexuelle, de la simple copulation, mais du logos, donc du signifiant, qui préside à la volonté de la transformation de l'inanimé en vie. Le mythe traduit donc à sa façon que l'humain est fils du signifiant, le mystère étant de saisir comment a surgi le signifiant et comment il anime le vivant.

Notons que Lacan fait allusion au mythe de Deucalion dans son « Propos sur la causalité psychique », en disant : « Faute donc de pouvoir comme Deucalion avec des pierres faire des hommes, gardons-nous avec soin de transformer les mots en pierres »<sup>18</sup>. Il veut par là insister sur la valeur qu'il convient d'accorder à la parole pour saisir ce qu'il en est du fonctionnement de la vie psychique, et sur la nécessité de ne pas laisser nos concepts être détournés de leur sens par la théorie organo-dynamique alors promue par Henry Ey. Il insiste sur la nécessité de préciser « le concept de l'objet où se fonderait une psychologie scientifique »<sup>19</sup>. Nous sommes en 1951, on sait tout le parcours suivi par l'objet jusqu'à l'objet *a* permettant un découpage qui ne soit pas seulement signifiant, du vivant chez le sujet parlant, et son lien à la jouissance dans l'enseignement de Lacan.

Voici donc pour la pierre et la vie, avec le mythe qui instaure l'action du signifiant entre l'inanimé et le vivant. Mais, J.-A. Miller creuse la question de Heidegger en rapprochant la pierre et le lézard d'une autre façon. Il fait appel au poète. Heidegger s'intéresse au poète en tant que celui-ci tient un discours inaccessible à la science mais non moins essentiel à la pensée. J.-A. Miller, lui, nous parle du lézard de Lamartine, et avec ce magnifique poème il nous amène l'apologue du lézard et du signifiant. Le poète lit les *Annales* de Tacite, dans le Colisée. Il veut décrypter sur la pierre le nom de Titus, l'empereur qui a dédié le Colisée en 80 ap. J.-C. quand son regard en est empêché par la rencontre d'un lézard : seul habitant des ruines, remplaçant les peuples taris, il se chauffe au soleil. Le corps vivant de l'animal se

---

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 295.

<sup>17</sup> Graves R., *Les mythes grecs*, Paris, Fayard, Le livre de poche, 1967, p. 230.

<sup>18</sup> Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, p. 161.

<sup>19</sup> *Ibid*.

balade sur les ruines, et précisément sur le signifiant-maître de ce qu'il reste d'un empire déchu.

J.-A. Miller commente en se référant à Heidegger : quel est le monde de l'animal ? Quel est le monde de Lamartine qui le croise ? Le lézard n'est pas inscrit dans le temps puisqu'il n'est pas inscrit dans le discours, n'étant pas affecté par le signifiant. En ce sens, le lézard de Lamartine est le même que celui de Heidegger, il est éternel, il n'a rien à faire de l'histoire, ni du lieu qui en témoigne. Par contre, le monde de Lamartine, comme celui de Tacite d'ailleurs, ou des empereurs dont il raconte l'histoire, n'est pas un monde de l'éternité. Le signifiant nous fait croire à l'éternité puisqu'il assure la mémoire du passé et permet d'anticiper sur l'avenir, mais il nous inscrit aussi bien dans la mort en nous situant dans le temps.

La transmission à travers les siècles, grâce au signifiant dont le support matériel est incrusté dans la pierre du Colisée, permet de saisir ce que Lacan disait de la lettre comme *germen*, au sens de la vie qui dure. La lettre ici c'est ce qui reste une fois épuisé le discours. Elle fait signe que quelque chose, une trace, non seulement du discours qui s'est déployé, mais de la vie humaine et de la jouissance qui l'animait – cela même que cherche à cerner la biologie lacanienne – demeure par-delà les époques et leurs mutations, une fois que l'animé est redevenu inanimé. En 2011 (dans son cours du 23 mai 2011), J.-A. Miller insistera sur la lettre non pas comme élément à lire, mais comme matière faisant trace dans le corps de ce qui de la parole est venu percuter le corps, c'est-à-dire de ce qui est venu faire trou dans le Un du corps. Ceci nous invite à appréhender le symptôme sur son versant de réel plus que sur le versant du sens<sup>20</sup>.

