

# Littérature moraliste et psychanalyse : la poésie du désir chez Lacan et La Rochefoucauld

Jutta Weiser

## I. Lacan et les moralistes

Dans son séminaire tenu en 1954–1955, Lacan s'appuie sur une certaine tradition littéraire afin d'élucider le problème du moi et de l'inconscient soulevé par Freud. Il s'agit d'un courant français qui est à son apogée au siècle classique: la tradition des moralistes. Parmi eux, c'est surtout La Rochefoucauld qui a attiré l'attention du psychanalyste pour avoir insisté sur le mécanisme trompeur de l'amour-propre. L'auteur des *Réflexions, ou Sentences et Maximes morales* nous apprend que personne ne peut échapper à son amour-propre qui dirige toute pensée et toute action: «Rien n'est si impétueux que ses désirs» – écrit le moraliste sur l'amour-propre dans sa longue maxime introductive de la première édition parue en 1665 – «rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites». <sup>1</sup> Ce principe tout-puissant qui opère imperceptiblement au fond de chaque individu semble anticiper ce qu'on nomme plus tard *l'inconscient*: «On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes.» <sup>2</sup>

Il existe, sans aucun doute, des affinités entre la conception moraliste de l'amour-propre et la notion psychanalytique de l'inconscient; autrement dit, les moralistes semblent avoir découvert et conceptualisé l'inconscient bien avant l'avènement de la psychanalyse au XIX<sup>e</sup> siècle. Aussi n'est-il guère surprenant que Lacan considère La Rochefoucauld comme un important précurseur de Freud. Or, il faut souligner que c'était justement au grand siècle du cartésianisme, que règnait dans les salons la mode littéraire des formes brèves, des aphorismes et des mots d'esprit qui traitent de la nature cachée de l'homme et des moteurs secrets de sa conduite, bien qu'à première vue, la philosophie cartésienne semble tout à fait hostile à une notion de

---

<sup>1</sup> La Rochefoucauld, *Réflexions, ou Sentences et Maximes morales. Première Édition [1665], Maximes*, éd. Jacques Truchet. Paris: Bordas (Classiques Garnier), 1992, p. 283.

<sup>2</sup> *Ibid.*

l'inconscient.<sup>3</sup> Mais analysons d'abord comment Lacan introduit La Rochefoucauld dans son séminaire sur *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* :

À la même époque, un de ces esprits frivoles qui se livrent à des exercices de salon – c'est là quelquefois que commencent des choses très surprenantes, des petites récréations font parfois apparaître un ordre nouveau de phénomènes –, un très drôle de type, qui ne répond guère à la notion qu'on se fait du classique, La Rochefoucauld pour le nommer, s'est mis tout d'un coup en tête de nous apprendre quelque chose de singulier sur quoi on ne s'est pas assez arrêté, et qu'il appelle l'*amour-propre*.<sup>4</sup>

Pour Lacan, l'auteur des *Maximes* est « un très drôle de type » et un « esprit frivole » qui a, comme par hasard et en jouant, changé l'ordre des choses, car il lui est venu « tout d'un coup » l'idée de nous expliquer le fonctionnement de l'amour-propre. Par cette manière d'introduire le véritable explorateur de l'inconscient, Lacan le met en opposition aux philosophes « sérieux » de l'époque, notamment à Descartes. La réflexion cartésienne est loin de notre « esprit frivole » qui découvre des vérités pointues en initiant des jeux de mots. Ce qui frappe dans les *Maximes*, c'est leur spontanéité, l'expression d'une saillie sous la forme concise de l'aphorisme. Or l'amour-propre n'est pas une invention de La Rochefoucauld, il connaît, au fond, une très longue tradition depuis l'antiquité.<sup>5</sup> Le mérite du moraliste consiste plutôt en une mise en discours très particulière de l'amour-propre qui donne au psychanalyste l'impression que le livre des *Maximes* serait le résultat de quelque idée spontanée que son auteur se serait « mis tout d'un coup en tête » ; c'est-à-dire que l'œuvre littéraire serait née d'un trait de génie au-delà de tout raisonnement analytique. Et à y regarder de près, cette exclusion de la raison dans la production des sentences qui traitent d'un principe trompeur s'impose pour garantir que le sujet de l'énonciation ne s'enferme pas lui-même dans les stratégies mensongères, les contradictions et les ruses de l'amour-propre.

<sup>3</sup> Lacan lui-même doit, bien sûr, beaucoup à la philosophie de Descartes. Ainsi par exemple, sa conception du sujet et de l'autre sont redevables au cogito cartésien. Cf. Joël Sipos, *Lacan et Descartes : La tentation métaphysique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994 ; Erik Ponge/Antonia Soulez (Éds.), *Le moment cartésien de la psychanalyse : Lacan, Descartes, le sujet*. Paris : Arcanes, 1996.

<sup>4</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire II (Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, 1954–1955)*, éd. Jacques-Alain Miller. Paris : Seuil, 1978, p. 19.

<sup>5</sup> Cf. Hans-Jürgen Fuchs, *Entfremdung und Narzißmus : Semantische Untersuchungen zur Geschichte der «Selbstbezogenheit» als Vorgeschichte von französisch «amour-propre»*. Stuttgart : Metzler, 1977.

En effet, Lacan recourt à La Rochefoucauld non seulement dans l'ouverture de son séminaire sur Freud, mais aussi à maintes reprises dans ses *Écrits*, ce qui met en évidence la place centrale que Lacan accorde au moraliste dans le développement de sa propre théorie psychosémiologique. Il montre une lignée allant des moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle à la *Généalogie de la morale* de Nietzsche qui forme, selon Lacan, une sorte de « creux » où de « bol » dans lequel « vient se verser la vérité freudienne ». <sup>6</sup> Pour autant, on peut dire que la tradition moraliste a préparé et rendu possible la « révolution copernicienne » de la psychanalyse freudienne, comme le précise Lacan dans ses *Écrits* :

Freud prend place alors dans la lignée des moralistes en qui s'incarne une tradition d'analyse humaniste, voie lactée au ciel de la culture européenne où Balthazar Gracian et La Rochefoucauld font figure d'étoiles de première grandeur et Nietzsche d'une nova aussi fulgurante que vite rentrée dans les ténèbres. <sup>7</sup>

Malgré le grand nombre d'allusions à La Rochefoucauld, Pascal et Montaigne dans les *Écrits* et les *Séminaires* de Lacan, et malgré son important geste inaugural en 1954, d'établir une tradition moraliste aboutissant dans la vérité freudienne, le rapport entre la pensée moraliste et la psychanalyse lacanienne est resté presque complètement inexploré jusqu'à aujourd'hui. Un article de Serge Doubrovsky, publié en 1980 sous le titre « Vingt propositions sur l'amour-propre : de Lacan à La Rochefoucauld » est le seul travail dans lequel soient examinées de plus près les allusions au moraliste dans l'œuvre de Lacan. <sup>8</sup> Doubrovsky souligne que les *Maximes* « n'émaillent pas simplement le texte lacanien d'allusions classiques qui l'enjolivent ou le renforcent », mais qu' « elles y forment un *système de sens* ». <sup>9</sup> C'est une remarque très juste, qui constitue le point de départ de mon enquête sur l'influence des idées moralistes sur la conception du moi et de l'inconscient chez Lacan.

L'article présent a pour but de vérifier l'hypothèse lacanienne selon laquelle les moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle, et en particulier l'auteur des *Maximes*,

<sup>6</sup> Lacan, *Séminaire* II, p. 20.

<sup>7</sup> Jacques Lacan, « La chose freudienne », in *Écrits* I (Nouvelle édition). Paris : Seuil, 1999 [1966], pp. 398–433, ici p. 404.

<sup>8</sup> Cf. Serge Doubrovsky, « Vingt propositions sur l'amour-propre : de Lacan à La Rochefoucauld », in *Parcours critique*, Paris : Galilée, 1980. De plus, on trouve quelques remarques intéressantes chez Bernhard Taureck, « Lacans Wiederentdeckung der Subversionen des Bewußtseins bei La Rochefoucauld », in *Französische Philosophie im 20. Jahrhundert: Analysen, Texte, Kommentare*. Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1988, pp. 110–115.

<sup>9</sup> Doubrovsky 1980, p. 205.

auraient ouvert la voie de la psychanalyse. L'idée de l'inconscient, développée par les moralistes classiques dans le champ de la rhétorique et de la topique, représenterait donc un concept transhistorique qui sera précisé au XX<sup>e</sup> siècle par Lacan en termes de psychosémiologie. Au premier abord, cette voie d'approche pourrait paraître téméraire, non seulement à cause de l'écart historique, mais aussi parce qu'il dépasse les limites de la pratique littéraire et de la psychanalyse; il s'agira donc d'un passage à la fois transhistorique et transdisciplinaire. Je soutiens la thèse, ainsi que je le montrerai par la suite, que l'étude de la littérature moraliste et du courant anti-cartésien a laissé des traces profondes dans la pensée de Lacan et, qu'à côté de la perspective freudienne qui en reste bien sûr la clef de voûte, la perspective moraliste est entrée abondamment dans ses propres théories.

