

Le sacré et le spectral : le parcours sur la bande de Moebius de la perte interpersonnelle au trou topologique en passant par le manque langagier

*Alireza TAHERI **

Résumé : L'auteur explore l'importance du sacrifice pour permettre la possibilité de la vie psychique intérieure et de la coexistence sociale. Le sacrifice est envisagé sous trois angles inspirés de la théorie psychanalytique. Qu'est-ce qui est acquis et qu'est-ce qui est perdu à travers l'abstraction croissante de l'interpersonnel, sur les plans langagier et topologique ? Enfin, l'article se termine par une réflexion sur la mise en garde de Kant contre la confrontation avec des questions métaphysiques (libre arbitre et déterminisme, divisibilité de la matière). Les principales préoccupations de la psychanalyse, de la dialectique hégélienne et de la théorie marxiste sont ces entités ni tangibles ni inexistantes, ni mortes ni vivantes, que nous (à la suite de Derrida) appelons « spectrales » (le mot moderne pour « sacré »). L'auteur soutient que ce n'est qu'en revenant à ces objets spectraux que la modernité peut forger un matérialisme inébranlable, à l'abri des résurgences de la superstition prémoderne.

Mots clés : sacrifice, sacré, modernité, psychanalyse

Le sacrifice de soi et de l'Autre est au cœur du bien-être psychique et de la coexistence sociale. Il faut perdre quelque chose pour que le sujet puisse jouir paisiblement de sa vie psychique

* Alireza Taheri (Ph.D., Cambridge) est psychothérapeute psychanalyste, enseignant au Persepolis Psy Analytic et au Boston Graduate School of Psychoanalysis.

intérieure et de la vie sociale extérieure¹. L'intime et le social se rejoignent ; l'un ne va pas sans l'autre. Si le sujet est exclu de la vie sociale, la sphère intime se réduira à la folie. Ce sacrifice fondamental permettant l'existence de la vie intime intérieure et la coexistence sociale extérieure peut être conceptualisé sous trois angles différents inspirés de la théorie psychanalytique : 1) les relations humaines interpersonnelles, 2) la relation humaine au langage, 3) la topologie psychanalytique. Quels sont les enjeux théoriques du passage d'une perspective à l'autre ? Qu'est-ce qui est acquis et qu'est-ce qui est perdu à travers l'abstraction croissante de l'interpersonnel, sur les plans langagier et topologique ? Finalement, que peuvent nous apprendre ces trois perspectives et leurs entrelacements à propos du sacré dans la modernité ? Est-ce que la réalisation du moderne et notre émancipation des fantômes du prémoderne nécessitent l'abolition de la catégorie du sacré ? Ne faudrait-il pas plutôt risquer un retour au sacré sous un angle matérialiste afin de garantir l'efflorescence de la modernité ? Ce devenir matérialiste du sacré se réalisera sous les trois angles psychanalytiques susmentionnés, nous conduisant à une progressive « ontologisation » du sacré et au paradoxe de la proposition spéculative suivante, défiant la compréhension commune : *l'essence du sacré est le matérialisme et, inversement, l'essence du matérialisme est le sacré*².

La perte sur le plan interpersonnel

Nous commencerons par examiner comment les relations humaines interpersonnelles peuvent conduire au sacrifice mutuel requis de soi et de l'Autre pour garantir une vie psychique interne adéquate ainsi qu'une vie sociale externe tolérable. Ceci peut être conceptualisé en termes d'intervention du père dans le complexe d'Edipe en tant qu'agent imposant la « castration », à savoir une

¹ Texte traduit de l'anglais avec l'aide de <https://www.deepl.com/en/translator>.

² Je définis la « proposition spéculative » en termes hégéliens comme une proposition qui affirme l'identité de deux termes qui apparaissent contradictoires du point de vue de l'entendement commun mais qui révèlent une identité cachée quand elle est perçue sous l'angle de la dialectique hégélienne en tant que celle-ci peut être considérée comme le précurseur philosophique de la théorie psychanalytique. Ici, les deux termes faussement opposés par l'entendement commun sont les notions du sacré et du matérialisme.

perte destinée à réguler la coexistence sociale ainsi qu'à susciter une relation paisible au monde intérieur.

L'Autre dont il s'agit ici n'est pas réductible à une personne en particulier, telle que la mère, le père ou tout autre membre de la famille. La notion psychanalytique (lacanienne) de l'Autre réfère à l'expérience globale du sujet dans le domaine de l'altérité, à la fois en termes d'expérience réelle et fantasmatique. Ainsi, la relation à l'Autre renvoie à la relation du sujet à une sorte d'amalgame d'autres qui comprend leurs intentions et actions conscientes et inconscientes à l'égard de l'enfant et les fantasmes de ce dernier à leur égard. Cet Autre est l'objet incestueux duquel l'enfant doit se séparer afin d'éviter la folie. Dans le corpus lacanien, l'Autre est souvent assimilé à la mère. Ainsi, les psychanalystes lacaniens (et Lacan lui-même) parlent souvent de la mère et de l'Autre d'une manière quelque peu interchangeable bien qu'à proprement parler l'Autre n'est pas nécessairement assimilable à la mère seule.