Cependant les ruines témoignent de la mort des civilisations, de leurs méfaits, de leur orgueil, dit le poète. L'orgueil c'est l'illusion que la sublimation serait plus forte que la nature, que le réel. Tacite dans ses *Annales* ne cesse de dénoncer l'orgueil et la cruauté des César, soit des empereurs. Mais dit J.-A. Miller, « la critique du lézard [du poète] est plus puissante et plus pénétrante, et plus radicale que la critique de Tacite. », l'annaliste<sup>21</sup>. Le pauvre monde animal est plus pérenne que la civilisation disparue avec tous ses appareils et ses excès. Les ruines témoignent de ce que la civilisation, avec le signifiant, introduit la pulsion de mort, ce dont rendent compte les *Annales* de Tacite. On songe au drame qui, à Palmyre, vient en ce moment s'ajouter aux outrages du temps, du fait de la barbarie d'un discours tyrannique qui veut rendre universel le pouvoir absolu d'une vérité révélée dans un texte pris à la lettre ! C'est la version contemporaine du malaise dans la civilisation qui ruine les ruines en tant que symboles.

Mais Tacite qui raconte la barbarie des César, c'est encore un César de la culture qui dénonce les méfaits de l'orgueil. Alors que le lézard de Lamartine n'a rien à voir avec les César, il témoigne de ce que la vie, sans le signifiant, frémit encore dans les ruines : la vie naturelle poursuit son cycle, son travail, et triomphe sur la vie humaine. Autrement dit, le réel de la jouissance l'emporte sur les effets du signifiant...

J.-A. Miller extrait une première leçon du poème : « c'est que le lézard toujours l'emportera sur le signifiant, et que la paresse du lézard qui se dore au soleil, puisque c'est cette signification que l'on donne volontiers à son comportement dans son monde, l'emporte ici sur

---

<sup>20</sup> Cf. l'entretien avec Éric Laurent, « L'inconscient et l'événement de corps », *La cause du désir*, n° 91, novembre 2015, p. 25.

<sup>21</sup> Miller J.-A., « Biologie lacanienne ... », *op. cit.*, p. 37.

les efforts gigantesques des sublimations circulaires. »<sup>22</sup> Le lézard ne rappelle-t-il pas ce qui reste d'une analyse une fois épuisée le discours et les efforts de sublimation du sujet pour se défendre du réel ?! Il reste la jouissance dans ses manifestations pauvres, car dénuées de l'habit du discours, des idéaux sublimatoires et des ruses de la défense.

La seconde leçon que nous dessine J.-A. Miller, c'est que certes les ruines incarnent le triomphe de la pulsion de mort mais « Dans ce monde figé [...] se produit – et tout l'effet du poème est là – un minuscule événement de vie qui fait contraste avec ce lézard venu dormir sur le signifiant »<sup>23</sup>. C'est, dit J.-A. Miller, non pas tant le triomphe de la vie sur la mort que le « triomphe de la vie naturelle, de la vie éternelle – son triomphe sur la vie humaine tout encombrée d'orgueil et de sublimation ». Le lézard venu dormir sur le signifiant c'est le témoignage de la vie qui veut durer. C'est une version du *germen* qui vient faire limite entre ce qui, du vivant, est signifiant et ce qui ne l'est pas. La vie éternelle est celle dont le signifiant ne s'est pas emparé, au sens où quand ça bouge, c'est sous l'effet d'un programme et non d'un discours introduisant une intention et une répétition. Dans le monde habité par le signifiant, celui de la culture et non celui de la nature, on pourrait dire que l'analogue de l'événement de vie, c'est l'événement de corps au sens où il y a aussi un événement de vie qui n'est pas pris dans le discours, qui résiste à l'emprise du signifiant, mais ne peut s'inscrire et être lu – fût-ce comme hors sens – que parce qu'il y a du signifiant. Et ici ce qui veut durer et se reproduire ce n'est pas la vie éternelle, c'est la jouissance. Elle dure, non pas par la voie d'un programme naturel mais par l'itération qui est le mouvement de pure reproduction de jouissance, en-deçà de la répétition puisqu'il ne s'agit pas de répétition signifiante.