Que ce genre littéraire s'impose pour s'approcher de la psychanalyse et particulièrement de la théorie de l'inconscient, se justifie, en premier lieu, par les thèmes préférés des moralistes qui cherchent à explorer le fond de l'âme et à démasquer les désirs cachés de l'homme<sup>10</sup>; aussi peut-on constater certaines affinités entre le procédé du moraliste et celui de l'analyste. Pour Lacan, la théorie de l'inconscient est tout d'abord une théorie du *désir*, retrouvée chez les moralistes qui explorent le domaine des instincts et des passions, de l'affectivité et de l'imagination – bref, de tout ce qui est contraire au *cogito* cartésien. En second lieu, le rapprochement entre la psychanalyse et la littérature moraliste s'explique par les formes brèves et concises comme la sentence, la pensée ou l'aphorisme, genres privilégiés des moralistes à côté de l'essai.<sup>11</sup> Les sentences brèves, étroitement liées aux jeux verbaux des salons littéraires, semblent exprimer des idées imprévues et soudaines, ce qui rappelle sans doute un des postulats fondamentaux de la psychanalyse, c'est-à-dire que le patient est invité à dire, sans y réfléchir, tout ce qui lui passe par la tête.

Pour autant que le courant moraliste puisse être considéré comme un précurseur de la psychosémiologie, ce rapprochement demande la mise en relief de deux aspects prépondérants de la théorie lacanienne: première-

<sup>10</sup> En ce qui concerne les sujets préférés des écrits moralistes cf. Anthony Levi, *French Moralists: The Theory of the Passions, 1585–1649*. Oxford: Clarendon Press, 1964, ainsi que le numéro 202 de la revue *XVII<sup>e</sup> siècle* (1999), «Les moralistes. Nouvelles tendances de la recherche». Pour une approche typologique du genre moraliste cf. Louis van Delft, *Le moraliste classique: Essai de définition et de typologie*. Genève: Droz, 1982.

<sup>11</sup> Sur les genres préférés des moralistes cf. l'ouvrage collectif de Jean Lafond (Éd.), *Les formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Vrin, 1984, ainsi que l'article de Monique Nemer, «Les intermittences de la vérité. Maxime, sentence ou aphorisme: notes sur l'évolution d'un genre», in *Studi francesi* 76 (1982), pp. 484–493.

ment, l'analogie entre la structure de l'inconscient et celle du langage, et deuxièmement, l'assujettissement du sujet au langage. Que l'inconscient soit structuré comme un langage est une hypothèse majeure de Lacan, parfois jugée d'«audacieuse»<sup>12</sup> par les critiques de son œuvre, qui offre pourtant le fil conducteur le plus apparent de l'argumentation suivante : l'identification de la pratique analytique à la pratique du langage est d'une importance capitale pour nous, d'autant plus qu'il permet l'application de la psychanalyse à des œuvres littéraires ce que Lacan, d'ailleurs, a très souvent pratiqué lui-même dans ses séminaires pour illustrer ses théories.

Je vais d'abord brièvement mettre en parallèle la théorie du sujet chez les moralistes et chez Lacan pour indiquer quelques analogies primordiales entre l'anthropologie moraliste, très marquée par la théologie augustinienne et janséniste, et le problème de l'identité chez Lacan abordant le stade du miroir, le fantasme du «corps morcelé» ainsi que la division du sujet en général. La question du sujet et de son identité est à la base de la sémiologie de l'inconscient que j'analyserai par la suite : il s'agira d'abord d'esquisser la conception de l'inconscient du siècle classique allant de pair avec la théorie du signe linguistique, pour ensuite regarder de plus près l'hypothèse lacanienne de l'inconscient structuré comme un langage. Que cette affirmation, soutenue par l'analogie proposée entre les processus primaires psychiques et le fonctionnement des figures rhétoriques dans le discours, ait déjà été mise en œuvre par La Rochefoucauld, sans que celui-ci pût, bien sûr, formuler une théorie psychanalytique de l'inconscient, constitue une de mes hypothèses majeures. À ce titre, je suppose que le recours de Lacan à La Rochefoucauld ne s'explique pas seulement par le contenu psychologique des *Maximes*, mais aussi et surtout par la *forme* de ses aphorismes. C'est la structure rhétorique, et en particulier la *dispositio* des *Maximes*, organisée par le choix et la récurrence de certains signifiants, qui représente un modèle de l'inconscient tel que Lacan l'a élaboré en assimilant des figures rhétoriques, à savoir la métaphore et la métonymie, aux mécanismes psychiques de la condensation et du déplacement, examinés par Freud dans *L'interprétation des rêves*.

## II. Le modèle spéculaire de la connaissance de soi

Examinons d'abord la théorie du moi chez Lacan et les moralistes. Leurs démarches ont évidemment en commun la réduction de la connaissance de soi à ce qu'était appelé «amour-propre» par les moralistes et «narcissisme» par Freud. Dans les deux cas, la conception cartésienne d'un sujet de

<sup>12</sup> Cf. Joël Dor, *Introduction à la lecture de Lacan* (1. «L'inconscient structuré comme un langage»; 2. «La structure du sujet»). Paris: Denoël, 2002 [1985], p. 17.

connaissance inébranlable est mise en cause car le moi est incessamment perturbé par l'inconscient et trompé par les stratégies de l'amour-propre, ce que La Rochefoucauld exprime, par exemple, dans la Maxime 115 : « Il est aussi facile de se tromper soi-même sans s'en apercevoir qu'il est difficile de tromper les autres sans qu'ils s'en aperçoivent. »<sup>13</sup>

Quelques points de repères de la théorie lacanienne du sujet peuvent nous aider à mieux comprendre l'aliénation fondamentale en tant que condition essentielle du problème de la connaissance de soi. Rappelons d'abord le théorème du stade de miroir, cause de la perte du réel et de l'entrée dans le champ de l'imaginaire chez l'enfant. Selon Lacan, le moi se forme à partir de l'identification avec son image spéculaire qui est d'abord perçue comme l'image d'un autre. Toute subjectivité prend donc le détour par « l'autre du spéculaire », pour autant qu'il existe chez l'enfant une confusion primordiale entre lui et l'autre au moment où il prend l'image pour un être réel, mais différent de lui-même. Avant qu'il ne se rende compte que cet « autre du spéculaire » n'est qu'une image de son propre corps, l'enfant est assujéti à l'imaginaire, c'est-à-dire au domaine de l'illusion, de la méconnaissance et du narcissisme. Le stade du miroir va de pair avec le « fantasme du corps morcelé » résultant du fait que l'enfant à cet âge ne peut pas encore coordonner ses mouvements, de sorte qu'il conçoit son corps comme quelque chose de dispersé et « sous la forme de membres disjoints ». <sup>14</sup> L'assujétissement à l'ordre imaginaire va rester une des marques fondamentales de la théorie lacanienne du moi, ainsi que l'aliénation dans le stade du miroir qui met en évidence dans quelle mesure le sujet résulte d'une méconnaissance : « Dans l'ordre de l'imaginaire, l'aliénation est constituante. L'aliénation, c'est l'imaginaire en tant que tel. »<sup>15</sup>

Chez les moralistes, la connaissance de soi appartient également au champ de l'imaginaire dans la mesure où elle est étroitement liée à l'illusion et à l'amour-propre : l'homme, esclave de son narcissisme, reste incapable de reconnaître son véritable être, plein de défauts et de vices. Dans son essai « De la connaissance de soi-même », le moraliste janséniste Pierre Nicole met en relief le déchirement de l'homme entre deux aspects contraires de sa personnalité : son amour-propre exige qu'il se regarde lui-même ; mais comme il ne supporte pas la vue de ses défauts, il tend à les cacher à lui-même et aux autres. Il en résulte le dilemme que d'une part, il cherche à se connaître par vanité, et d'autre part, il fuit sa propre image : « L'homme veut se voir, parce

<sup>13</sup> La Rochefoucauld 1992, p. 32.

<sup>14</sup> Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits I*, pp. 92–99, ici p. 96.

<sup>15</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire III (Les Psychoses, 1955–1956)*, éd. Jacques-Alain Miller. Paris : Seuil, 1981, p. 166.

qu'il est vain ; il évite de se voir, parce qu'étant vain, il ne peut souffrir la vue de ses défauts et de ses misères.»<sup>16</sup> Voilà l'aporie de la nature humaine après le péché originel : « Nous sommes hors de nous-mêmes dès le moment de notre naissance.»<sup>17</sup>

Pour résoudre le problème de l'identification dans la zone conflictuelle de l'anthropologie janséniste, Nicole montre comment l'homme se forme une sorte d'image idéale de lui-même provenant soit du domaine de l'imaginaire, soit du domaine de l'autre. En ce qui concerne le statut ontologique du sujet, il en résulte une simultanéité de présence et d'absence :

S'il ne les [les qualités] a pas effectivement, il se les donne par son imagination ; et s'il ne les trouve pas dans son propre être, il les va chercher dans les opinions des hommes ou dans les choses extérieures qu'il attache à son idée, comme si elles en faisaient partie ; et, par le moyen de cette illusion, il est toujours absent de lui-même et présent à lui-même ; il se regarde continuellement, et il ne se voit jamais véritablement, parce qu'il ne voit au lieu de lui-même que le vain fantôme qu'il s'en est formé.<sup>18</sup>

Dans la mesure où l'homme se forme comme « fantôme » de lui-même, il demeure dans une aliénation permanente et devient ainsi étranger à lui-même, bref, il est « absent de lui-même » ; cependant, il se re-présente dans une sorte de portrait qui reflète son image comme un miroir ; et en ce sens il est « présent à lui-même ». La connaissance de soi dépend donc d'un modèle de représentation, elle consiste en une réflexion dans le sens optique du terme. L'image du moi est d'abord conçue dans l'extériorité, et ne sera intériorisée que par la suite. Néanmoins, cette identification par auto-représentation reste sur le plan de l'imaginaire. Incapable de toute introspection et de toute connaissance immédiate, l'homme classique cherche sa propre image à partir du discours de l'autre et des choses extérieures dans lesquelles il projette son désir.

Ce mécanisme de l'identification rappelle le « schéma optique » (ou bien schéma des « idéaux de la personne ») élaboré par Lacan dans son séminaire sur *Les écrits techniques de Freud* ainsi que dans ses remarques sur le rapport « Psychanalyse et structure de la personnalité » de Daniel Lagache, dans lesquels sont introduites les catégories freudiennes du « Moi idéal » (*Ich-Ideal*) et de l'« Idéal du moi » (*Ideal-Ich*).<sup>19</sup> La formation du *moi idéal* exige

<sup>16</sup> Pierre Nicole, « De la connaissance de soi-même », in *Œuvres philosophiques et morales*, ed. Charles Jourdain. Paris. Hachette ; 1845 (Réimpression : Hildesheim/ New York, Olms 1970), pp. 11–69, ici : p. 13.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 13 sq.

<sup>19</sup> L'argumentation de Lacan à la suite de Freud ne peut pas être reprise ici dans toute sa complexité ; pour les détails cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire I* (« Les écrits

l'extériorisation de l'image du moi en prenant appui sur l'autre: Le moi idéal se produit dans le *discours de l'autre* et aboutit ainsi à un principe narcissique, pour autant que le sujet choisisse un point de vue idéal dans l'autre qui affirme et nourrit l'idéalisation du moi.<sup>20</sup> La division du sujet est toujours accompagnée de sa subordination à la triade *Symbolique – Imaginaire – Réel* et de la projection de l'image du moi dans l'extériorité, c'est-à-dire dans l'autre. Il s'agit là d'un modèle qui trouve de nombreux parallèles dans les réflexions moralistes sur la connaissance de soi.

Dans son analyse de la sémiologie classique esquissée dans la *Logique de Port-Royal* et dans les *Pensées* de Pascal, Louis Marin a étudié d'une manière très lucide cette aporie de la représentation du moi qui dépend forcément de la loi de l'imagination. Ainsi, il constate une contradiction fondamentale dans la représentation du sujet: «il y aura, d'un côté, l'idée claire et distincte du moi comme *res cogitans*, sujet instantané du discours de la pensée; et, de l'autre, les figures du désir dont la série enchevêtrée engendre une représentation du moi comme objet de désir.»<sup>21</sup> Autrement dit, la représentation cartésienne du sujet comme chose qui pense (*res cogitans*) est constamment bouleversée par des figures du désir qui déforment l'image authentique du moi.

Le désir et l'aliénation en tant que principes opératoires de la connaissance de soi-même, comme nous l'avons vu dans le modèle de Pierre Nicole, se révèlent donc être un important point de repère qui permet d'établir un parallèle transhistorique entre la représentation classique et la psychanalyse. Dans la *Logique*, Nicole écrit que l'homme «est contraint pour s'aimer, de se représenter à soi-même *autre* qu'il n'est en effet.»<sup>22</sup> Sa démarche témoigne d'une opposition entre le réel et l'imaginaire, sur laquelle a aussi insisté Lacan, en montrant que le sujet ne peut se réaliser que dans le champ de

---

techniques de Freud»), éd. Jacques-Alain Miller, Paris: Seuil, 1975, pp. 149–163, et «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: Psychanalyse et structure de la personnalité», in *Écrits* II (Nouvelle édition). Paris: Seuil, 1999 [1966], pp. 124–162; cf. aussi Dor 2002, pp. 304–326.

<sup>20</sup> Cf. Lacan, *Séminaire* I, p. 311: «Cette image de soi, le sujet la retrouvera sans cesse comme le cadre même de ses catégories, de son appréhension du monde – objet, et ce, par l'intermédiaire de l'autre. C'est dans l'autre qu'il retrouvera toujours son moi idéal, d'où se développe la dialectique de ses relations à l'autre. Si l'autre sature, remplit cette image, il devient l'objet d'un investissement narcissique qui est celui de la *Verliebtheit*.» Cf. aussi Claude Conte, «Le clivage du sujet et son identification», in *Le Réel et le Sexuel – de Freud à Lacan*, Paris: Point Hors Ligne, 1992, pp. 183–219.

<sup>21</sup> Louis Marin, *La critique du discours: Sur la «Logique de Port-Royal» et les «Pensées» de Pascal*. Paris: Minuit, 1975, p. 219.

<sup>22</sup> Antoine Arnauld/Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, éd. Louis Marin. Paris: Flammarion, 1970, p. 110 (sou ligné par moi).



l'imaginaire, ayant complètement perdu l'accès au réel. Aussi la connaissance de soi exige-t-elle le détour par l'autre ; l'homme constitue un « fantôme » de soi-même sous la forme d'un *moi idéal* représenté par les figures de son désir :

Le fantôme du moi comme représentation de moi s'est constitué de la représentation que les autres ont de moi ; « je » dans sa représentation est un autre. Le simulacre n'a d'existence que dans le système spéculaire des regards et des points de vue, qu'à l'entrecroisement imaginaire d'un jeu de rayons optiques. L'homme se regarde selon un certain être qu'il a dans l'imagination des autres. Chaque moi – dans sa représentation – est le point de fuite d'une multiplicité de regards.<sup>23</sup>

### III. L'inconscient et la grâce chez les moralistes religieux

Nous allons maintenant examiner les conséquences sémiologiques du modèle spéculaire, mises en relief par des moralistes religieux qui soutiennent non seulement le concept théologique rigoureux de l'augustinisme, mais aussi le rationalisme cartésien. Pour aller aux sources de la conception de l'inconscient,<sup>24</sup> il s'avère inéluctable de considérer les réflexions théologiques de cette époque, plus exactement, la position janséniste qui a pour point de départ l'idée d'un Dieu caché<sup>25</sup> ; par conséquent le libre arbitre ainsi que la capacité de faire du bien sont mises en cause. Les analyses des profondeurs de l'âme sont encadrées par des questions essentielles concernant les opérations de Dieu que l'homme déchu est condamné à ignorer. C'est notamment le secret de la grâce divine, idée fondamentale des jansénistes, qui témoigne de l'impuissance du pécheur à faire du bien sans la grâce efficace perpétuellement renouvelée.

Il n'est donc pas surprenant que Lacan prenne position au sujet de la grâce en se référant à Pascal et La Rochefoucauld, dans son rapport du Congrès de Rome en septembre 1953, où il traite du pouvoir et de la pauvreté des mots :

<sup>23</sup> Marin 1975, p. 227 s.

<sup>24</sup> Jusqu'à présent, les explorations philosophiques et historiques concernant le concept de l'inconscient au siècle classique sont restées très sommaires. Pourtant, deux études qui remontent à plus de 50 ans se préoccupent de ce sujet et n'ont pas perdu de leur actualité. Cf. Geneviève Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*. Paris, PUF 1985 [1950] ; Paul Bénichou, « La idea de inconsciente en el clasicismo francés », *Logos* II, 3 (1943), pp. 3-37.

<sup>25</sup> Cf. sur cette idée le livre fondamental de Lucien Goldman, *Le Dieu caché : Étude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et le théâtre de Racine*. Paris : Gallimard, 1959.

Pour nous en tenir à une tradition plus claire, peut-être entendrons-nous la maxime célèbre où La Rochefoucauld nous dit qu' « il y a des gens qui n'auraient jamais été amoureux, s'ils n'avaient jamais entendu parler de l'amour », [...] comme une reconnaissance authentique de ce que l'amour doit au symbole et de ce que la parole emporte d'amour.<sup>26</sup>

La maxime de La Rochefoucauld citée par Lacan illustre justement un théorème psychanalytique capital, à savoir l'importance de *l'ordre symbolique* et son pouvoir sur le sujet complètement conditionné par le langage. Un peu plus loin, après un détour sur la théorie des instincts dans l'œuvre de Freud, Lacan précise le problème rapporté dans son propre aphorisme: « la réalisation de l'amour parfait n'est pas un fruit de la nature mais de la grâce ».<sup>27</sup> Voilà la conclusion du psychanalyste qui pourrait être, quant au style et au contenu, une nouvelle maxime de La Rochefoucauld, ou plus exactement, une de ses maximes supprimées (il a enlevé après la première édition des *Réflexions ou Sentences et Maximes morales* tout aphorisme qui fait allusion au modèle chrétien de la grâce divine).

Dans la conception de la grâce, il se trouve donc des précisions apportées au problème de l'inconscient. Et maintenant il convient d'étudier la théorie du signe de l'âge classique qui s'avère très important pour une conception pré-freudienne de l'inconscient. Cette approche sera à même de montrer que la célèbre formule lacanienne de l'inconscient structuré comme un langage ne remonte pas seulement à la linguistique structurale, mais aussi à la sémiologie du XVII<sup>e</sup> siècle. La théorie du signe classique est dominée par l'idée d'une relation transparente entre le langage et la pensée ainsi qu'entre le signifiant et le signifié.<sup>28</sup> Or, cette transparence représente seulement un côté, à savoir le côté cartésien de la sémiologie classique. Le revers du cartésianisme est représenté par des questions théologiques concernant tant le problème de la grâce que le dogme de la transsubstantiation dans le culte catholique, ainsi que la rhétorique du sermon. Il s'agit en même temps d'un supplément et d'un renversement du cartésianisme dans la mesure où ces

<sup>26</sup> Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Écrits I*, pp. 235–321, ici p. 262.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> En ce sens, Michel Foucault a analysé dans la *Grammaire* et la *Logique de Port-Royal*, le principe de la « représentation redoublée » à l'âge classique, dans laquelle le signe linguistique représente une idée qui se réfère directement à la chose signifiée, de sorte que le signe se réalise uniquement dans sa fonction représentative. Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard (tel), 1992 [1966], pp. 60–91, et « Introduction », in Antoine Arnauld/Claude Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*. Paris: Paulet, 1969 (in Michel Foucault, *Dits et écrits 1954–1988*, vol. 1, éd. Daniel Defert/François Ewald. Paris: Gallimard, 1994, pp. 732–752).

débats théologiques sur la rhétorique, les passions et l'imagination abordent justement les éléments discursifs exclus par le rationalisme cartésien.