L'événement de vie c'est le réel dans la nature. L'événement de corps, c'est l'indice d'un réel qui continue de faire trace de ce qui a surgi entre la langue et le corps, entre l'être et l'Un. De même que le lézard continuera de se chauffer sur la pierre et la lettre, la jouissance continuera de courir, d'animer et de faire causer l'humain. La vie veut durer, la jouissance aussi, c'est le sens du mot itération, au-delà de la répétition inscrite dans un temps fini !

### *La vie et la vérité*

Du second apologue, celui de la vie et la vérité, J.-A. Miller nous dit qu'il a tourné court. Cette recherche sur la vie et la vérité vient certes dans la ligne de l'évocation de Heidegger, mais c'est aussi une reprise, à nouveaux frais, de ce qui différencie l'être et l'Un, soit entre l'ontologie qui pousse vers la vérité, et le réel qui pousse vers la jouissance sans la parole. Vie et vérité sont-elles du même registre, se recouvrent-elles ? Ou bien y a-t-il une limite entre elles ?

Comment Heidegger appréhende-t-il la question de la vérité ? Une fois désignée, nommée la chose, dit-il, quelle est la valeur de vérité de la proposition qui porte sur elle ? Le « ceci » qui la désigne ne résume-t-il pas la seule manifestation d'un apport subjectif de celui qui énonce ? « De quel genre est donc la vérité que nous détenons dans l'expérience quotidienne des choses, est-elle subjective ou objective, est-elle un mélange des deux, ou ni l'une ni l'autre, voilà qui fait question. »<sup>24</sup> Pour Heidegger c'est le sens même de l'idée de vérité qu'il faut retrouver avec le caractère d'éclair, d'événement qui s'attache à son dévoilement, sa venue au

---

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>24</sup> Heidegger M., *Qu'est-ce qu'une chose ?*, *op. cit.*, p. 37.

jour, car elle a été confondue avec la procédure de vérification de la correspondance entre énoncé et réalité des faits. On se fie à ce qui est apparu, à l'objet, que l'on qualifie de vrai quant à sa présence, et non à l'instant de l'apparition. D'autre part Heidegger conteste la réduction de la vérité au précepte logique de non contradiction, selon lequel une chose ne peut pas en même temps être et ne pas être, car la logique est elle-même suspendue à la vérité de l'Être.

J.-A. Miller, lui, lie étroitement la question de la vie et de la vérité pour différencier déjà la psychanalyse et la religion. Pour cette dernière la Vérité et la vie se recouvrent. « Je suis le chemin, la vérité et la vie » dit le Christ dans l'Évangile de saint Jean (14.6).

Ensuite il note que, du point de vue de la psychanalyse, la vérité parle, surtout au début de l'enseignement de Lacan, mais pas la vie au sens de la vie naturelle. De ce qui est pris dans la parole, une part échappe et donc on ne sait ce que veut la vérité qui parle. Par contre la vie, c'est clair, elle veut durer, se transmettre et perdurer. Ce qui pour autant ne dit rien de ce qui la cause.

Puis, dans la suite de l'enseignement de Lacan, la vérité ne peut que se mi-dire et au regard du réel elle se range parmi les semblants. Elle est variable et avec l'épreuve de la logique elle devient *varité*. Le V de la formule logique de la vérité est la tentative de saisir le point de réel dans le savoir. Mais Lacan laissera la logique pour élaborer plus avant le concept de jouissance et J.-A. Miller souligne dans son cours « De la nature des semblants » (25.03.1992) que la jouissance va venir occuper la place que tenait la vérité au départ de l'enseignement de Lacan. Ce qui permet de comprendre la phrase de Lacan : « Ainsi est-ce de la jouissance que la vérité trouve à résister au savoir. C'est ce que la psychanalyse découvre dans ce qu'elle appelle symptôme, vérité qui se fait valoir dans le décri de la raison. Nous psychanalystes, savons que la vérité est cette satisfaction à quoi n'obvie pas le plaisir de ce qu'elle s'exile au désert de la jouissance. »<sup>25</sup> La vérité est ici sœur de jouissance qui peut faire que le sujet tient à une satisfaction au-delà du principe de plaisir, et même hors de la prise dans le discours.