La théorie du signe est développée par Antoine Arnauld et Pierre Nicole dans la *Logique de Port-Royal* qui s'appuie sur la philosophie de Descartes et est ainsi fondée sur l'idée que le signe linguistique représente une idée claire et distincte, c'est-à-dire que les idées sont jointes aux mots et les mots sont joints aux idées.<sup>29</sup> Toutefois, les auteurs de la *Logique* sont non seulement des cartésiens, mais aussi des jansénistes, ce qui rend la théorie du signe ambiguë, pour autant que l'idée d'un Dieu caché réintroduise dans le discours des éléments obscurs, incertains et incontrôlables, en somme, tout ce qui est hostile à l'idée de la transparence du signe. Ces éléments qui se rangent du côté de l'inconscient se manifestent dans le discours par des figures comme la métonymie et la métaphore qui vont jouer un rôle prépondérant dans la théorie de Lacan.

Chez Arnauld et Nicole, c'est donc l'autorité du dogme catholique qui permet, voire exige, le glissement d'instances inconscientes dans le discours pour rendre justice aux vérités de la foi. Pour pouvoir expliquer, par exemple, le dogme de la transsubstantiation, c'est-à-dire le changement du pain et du vin, en tant que substances visibles, en corps et sang du Christ, en tant que substances invisibles, les logiciens sont obligés d'introduire dans leur conception du signe des « idées confuses » afin de rendre possible que le sujet grammatical du « hoc est corpus meum » (*Ceci est mon corps*) se réfère à deux idées différentes : au pain et au corps. Le pronom « hoc » représente une « idée confuse de chose présente » qui marque d'abord précisément l'idée concrète du pain, mais qui reste quand même disponible pour un autre signifié, à savoir le corps du Christ : « les symboles Eucharistiques cachent le corps de JESUS-CHRIST comme chose, & le découvrent comme symbole. »<sup>30</sup>

Le modèle cartésien du signe qui représente clairement une idée est donc amplifié par une sémiologie plus complexe qui comprend la transparence et l'opacité du signe. La substance visible, nommée par Descartes *res extensa*, est trop restreinte pour pouvoir l'appliquer à la notion de substance dans le contexte théologique de l'eucharistie. Aussi Arnauld et Nicole ont-ils besoin du concept d'idées confuses pour éviter une détermination du signifié comme idée distincte tout en maintenant la binarité du signe. Dans une telle conception, le signifiant peut revêtir des significations différentes.

<sup>29</sup> Cf. Arnauld/Nicole 1970, p. 80 : « Ainsi, le signe enferme deux idées : l'une de la chose qui représente ; l'autre de la chose représentée, & sa nature consiste à exciter la seconde par la première. »

<sup>30</sup> Arnauld/Nicole 1970, p. 81 et pp. 136–139. Cf. Louis Marin, « Un chapitre dans l'histoire de la théorie sémiotique : La théologie eucharistique dans *La Logique de Port-Royal* », in *History of Semiotics*, ed. Achim Eschbach/Jürgen Trabandt. Amsterdam/Philadelphia : Benjamins, 1983, pp. 127–144.

Une autre dimension du signe concerne l'application des idées confuses à la parole, où chaque idée principale est accompagnée par des *idées accessoires* : «il arrive souvent qu'un mot, outre l'idée principale que l'on regarde comme la signification propre de ce mot, excite plusieurs autres idées qu'on peut appel[le]r accessoires, auxquelles on ne prend pas garde, quoique l'esprit en reçoive l'impression.»<sup>31</sup> Les idées accessoires exercent donc une influence imperçue sur l'intelligence. Tandis que les idées principales prédominent dans l'esprit de l'auditeur, les idées accessoires entrent imperceptiblement dans le discours sous forme de figures rhétoriques, et enrichissent ainsi le message : «les expressions figurées signifient outre la chose principale, le mouvement & la passion de celui qui parle, & impriment ainsi l'une & l'autre idée dans l'esprit, au lieu que l'expression simple ne marque que la vérité toute nue.»<sup>32</sup>

Cette disponibilité du signe, ainsi que son extension en faveur d'un surplus de signification qui menace inévitablement la transparence sémiologique, sont aussi les résultats de certaines conditions théologiques : dans le sermon, les vérités de la foi se communiquent tant au niveau du contenu que par le sentiment et le mouvement d'âme évoqués par la manière de prêcher de l'orateur. Les connotations affectives du discours se réfèrent moins à l'intelligence qu'à l'âme des croyants et les font *sentir* les mouvements de l'amour de Dieu qui ne se laissent pas exprimer en des mots.

Les idées confuses et accessoires qui mettent en cause l'union substantielle entre les idées et les mots en renversant le modèle du signe par des instances subconscientes, sont à la base de la conception des «pensées imperceptibles» que l'auteur moraliste de la *Logique* a élaborée dans un contexte nettement théologique concernant le problème de la grâce. Le *Traité de la grâce générale* (1715) unit en deux volumes tous les textes sur la grâce que Nicole a écrit pendant la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Il pose la première pierre d'une description précise du fonctionnement de l'inconscient en expliquant le mécanisme des «pensées imperceptibles» de la façon suivante :

[...] on ne les considère pas dans l'état où l'on les sent, & dans lequel on les pourroit appercevoir si on s'y appliquoit, mais dans l'état où elles tombent bientôt après, où l'on les oublie entièrement. Ainsi elles sont d'abord peu perceptibles, & ensuite purement imperceptibles.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Arnauld/Nicole 1970, p. 130.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>33</sup> Pierre Nicole, *Traité de la grâce générale*, vol. 2. Paris: J. Fouillon 1715, p. 463. Sur le problème de l'inconscient chez Nicole voir aussi l'article de Béatrice Guion, «Conscient et non-conscient dans la pensée morale de Pierre Nicole», in *Entre Épicure et Vauvenargues: Principes et formes de la pensée morale*, ed. Jean Dagen. Paris: Champion, 1999, pp. 179-203.

Même si la controverse théologique provoquée par la thèse de Nicole ne peut pas être reprise ici<sup>34</sup>, il est très important de retenir que, selon la foi janséniste, les opérations de Dieu restent inaperçues. La grâce surnaturelle et efficace dont l'homme a besoin à tout moment pour faire quelque bien, reste un mystère inexplicable; il se produit donc un processus inconscient chez l'homme en état de grâce qui n'entre pas dans l'esprit comme idée claire et distincte; ainsi, ces pensées porteuses de la grâce surnaturelle ne sont pas liées à des mots :

Cette illumination se faisait ordinairement sans qu'elle soit jointe à des paroles, l'esprit ne la distingue pas; & ainsi on ne doit avoir aucun égard au témoignage de ceux qui déclareroient, qu'ils n'ont jamais eu de ces sortes de pensées, parce qu'il se peut faire qu'ils les aient eues sans le sçavoir.<sup>35</sup>

À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le bénédictin François Lamy reprend la conception des «pensées imperceptibles» et les explique comme des mécanismes d'associations en recourant en même temps à la théorie de l'imagination, développée par Nicolas Malebranche dans *La Recherche de la vérité*. Dans les cinq volumes de son traité *De la connoissance de soi-mesme* (1684–1689), Lamy réunit les discours moralistes sur l'inconscient et le sentiment dans une «science du cœur» qu'il met au service de la rhétorique.<sup>36</sup> À la suite de Descartes et Malebranche, Lamy présume la séparation entre le corps et l'âme. Étant donné que l'homme ne peut se connaître que par son être physique et sa perception sensuelle, l'étude de soi, selon Lamy, devrait commencer par l'anatomie et la physiologie; une connaissance immédiate de son être moral lui serait impossible à cause des déformations dues au règne des passions: «L'amour-propre est difficile à reconnoître: parce qu'il se déguise: mais les impressions du corps sont incapables de se déguiser.»<sup>37</sup> Partant des impressions physiques comme la faim et la soif, la chaleur et le froid, la douleur et le plaisir, Lamy tend à saisir les «impressions sourdes

<sup>34</sup> Sur ce point cf. Lewis <sup>2</sup>1985, pp. 200–238.

<sup>35</sup> Nicole 1715, vol. 1, p. 91.

<sup>36</sup> Cf. Benedetta Papisogli, «Passions et mémoire: la science du cœur de François Lamy», in: *Dalhousie French Studies* 27 (1994) («Réflexions sur le genre moraliste au dix-septième siècle», ed. Carolyn Waterson), pp. 81–94; Arnaldo Pizzorusso, «Arte retorica e conoscenza di sé nel pensiero di François Lamy», *Teorie letterarie in Francia: Ricerche Sei-Settecentesche*. Pisa: Nistri & Lischi, 1968, pp. 179–221; Rudolf Behrens, *Problematische Rhetorik: Studien zur französischen Theoriebildung der Affektrhetorik zwischen Cartesianismus und Frühaufklärung*. München: Fink, 1984, pp. 108–114.

<sup>37</sup> François Lamy, *De l'estre moral de l'homme, ou de la Science du cœur (De la connoissance de soi-mesme*, vol. 3), Paris: A. Pralard, 1697, p. 35.

& presque imperceptibles»<sup>38</sup> provoquées par des causes cachées. Dans la quatrième partie, intitulée «Du Cœur humain considéré en lui même», le bénédictin reprend la discussion sur les *pensées imperceptibles*:

[...] il n'y a point dans l'esprit de pensées qu'il n'aperçoive du moins confusément & indistinctement: mais aussi [...] il faut convenir qu'il y en a un grand nombre de confuses & d'indistinctes, & qui font sur le cœur des impressions trez-réelles, sans qu'il s'en aperçoive faute de reflexion; & c'est pour cela que je les appelle sombres & clandestines.<sup>39</sup>

Les pensées clandestines provoquent certaines passions comme l'amour, la haine, la joie ou la douleur que le cœur éprouve «sans en savoir distinctement la cause, & sans se souvenir distinctement des pensées qui les ont fait naître.»<sup>40</sup> Lamy donne l'exemple d'un homme qui apprend pendant un jour de fête («dans les agreables momens d'un spectacle qui l'enchanté»<sup>41</sup>) qu'un de ses chevaux vient de mourir; malgré cette mauvaise nouvelle, il continue à se divertir avec ses amis sans y faire la moindre attention et il finit par l'oublier. Mais, après un certain temps, il aperçoit, sans en savoir la cause, que son cœur se refuse à s'abandonner au plaisir: «il sent une secrete barriere qui l'empêche d'aler dans le plaisir aussi loin qu'il aloit auparavant. [...] En un mot, un je ne say quoi (car c'est icy qu'on peut user de ce terme) lui serre le cœur, & l'empêche de s'ouvrir à l'ordinaire.»<sup>42</sup>

Cet exemple illustre non seulement un certain mécanisme de l'inconscient qui sera appelé «refoulement» (*Verdrängung*) en psychanalyse, mais il représente aussi le passage de la notion du «je ne sais quoi» du domaine de la théologie à celui de la psychologie: le «je ne sais quoi», encore synonyme d'imperceptibles opérations de la grâce divine chez le jésuite Dominique Bouhours,<sup>43</sup> est utilisé ici pour désigner le mécanisme inconscient du refoulement dans un contexte purement psychologique.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 375.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 377 s.

<sup>43</sup> Selon Bouhours, le *je ne sais quoi* désigne quelque chose d'intellectuellement insaisissable, il est «le penchant et l'instinct du cœur» (*Entretien d'Ariste et d'Eugène*, éd. René Radouant. Paris: Bossard, 1920, p. 195 s.). Plus loin dans ce dialogue entre Ariste et Eugène, ce penchant du cœur est identifié à la grâce divine. Cf. *ibid.*, p. 211: «Mais pour parler chrétiennement du je ne sais quoi, n'y en a-t-il pas un dans nous qui nous fait sentir, malgré toutes les faiblesses et tous les désordres de la nature corrompue, que nos âmes sont immortelles, que les grandeurs de la terre ne sont pas capables de nous satisfaire, qu'il y a quelque chose au-dessus de nous qui est le terme de nos désirs et le centre de cette félicité que nous cherchons partout et que nous ne trouvons nulle part? [...] Ainsi donc, interrompt Eugène,

#### IV. La structure poétique de l'inconscient

Revenons maintenant à la psychanalyse et examinons de plus près les affinités entre la théorie du signe classique et la psychosémiologie lacanienne qui se situe entre la conception freudienne du rêve et la linguistique saussurienne, en se servant de ces deux modèles pour fonder l'analogie entre le fonctionnement de l'inconscient et du langage.

Il faut d'abord considérer que la sémiologie classique exposée dans la *Logique de Port-Royal* n'est pas loin de la linguistique structurale de Ferdinand de Saussure. Selon lui, le signe se divise en signifié et signifiant; pourtant, il n'unit pas une chose à un mot, mais un concept à une image acoustique purement *psychique*.<sup>44</sup> Lacan radicalise d'une certaine manière les propriétés fondamentales du signe, à savoir son caractère arbitraire et linéaire. Le théorème saussurien de «l'arbitraire du signe» qui implique que le signifiant n'est pas uni par un lien de nécessité à l'idée qu'il représente, se trouve délimité par Lacan en introduisant une «barre» qui sépare les deux côtés du signe et empêche ainsi toute liaison nette entre le signifiant et le signifié.<sup>45</sup> On peut voir dans ce geste non seulement une modification de la sémiologie saussurienne, mais aussi une conséquence des idées confuses et accessoires ainsi que des pensées imperceptibles de la sémiologie classique. Lacan remarque que dans la pratique de l'analyse, «le rapport du signifié et du signifiant paraît toujours fluide, toujours prêt à se défaire»<sup>46</sup>; c'est-à-dire que la signification d'un symptôme ou d'un rêve ne peut pas être fixée, que le symptôme ou le rêve en tant que signifiants revêtent forcément plusieurs significations qui se réalisent au long d'une chaîne dont un élément renverse le précédent et sera lui-même renversé par le suivant.

Le caractère linéaire du signifiant, deuxième propriété essentielle du signe linguistique, désigne l'étendue temporelle des images acoustiques et permet de parler d'une «chaîne de signifiants» que représente l'inconscient.<sup>47</sup>

---

le je ne sais quoi est de la grâce, aussi bien que de la nature et de l'art.» Pour le rapport du *je ne sais quoi* à la grâce, cf. aussi Annie Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la raison classique à l'imagination créatrice: 1680–1814*. Paris: Albin Michel, 1994, pp. 97–114.

<sup>44</sup> Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, édition critique préparée par Tullio de Mauro. Paris: Payot, 1972, p. 98.

<sup>45</sup> Cf. Jacques Lacan, «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», in *Écrits I*, pp. 490–526, ici p. 494.

<sup>46</sup> Lacan, *Séminaire III*, 1981, p. 296 sq.

<sup>47</sup> Cf. Jacques Lacan, «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», in *Écrits II*, pp. 273–308, ici p. 279: «L'inconscient, à partir de Freud, est une chaîne de signifiants qui quelque part (sur une autre scène, écrit-il) se répète et insiste pour interférer dans les coupures que lui offre le discours effectif et la cogitation qu'il informe.»

L'hypothèse saussurienne de la linéarité du signifiant entraîne une seconde hypothèse post-structurale qui nous mène à un point décisif de la théorie lacanienne concernant le problème de la signification. Comme le signifiant reste séparé du signifié par une barre, le processus de signification échappe au contrôle du sujet parlant; c'est pourquoi l'analysé ne peut se servir que de figures rhétoriques qui correspondent aux mécanismes de l'inconscient :

La périphrase, l'hyperbate, l'ellipse, la suspension, l'anticipation, la rétractation, la dénégation, la digression, l'ironie, ce sont les figures de style (*figurae sententiarum* de Quintilien), comme la catachrèse, la litote, l'antonomase, l'hypotypose sont les tropes, dont les termes s'imposent à la plume comme les plus propres à étiqueter ces mécanismes. Peut-on n'y voir qu'une simple manière de dire, quand ce sont les figures mêmes qui sont en acte dans la rhétorique du discours effectivement prononcé par l'analysé?<sup>48</sup>

Mais Lacan ne se sert pas seulement des figures et des tropes énumérés dans cette citation afin de promouvoir son idée de la structure linguistique et rhétorique de l'inconscient, il recourt aussi et surtout à deux tropes qu'il emprunte à la linguistique de Roman Jakobson, soit la métaphore et la métonymie que le structuraliste tchèque a désignées comme les effets de « substitution » et de « combinaison » du signifiant.<sup>49</sup> C'est justement là que Lacan établit la relation entre la linguistique et la psychanalyse, dans la mesure où il assimile le fonctionnement des deux figures rhétoriques aux processus primaires de l'appareil psychique, la « condensation » et le « déplacement », examinés par Freud dans *L'interprétation des rêves*.<sup>50</sup> Il en résulte que la signification diffère d'un signifiant à l'autre et ne peut donc

<sup>48</sup> Lacan, *Écrits* I (« L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud »), p. 518.

<sup>49</sup> Cf. Lacan, *Écrits* II (« Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien »), p. 279 sq.

<sup>50</sup> Cf. Lacan, *Écrits* I (« L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud »), p. 502 sqq. Il faut prendre en considération que ce rapprochement entre les procédures linguistiques et le travail du rêve ne coïncide pas avec celui fait par Jakobson lui-même. Cf. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*. Traduit de l'anglais et préfacé par Nicolas Ruwet, vol. 1, Paris : Minuit, 1963, p. 65 sq. : « [...] dans une étude sur la structure des rêves, la question décisive est de savoir si les symboles et les séquences temporelles utilisés sont fondés sur la contiguïté (« déplacement » métonymique et « condensation » synecdochique freudiens) ou sur la similarité (« identification » et « symbolisme » freudiens). » Sur le problème de la métaphore et la métonymie comme traduction des processus primaires voir aussi l'étude d'Alain Costes, *Lacan : le fourvoiement linguistique. La métaphore introuvable* (Préface de Jean Laplanche). Paris : Presses Universitaires de France, 2003.



consister que dans le renvoi permanent entre les signifiants. Ce processus de l'inconscient appelé par Lacan « glissement incessant du signifié sous le signifiant »<sup>51</sup> a des traits communs avec la « transposition » (*Entstellung*) dans le travail du rêve :

*L'Entstellung*, traduite : transposition, où Freud montre la précondition générale de la fonction du rêve, c'est ce que nous avons désigné plus haut avec Saussure comme le glissement du signifié sous le signifiant, toujours en action (inconsciente, remarquons-le) dans le discours. [...]