Et la vie, elle, ne peut donc faire couple avec la vérité mais avec le savoir, au sens où le corps vivant de l'animal est programmé par un savoir qui gouverne les pulsions qui l'animent. Ce sont des pulsions qui ne sont pas liées au signifiant mais à un programme non-dit, non appris. Pourquoi J.-A. Miller tenait-il à traiter du couple vie-vérité, dont il nous dit que ça ne tient pas ? C'est en raison de ce qu'il cherche à saisir concernant le symptôme : le symptôme élément du corps vivant concerne une vérité intime au sujet. Mais en même temps il s'agit d'une vérité qui ne serait pas toute prise dans le signifiant...

On a donc le corps vivant de l'animal gouverné par un savoir qui fait que l'animal sait ce qu'il a à faire pour survivre et le corps de l'être parlant saisi par un symptôme qui fait qu'il peut mettre sa survie en danger. L'animal ne dévie pas de ce qu'il a à faire il est poussé par une pulsion, dit J.-A. Miller reprenant sur ce point Heidegger. Chez l'humain, la pulsion peut aller contre la vie de l'organisme car le rapport des mots et du corps est compliqué, la vérité vient embrouiller le corps qui ne peut plus se servir du savoir qui le programme pour assurer sa survie. Le fait d'être pris dans le langage perturbe le rapport de l'homme aux algorithmes du vivant. Et c'est au point, dit J.-A. Miller, qu'il lui faut la science pour réajuster son rapport au réel.

---

<sup>25</sup> Lacan J, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », *Autres écrits, op. cit.*, p. 358.

Donc le corps humain est « malade de la vérité »<sup>26</sup> dit-il, et il revient à la source de la psychanalyse, l'hystérie, dans laquelle le sujet parlant refuse le corps et refuse donc de ce fait qu'il obéisse aux algorithmes du vivant. Il ajoute qu'outre ce refus d'obéir au signifiant maître il y a chez l'hystérique un refus du corps de l'Autre, et la pulsion sexuelle comme reproductive est en guerre avec les pulsions partielles, ce qui se traduit par le refus de la sexualité et les difficultés concernant l'enfantement. L'hystérique ne se fait pas volontiers symptôme d'un autre corps et ne prête pas volontiers son corps à l'Autre. J.-A. Miller reprend de façon très détaillée le texte de Freud de 1910 « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique »<sup>27</sup>. Les pulsions du moi qui assurent la survie du corps sont contrecarrées par les pulsions partielles. Le corps hystérique freudien est « disputé entre l'autoconservation d'un côté et la jouissance pulsionnelle morcelée. »<sup>28</sup> Ainsi l'œil se trouve perturbé par le regard. Il n'assure plus la vision parce que le regard, gouverne la vision et est érotisé par le langage. Il s'agit d'un phénomène de vérité au sens où la vision est devenue support d'une question, refoulée, du sujet parlant sur son être. Freud, lui, parle de représentations refoulées : « je vois / je ne vois pas », cette représentation étant érotisée. L'organe de la vision devient ainsi support d'un « se jouir ». Le corps libidinal a pris la main sur le corps épistémique. La jouissance en jeu n'est pas un plaisir, c'est un au-delà du principe de plaisir car le plaisir en cause n'est pas régulé. Elle est surmoïque. Et donc ce texte fait apparaître le couple vérité / jouissance. « Freud démontre que, pour lui, la vérité et la jouissance ont partie liée, qu'elles travaillent les deux contre les algorithmes du corps. »<sup>29</sup> Le corps libidinal échappe à la maîtrise du moi, de l'âme aristotélicienne comme forme vitale du corps.

Voilà qui donne les bases du symptôme comme événement de corps.

---

<sup>26</sup> Miller J.-A., « Biologie lacanienne ... », *op. cit.*, p. 40.

<sup>27</sup> Freud S., « Le trouble psychogène de la vision dans la conception psychanalytique », *Névrose, psychose et perversion*, P.U.F., 1973, p. 167.

<sup>28</sup> Miller J.-A., « Biologie lacanienne ... », *op. cit.*, p. 42.

<sup>29</sup> Miller J.-A., *Ibid.*, p. 43.