La *Verdichtung*, condensation, c'est la structure de surimposition des signifiants où prend son champ la métaphore, et dont le nom pour condenser en lui-même la *Dichtung* indique la connaturalité du mécanisme à la poésie, jusqu'au point où il enveloppe la fonction proprement traditionnelle de celle-ci.

La *Verschiebung* ou déplacement, c'est plus près du terme allemand ce virement de la signification que la métonymie démontre et qui, dès son apparition dans Freud, est présenté comme le moyen de l'inconscient le plus propre à déjouer la censure.<sup>52</sup>

Il est très remarquable que dans ce rapprochement entre la théorie du rêve de Freud et les mécanismes rhétoriques, le processus inconscient de la condensation soit identifié à la poétique par un jeu de mots profitant de la similitude des mots allemands *Verdichtung* (« la condensation ») et *Dichtung* (« la poésie ») ; c'est-à-dire qu'une procédure poétique est inhérente à la condensation dans le travail du rêve. Aussi y-a-t-il forcément un lien entre la *poétique du rêve* et celle du désir. Nous pouvons donc en conclure que l'inconscient, qui procède par analogie avec les figures rhétoriques de la métaphore et de la métonymie, n'est pas seulement structuré comme un langage, mais précisément, comme un langage *poétique*. Ainsi Lacan tient-il beaucoup à la primauté du signifiant sur le signifié ; ce qui est aussi pertinent pour la pratique de la cure que pour la poésie. Le discours du patient est plurivalent comme la poésie ; l'analyste est obligé de lire entre les lignes et d'être réceptif aux signifiants, porteurs des messages inconscients qui s'organisent dans le *dire* au-delà de la signification immédiate du *dit*, ou comme le postule Lacan : « la présence de l'inconscient, pour se situer au lieu de l'autre, est à chercher en tout discours en son énonciation. »<sup>53</sup> Par conséquent, l'analyste ne doit pas accorder plus d'importance à un élément du discours qu'à un autre ; mais son attention reste, comme l'a souligné Freud, « flottante »

<sup>51</sup> Lacan, *Écrits I* (« L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud »), p. 499.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>53</sup> Jacques Lacan, « Position de l'inconscient », in *Écrits II*, pp. 309–330, ici p. 314.

(*gleichschwebend*).<sup>54</sup> Cette « attention flottante » engendre la suprématie du signifiant dans la mesure où elle se fixe non pas sur les énoncés, mais sur l'acte d'énonciation. De cette manière, l'analyste évite que les lapsus et les actes manqués lui échappent, d'autant plus que c'est là que se manifeste le *sujet du désir*, au-delà de la signification du *dit*: « L'inconscient vient donc au jour dans le *dire*, alors que dans le *dit*, la vérité du sujet se perd pour n'apparaître que sous le masque du sujet de l'énoncé où elle n'a donc pas d'autre issue, pour se faire entendre, qu'à s'y mi-dire. »<sup>55</sup>

Cette distinction entre l'énonciation et l'énoncé, entre le *dire* et le *dit* sera importante pour notre lecture des *Maximes* de La Rochefoucauld qui, en tant que « lecture lacanienne », exige l'examen du discours sur le plan des signifiants et de l'énonciation. Pareil à l'attention flottante de l'analyste, il s'agira d'enregistrer les éléments discursifs qui s'y présentent sans leur attacher de valeur sémantique, pour pouvoir ainsi observer le jeu des signifiants.

## V. Lecture lacanienne des *Maximes* de La Rochefoucauld

Regardons en premier lieu un autre passage du séminaire sur la théorie freudienne du moi au cours duquel Lacan insiste encore une fois auprès de ses étudiants sur la lecture des *Maximes* de La Rochefoucauld :

Ouvrez ce petit recueil de maximes de rien du tout. Voilà un jeu de société bien singulier, qui nous présente une sorte de pulsation, ou plus exactement de saisie instantanée de la conscience. C'est un moment de réflexion qui a une valeur vraiment active, et un dessillement ambigu – est-ce un virage concret du rapport de l'homme à lui-même, ou une simple prise de conscience, prise de connaissance, de quelque chose qui n'a pas été vu jusque-là ?<sup>56</sup>

Nous allons donc suivre le conseil de Lacan, même s'il ne nous a pas fait savoir de quelle manière il fallait lire le recueil de maximes, à savoir « de suite », c'est-à-dire dans l'ordre arrangé par l'auteur, ou « par citations », en isolant une maxime de son contexte.<sup>57</sup> En ce qui concerne la lecture contemporaine des *Maximes*, Marc Escola a constaté deux tendances généra-

<sup>54</sup> Cf. Sigmund Freud, « Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung » [1912], in *Schriften zur Behandlungstechnik*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 2000, pp. 169–180, ici p. 171 sqq.

<sup>55</sup> Dor 2002, p. 151.

<sup>56</sup> Lacan, *Séminaire II*, p. 25 sq.

<sup>57</sup> J'emprunte la différenciation entre une « lecture par citations » et une « lecture de suite » à Roland Barthes, « La Rochefoucauld: Réflexions ou Sentences et Maximes », in *Le degré zéro de l'écriture, suivi de Nouveaux essais critiques*. Paris: Seuil, 1972, pp. 69–88, ici p. 69.

les : premièrement « une incapacité à concevoir un texte qui ne soumettrait pas ses énoncés à une organisation de type systématique », <sup>58</sup> et cette incapacité résulte d'une conception rhétorique qui accorde plus d'importance à la *dispositio* qu'à l'*inventio*, et deuxièmement, la lecture des maximes par choix et à qualité d'énoncés décontextualisés et autonomes.

Une « lecture lacanienne », en revanche, ne peut pas se limiter à une interprétation liée à un choix de maximes isolées ; je ne proposerai donc aucune interprétation d'énoncés détachés, mais au contraire, une analyse des jeux verbaux concernant la forme, sans en fixer le sens. Ainsi, la lecture suivante présupposera-t-elle la primauté du signifiant et de l'énonciation. Tout comme le psychanalyste qui laisse flotter son attention sur le *dire* du patient pour ainsi capter les actes manqués, les lapsus, les répétitions et les interruptions, j'examinerai la structure des signifiants pour vérifier mon hypothèse concernant la poétique de l'inconscient. Je montrerai dans quelle mesure la dynamique textuelle qui se déploie au niveau du signifiant, et non pas au niveau de la signification et du contenu, équivaut aux procédures du désir et de l'amour-propre qui constituent en même temps les sujets majeurs du recueil.

C'est autour de l'amour-propre, passion principale dans les *Maximes*, que se regroupe toute une série de vices et de désirs qui en dépendent. Nous pourrions donc dire, en termes lacaniens, que le mot *amour-propre* est une sorte de « signifiant-carrefour » autour duquel se nouent toutes les autres passions.<sup>59</sup> Dans la première maxime de l'édition de 1665, l'auteur indique les nombreuses transformations de ce principe fondamental qui se déguise perpétuellement et revêt des formes multiples. Ici le fonctionnement de l'amour-propre ressemble beaucoup à celui de l'inconscient :

[...] ses transformations passent celles des métamorphoses, et ses raffinements ceux de la chimie. On ne peut sonder la profondeur, ni percer les ténèbres de ses abîmes. Là il est à couvert des yeux les plus pénétrants, il y fait mille insensibles tours et retours. Là il est souvent invisible à lui-même, il y conçoit, il y nourrit, et il y élève, sans le savoir, un grand nombre d'affections et de haines ; il en forme de si monstrueuses que, lorsqu'il les a mis au jour, il les méconnaît ou il ne peut se résoudre à les avouer.<sup>60</sup>

Dans cette maxime inaugurale La Rochefoucauld esquisse un portrait du désir qui se fraye son chemin dans l'inconscient et dirige ainsi impercep-

<sup>58</sup> Marc Escola, « Ceci n'est pas un livre : variations sur l'absence de livre », in *XVII<sup>e</sup> siècle* 182 (1994), pp. 72–82, ici p. 73.

<sup>59</sup> Pour le concept du « signifiant-carrefour » cf. *Le Séminaire V (Les formations de l'inconscient)*. Éd. Jacques-Alain Miller, Paris : Seuil 1998, p. 287.

<sup>60</sup> La Rochefoucauld 1992, p. 283.

tiblement toute pensée et toute action de l'homme. En outre, dans les opérations de l'amour-propre, on peut facilement reconnaître les procédures du travail onirique : la transposition, la condensation et le déplacement qui se manifestent dans un « glissement du signifié sous le signifiant », ainsi que dans les figures de la métonymie et de la métaphore.

Un tel processus exige inévitablement une décision méthodologique préliminaire : la dynamique du désir ne se révèle qu'en considérant l'intégralité du texte dans l'ordre établi par l'auteur. Cet ordre, la *dispositio* en termes rhétoriques, va jouer un rôle-pivot dans la représentation des procédures inconscientes de l'amour-propre ; l'arrangement des maximes ne se justifierait donc pas sur le plan logique, mais sur celui de l'intuition.

Pour élucider la relation entre l'hypothèse de l'inconscient structuré comme un langage et la rhétorique du recueil des maximes, je recours aux résultats de mes investigations sur les stratégies rhétoriques dans les œuvres moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle.<sup>61</sup> Je montrerai que la structure textuelle des *Maximes* représente d'une certaine manière l'organisation de l'inconscient qui trouve déjà chez le moraliste classique son articulation essentielle dans un langage littéraire. En outre, la formation des chaînes de signifiants séparés de leurs signifiés semble anticiper la suprématie du signifiant sur laquelle a beaucoup insisté Lacan dans ses investigations sur l'inconscient.

Commençons par une série d'aphorismes dont l'ordre résulte uniquement de la structure des signifiants. Chaque maxime reprend au moins un mot de la précédente, et un autre mot fait passer à la prochaine ; les signifiants en question sont mis en italiques dans la citation :

Quoique les hommes se flattent de leurs grandes *actions*, elles ne sont pas souvent les effets d'un grand dessein, mais les effets du hasard. (Max. 57)

Il semble que nos *actions* aient des étoiles *heureuses* ou *malheureuses* à qui elles doivent une grande partie de la louange et du blâme qu'on leur donne. (Max. 58)

Il n'y a point d'accidents si *malheureux* dont les habiles gens ne tirent quelque *avantage*, ni de si *heureux* que les imprudents ne puissent *tourner* à leur préjudice. (Max. 59)

La *fortune tourne* tout à l'*avantage* de ceux qu'elle favorise. (Max. 60)

<sup>61</sup> Cf. Jutta Weiser, *Vertextungsstrategien im Zeichen des «désordre»: Rhetorik, Topik und Aphoristik in der französischen Klassik am Beispiel der «Maximes» von La Rochefoucauld*. Heidelberg: Winter, 2004. Dans cette étude, j'ai examiné dans quelle mesure les concepts privilégiés par le courant anti-cartésien, comme le désir, la passion ou l'imagination étaient assimilés par la structure rhétorique des écrits moralistes. En ce sens, j'ai montré que La Rochefoucauld avait rangé ses maximes dans un ordre qui touche moins les thèmes abordés que la matérialité des signifiants, de sorte qu'on peut en déduire une certaine affinité à la psychologie associative.

Le bonheur et le malheur des hommes ne dépend pas moins de leur humeur que de la *fortune*. (Max. 61)<sup>62</sup>

L'ordre de la série consiste en un modèle de répétition qui se manifeste dans la chaîne des signifiants suivants: *actions – heureux/ malheureux – tourner/ avantage – fortune*. On peut en conclure, que la *dispositio* des sentences n'est nullement fortuite et que les signifiants exercent une fonction structurante pour laquelle les signifiés correspondants ne jouent aucun rôle; l'enchaînement n'a lieu que du côté matériel du signe sans toucher à l'isolement de chaque maxime dans leur contexte sémantique. La répétition des signifiants représente un mouvement à la fois progressif et régressif, et à ce titre, la structure rhétorique correspond à la grammaire des passions et aux opérations inconscientes de l'amour-propre qui «trouve dans le flux et le reflux de ses vagues continuelles une fidèle expression de la succession turbulente de ses pensées, et de ses éternels mouvements.»<sup>63</sup> En effet, la progression des maximes est due à un ordre associatif des signifiants «turbulents» et on peut ainsi dire que la structure du texte suit plutôt les règles intuitives du désir et des passions que les critères de la raison.

D'un autre côté, le modèle structurant de la série d'aphorismes citée pourrait être renversé pour autant qu'il y ait aussi un signifié qui se répète car les cinq maximes ont en commun le thème de la fortune. Bien que le mot *fortune* n'apparaisse que dans les deux dernières sentences citées, toutes les maximes précédentes comportent un élément qui n'appartient pas seulement au même champ sémantique, mais qui se lie par synonymie au sujet de la fortune. Il s'agit des mots *hasard* (max. 57), *étoiles* (max. 58), *accidents* (max. 59) dont les signifiés «glissés sous les signifiants» correspondent tous au terme *fortune* utilisé uniquement dans les maximes 60 et 61. Nous avons donc aussi un seul signifié réparti sur plusieurs signifiants qui s'avèrent donc être des métaphores et des métonymies dans ce contexte. Pour reprendre les termes de Lacan, le mot *fortune* serait donc le «point de capiton» dans cette série: à ce mot, la chaîne des métaphores se rompt, «le signifiant arrête le glissement autrement indéfini de la signification»<sup>64</sup> pour se reposer dans un «point de capiton» qui unit un signifié à un signifiant.<sup>65</sup> Autour du mot

<sup>62</sup> La Rochefoucauld 1992, p. 19 sq.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>64</sup> Lacan, *Écrits* II («Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien»), p. 285.

<sup>65</sup> Chez Lacan, le «point de capiton» qui permet la convergence entre signifié et signifiant dans le discours, est un élément constitutif du *graphe du désir*, élaboré dans les séminaires V «Les formations de l'inconscient» (1957–1958) et VI «Le désir et son interprétation» (1958–1959); cf. Dor 2002, p. 49. Dans son séminaire sur les psychoses, Lacan montre la conception du *point de capiton* dans l'exemple d'une analyse du jeu des signifiants dans *Athalie* de Racine. Ce n'est pas par hasard

*fortune* s'organisent donc des séries d'associations, et c'est dans ce mot que se croisent les deux chaînes, celle de la répétition des signifiants (*actions – heureux – malheureux – tourner – avantage – fortune*) et celle de la répétition des signifiés (*hasard – étoiles – accidents – fortune*).

La prétendue transparence du langage classique et l'union substantielle entre l'idée et le mot, exigées par les logiciens de Port-Royal, ne sont donc pas réalisées dans cette série de maximes. Les signes linguistiques chez La Rochefoucauld, outre leur fonction représentative, forment plutôt un « contre-discours » qui s'oppose à l'ordre rationnel du langage.

Par conséquent, on peut observer une séparation entre l'énonciation et l'énoncé, dans la mesure où la chaîne associative qui produit l'ordre des maximes n'opère qu'au niveau de la forme de l'énonciation, tandis que les énoncés diffèrent sur le plan du contenu. En ce qui concerne la récurrence des signifiants, on peut parler d'un certain ordre dans la série citée, quoique le contenu des énoncés refuse d'obéir à une structure donnée et s'oppose même à l'ordre des signifiants par des contradictions sémantiques: la Maxime 59 dit, par exemple, que les hommes habiles réussissent à tourner tout à leur avantage, tandis que la maxime suivante affirme, au contraire, que ce n'est pas l'habileté mais la fortune qui seule décide du sort de l'individu. Cet énoncé est de nouveau corrigé dans la maxime 61: celle-ci montre que le destin dépend encore plus de l'humeur que de la fortune. Même si chaque maxime isolée prétend être vraie, cette vérité singulière est relativisée dans l'énoncé suivant et parfois réduit à une vérité partielle (comme dans le passage de la maxime 60 à 61) ou à une contre-vérité (c'est le cas dans les maximes 59 et 60).

Cet ordre formel semble saisir un processus au-delà du raisonnement et de l'intelligence en renvoyant à l'intuition qui se refuse à toute représentabilité. Cette procédure rhétorique garantit une certaine régularité ordonnatrice qui se dirige contre l'ordre rationnel de sorte que quelque chose d'irreprésentable est rendu perceptible dans le discours.

Les opérations linguistiques effectuées par La Rochefoucauld correspondent à celles que Lacan a choisies pour expliquer le fonctionnement de l'inconscient: la transposition, la condensation et le déplacement. De plus,

---

qu'il choisit une pièce de théâtre classique dont l'auteur est très influencé par la vision du monde janséniste et dont les protagonistes sont souvent des victimes de leurs passions. Dans son analyse, Lacan démontre dans quelle mesure le signifiant *crainte* est primordial pour la structure du texte. Cf. Lacan, *Le Séminaire III*, p. 303 sq.: «Le point de capiton est le mot *crainte*, avec toutes ces connotations trans-significatives. Autour de ce signifiant, tout s'irradie et tout s'organise, à la façon de ces petites lignes de force formées à la surface d'une trame par le point de capiton. C'est le point de convergence qui permet de situer rétroactivement et prospectivement tout ce qui se passe dans ce discours.»

l'ordre des Maximes présuppose ce que Lacan appelle une « barre » entre le signifié et le signifiant qui, séparés l'un de l'autre, produisent chacun pour soi une série paradigmatique. Néanmoins, il ne s'agit pas seulement d'une dissociation absolue entre les deux côtés du signe, mais aussi d'une séparation entre le signe et son référent puisqu'à l'ordre du discours sur le plan des signifiants correspond un « désordre » au niveau de la signification.

Cette procédure associative se déploie sporadiquement dans une série de maximes et sera arrêté à un moment donné. On peut ouvrir le livre à une page quelconque à la recherche des chaînes de signifiants, les récurrences semblent fortuites et échappent souvent à une systématisation globale. Pour en donner un exemple, le tableau suivant montre le jeu des signifiants en marquant toutes les récurrences lexicales au sein d'une série de dix-sept maximes :

Max. 45	fortune	humeur		
Max. 46		goût		
Max. 47	fortune	humeur		
Max. 48		goût	heureux	
Max. 49			heureux	malheureux
Max. 50	fortune			malheureux
Max. 51				
Max. 52	fortune			
Max. 53	fortune			avantage
Max. 54	fortune			mépris
Max. 55				mépris monde
Max. 56				monde
Max. 57				actions
Max. 58			heureux	malheureux actions
Max. 59	fortune		heureux	malheureux avantage
Max. 60	fortune			avantage
Max. 61	fortune	humeur		

On trouve assez souvent la répétition d'un signifiant dans deux maximes qui se suivent ; néanmoins, on ne peut en déduire aucune régularité puisqu'il y a aussi des mots qui ne réapparaissent que beaucoup plus tard dans la série : *avantage* (max. 53), par exemple, revient seulement dans les maximes 59 et 60, *humeur* se trouve dans les maximes 45 et 47, et réapparaît dans la maxime 61 en ayant complètement disparu dans les treize aphorismes précédents.

Le dernier exemple concerne un ensemble de neuf maximes qui n'ont pas de thèmes communs, mais qui présentent des récurrences linguistiques mises en italique dans les citations :

Quelque rare que soit le *véritable amour*, il l'est encore moins que la *véritable* amitié. (Max. 473)

Il y a peu de femmes dont le mérite *dure* plus que la beauté. (Max. 474)

L'*envie* d'être plaint, ou d'être admiré, fait souvent la plus grande partie de notre confiance. (Max. 475)

Notre *envie dure* toujours plus longtemps que le bonheur de ceux que nous envions. (Max. 476)

La même *fermeté* qui sert à résister à l'*amour* sert aussi à le rendre violent et *durable*, et les *personnes faibles* qui sont toujours agitées des passions n'en sont presque jamais *véritablement* remplies. (Max. 477)

L'imagination ne saurait inventer tant de diverses contrariétés qu'il y en a naturellement dans le cœur de chaque *personne*. (Max. 478)

Il n'y a que les *personnes* qui ont de la *fermeté* qui puissent avoir une *véritable* douceur; celles qui paraissent douces n'ont d'ordinaire que de la *faiblesse*, qui se convertit aisément en aigreur. (Max. 479)

La timidité est un défaut dont il est dangereux de reprendre les *personnes* qu'on en veut corriger. (Max. 480)

Rien n'est plus rare que la *véritable* bonté; ceux mêmes qui croient en avoir n'ont d'ordinaire que de la complaisance ou de la *faiblesse*. (Max. 481)<sup>66</sup>

En ce qui concerne le contenu, ces neuf énoncés n'ont rien en commun et semblent tout à fait décontextualisés; il n'y a pas non plus de motif qui pourrait unir les maximes dans un même champ sémantique. Cependant, il existe des répétitions sur le plan des signifiants concernant tant des substantifs d'une grande valeur sémantique ou symbolique (comme les mots *amour*, *envie* ou *faiblesse*) que des mots qui ne sautent pas forcément tout de suite aux yeux (par exemple *durer* ou *personnes*). Les trois premières maximes de la série (473–475) servent de base au jeu des signifiants qui va suivre. Ainsi, la quatrième maxime (476) reprend d'abord le mot *envie* qui se trouve déjà dans l'énoncé précédent, et ensuite la tournure syntaxique « x dure plus que y » qui était déjà utilisée deux phrases avant. La répétition du signifiant *envie* présente encore une particularité parce qu'il revêt des significations complètement différentes dans les deux énoncés : dans la maxime 475, l'*envie* signi-

<sup>66</sup> La Rochefoucauld 1992, p. 107 sq.



fié *le désir*, par contre, dans la maxime suivante, le même signifiant prend le sens de *jalousie*. Il s'agit donc d'un rapport d'équivalence totale au niveau de la forme qui est complètement nié au niveau de la signification. Une telle stratégie du texte n'est pas seulement une belle illustration du « glissement incessant du signifié sous le signifiant », elle démontre surtout la séparation stricte des deux côtés du signe linguistique car le signifiant seul produit la chaîne associative représentée dans la série, tandis qu'à l'égard de la liaison des maximes l'une à l'autre, les signifiés sont relégués à l'arrière-plan.

L'hétérogénéité thématique des maximes citées est confirmée par la table des matières dans laquelle figurent les thèmes principaux des réflexions morales.<sup>67</sup> Pour la série en question, on trouve un ou deux mots-clés de chaque maxime dans la table. Le schéma suivant met les signifiants récurrents en face des mots-clés sous lesquels figurent les maximes en question :

Réurrences des Signifiants	Table des Matières
Max. 473 véritable amour	<i>amour, amitié</i>
Max. 474 durer	–
Max. 475 envie	<i>confiance</i>
Max. 476 durer envie	<i>envie</i>
Max. 477 véritable amour durable fermeté personnes faibles	<i>fermeté</i>
Max. 478 personnes	<i>cœur</i>
Max. 479 véritable fermeté personnes faiblesse	<i>fermeté, douceur</i>
Max. 480 personnes	<i>timidité</i>
Max. 481 véritable faiblesse	<i>faiblesse, bonté</i>

On peut d'abord constater qu'à l'exception du mot *fermeté*, aucun des mots-clés n'apparaît une deuxième fois dans la table des matières, de sorte que nous pouvons en conclure qu'au niveau de la structure thématique, la série est tout à fait désorganisée et semble même arrangée fortuitement. L'ordre s'établit donc uniquement sur le plan de la récurrence des signifiants et, en plus, la valeur sémantique du mot en question ne joue aucun rôle pour son entrée en scène dans le jeu de l'enchaînement. La *faiblesse*, par exemple, élément récurrent à partir de la maxime 477, ne semble posséder une certaine

<sup>67</sup> La table des matières que l'auteur a arrangée et modifiée lui-même dans les différentes éditions de son texte, sert d'abord d'orientation thématique dans le texte. Évidemment la table est sélective et équivaut à une interprétation du texte. Cf. Ulrich Winter, « La Rochefoucauld und die alphabetische Ordnung des Diskurses: Zur Bedeutung der *table des matières* für die *Maximes* », in Jochen Mecke/Susanne Heiler (Éds.), *Titel – Text – Kontext: Randbezirke des Textes*. Berlin/Cambridge (Massachusetts): Galda + Wilch, 2000, pp. 203–226; Weiser 2004, pp. 261–270.

importance sémantique que dans la maxime 481, seule maxime à laquelle renvoie la table, et pas – comme on aurait pu le penser – à la maxime 479 qui figure sous les mots-clés *fermeté* et *douceur*, alors que le substantif *faiblesse* y joue un rôle sémantique assez important.

L'exemple de cette série de maximes met en relief la mise en scène des mécanismes d'association au sein d'un espace textuel : un signifiant quelconque se répète dans une ou plusieurs maximes suivantes où il sera combiné avec d'autres signifiants dans un nouveau contexte. Dans cette nouvelle combinaison, un élément qui a été jusque-là périphérique, peut devenir un porteur de signification de premier rang. La comparaison des signifiants récurrents et des mots-clés de la table des matières prouve surtout l'indépendance des deux systèmes d'ordre : tandis que le système des signifiants ne touche ni aux signifiés ni à l'énoncé pour établir l'ordre du discours, la table des matières, en revanche, représente un classement thématique en rangeant les mots d'importance sémantique par ordre alphabétique, c'est-à-dire que la table réunit les « points de capiton » puisque sa marque d'orientation n'est pas la structure des signifiants, mais la signification des énoncés.

Tentons d'esquisser un bilan de ces différentes observations sur l'ordre des maximes pour en revenir à notre question de départ concernant la structure linguistique de l'inconscient. Les analyses de la *dispositio* dans les *Maximes* démontrent que la structure des signifiants, établissant un ordre du discours indépendant de toute signification, est d'une importance capitale pour l'arrangement du texte. Même si, à première vue, le recueil de maximes semble rassembler des énoncés isolés, il présente au lecteur-analyste un jeu de signifiants en liant les morceaux détachés et en renvoyant ainsi à un deuxième niveau de texte. Celui-ci échappe au lecteur qui cherche à fixer le sens des maximes dans leur signification immédiate, car ce deuxième niveau de texte concerne la structure des signifiants, coupés de leurs signifiés et de leur signification.

L'organisation du texte peut donc être considérée comme représentation mimétique du désir ; c'est-à-dire que le discours met en scène ce qu'énoncent les maximes, à savoir la toute-puissance de l'amour-propre en tant que moteur caché de la conduite de l'homme. Ainsi la primauté de l'amour-propre dans les *Maximes* se reflète-t-elle dans la structure profonde du discours par des jeux de signifiants. On pourrait donc appliquer aux *Maximes* ce que Lacan a dit sur les manifestations discursives de la dynamique du désir dans son séminaire sur les psychoses : « les significations élémentaires que nous appelons désir, ou sentiment, ou affectivité, ces fluctuations, ces ombres, voire ces résonances, ont une certaine dynamique qui ne s'explique que sur le plan du signifiant en tant qu'il est structurant. »<sup>68</sup>

<sup>68</sup> Lacan, *Séminaire III*, p. 295.

L'organisation du texte de La Rochefoucauld correspond donc à la structure de l'inconscient comme l'a décrit Lacan en termes psychosémiologiques; l'analogie se trouve non seulement dans la suprématie du signifiant, postulée par Lacan et réalisée dans les *Maximes*, mais aussi dans les rapports associatifs qui structurent le texte du moraliste. Ce mécanisme linguistique rappelle en plus la méthode psychanalytique des associations libres, technique promue au premier rang par Freud.

Lacan s'est rendu compte du rôle central et prépondérant qu'a joué la pensée moraliste pour la psychanalyse. Après avoir regardé de plus près les premiers pas allant vers une théorie de l'inconscient au XVII<sup>e</sup> siècle, on comprendra peut-être mieux sa proposition d'une généalogie qui commence chez les moralistes classiques et parvient à son plein épanouissement dans la théorie de Freud. Avec la « lecture lacanienne » des *Maximes* de La Rochefoucauld, on n'a donc pas choisi un texte littéraire quelconque pour y appliquer la théorie psychosémiologique, mais un recueil de maximes qui marque le point de départ d'un chemin qui a préparé non seulement la psychanalyse freudienne mais aussi et surtout la sémiologie lacanienne.