Pour atteindre une condition de vie supportable, il est important que l'enfant parvienne à la croyance que cet Autre surdéterminé est « castré », c'est-à-dire qu'il est soumis à la loi et qu'il ne peut pas assujettir l'enfant de manière capricieuse pour son propre bien. C'est ici qu'entre en scène ce que Lacan appelle la « fonction paternelle ». L'intervention du père dans le complexe d'Œdipe doit être comprise comme une médiation qui limite l'Autre. Il faut noter que le père dont il est question ici n'est pas le père réel concret, mais un père « symbolique » défini par son rôle et sa fonction plutôt que par sa personne, bien que cette fonction soit représentée pour l'enfant par le père réel. L'intervention du père symbolique dans la relation de l'enfant à l'Autre doit amener l'enfant à croire qu'il existe une loi qui castre les pouvoirs de l'Autre et protège ainsi l'enfant. Par son intervention, le père sépare l'enfant de cet Autre fantasmatique et impose ainsi une perte chez l'enfant. Ainsi, le père symbolique est, selon Lacan, un « agent de castration » dans le complexe d'Œdipe. Dans la mesure où il est un père « symbolique », son intervention ne peut être perçue comme l'accomplissement d'une jouissance perverse pour le contrôle de la famille. Son intervention imposant une loi de séparation doit être perçue comme un acte d'amour et peut-être même de sacrifice en tant que quelqu'un qui met de côté sa personne afin d'accomplir une fonction symbolique. La loi paternelle impose une perte mais, en échange, l'enfant sent qu'il acquiert quelque chose aussi.

Pour que cette perte soit acceptée, le rôle de la mère est également très important. Ce qui compte, pour Lacan, c'est l'importance que la mère attribue à la parole et à l'autorité du père. Ce qui est décisif, ce ne sont pas ses relations personnelles avec le père, mais son rapport avec sa parole : il s'agit de ne pas la réduire à néant. La mère a besoin de fonder « le père comme médiateur de ce qui est au-delà de sa loi à elle et de son caprice, à savoir, purement et simplement, la loi comme telle » (Lacan, 1998a : 191). Seule la mère peut éléver le père à celui dont la parole peut évoquer pour l'enfant un ordre de choses au-delà de sa relation à la mère, un ordre qui témoigne d'une loi qui est avant tout sujet.

Le mythe freudien du meurtre primitif du père nous fournit l'histoire du sacrifice de la jouissance illimitée (Freud, 1913). Le mythe raconte l'histoire d'une horde primitive avec à sa tête le père primal qui garde pour lui toutes les femmes et toute la jouissance. Les frères de la meute sont ainsi tous subordonnés au père. Les frères enviant le père finissent par s'unir et le tuer dans l'espoir de pouvoir jouir comme lui. Cependant, au lieu de la liberté attendue, les frères éprouvent de la culpabilité. Freud explique cela par le concept d'ambivalence. Tant que le père primitif était en vie, l'amour des frères pour le père était réprimé. Le meurtre a levé le refoulement de l'amour. L'amour qui n'est plus réprimé apparaît alors sous forme de culpabilité. Cela conduit à ce que Freud a appelé « l'obéissance différée » (*ibid.*) incitant les frères à la renonciation de la jouissance même après le meurtre. Ainsi, les frères ont créé un ensemble de lois interdisant la possibilité pour une personne d'avoir le monopole de la jouissance des femmes. Cette limitation de l'inceste a comme but de borner la jouissance de chaque individu et de rendre impossible la venue d'un autre père primal et de rendre ainsi caduque la nécessité corrélative du meurtre. En bref, des tabous ont été créés contre l'inceste et le parricide. Nous passons de la jouissance débridée du père primal et de son meurtre violent à l'établissement de deux tabous (inceste et parricide) jouant le rôle de loi garantissant la paisibilité de la coexistence sociale. Voici la manière dont Freud résume ce dont il s'agit :

La prise de conscience des dangers et de l'inutilité de ces luttes, le souvenir de l'acte de libération qu'ils avaient accompli ensemble, et les liens affectifs qui s'étaient créés entre eux pendant la période de leur expulsion,

conduisirent enfin à un accord entre eux, une sorte de contrat social. La première forme d'organisation sociale est née du renoncement à l'instinct, de la reconnaissance d'obligations mutuelles, de l'instauration d'institutions définies, déclarées inviolables (saintes), c'est-à-dire des prémisses de la morale et de la justice. Chaque individu a renoncé à son idéal d'acquérir pour lui-même la place de son père et de posséder sa mère et ses sœurs. Ainsi sont nés le tabou de l'inceste et l'injonction à l'exogamie. (*Ibid.* : 82.)

Freud parle ainsi de « l'alliance fraternelle » permettant l'émergence du clan totémique où, pour « pouvoir vivre en paix les uns avec les autres, les frères vainqueurs renoncèrent aux femmes pour lesquelles ils avaient tout de même tué leur père et instituèrent l'exogamie » (*ibid.* : 131). Le père mort ouvre la voie au contrat entre frères plutôt qu'à la jouissance sans limite.

Dans la mesure où le meurtre du père primitif ne permet pas d'atteindre la jouissance totale initialement souhaitée par les frères, le mythe freudien présente non seulement une histoire concernant l'interdiction de la jouissance absolue, mais aussi son impossibilité. Par conséquent, ce mythe ajoute une dimension très importante qui doit être supplplantée à l'histoire oedipienne présentée ci-dessus. Comme nous l'avons vu, le père symbolique crée chez l'enfant la croyance à la bonne volonté d'une loi qui le séparera de l'Autre ainsi que de la jouissance liée au maintien de l'attachement à l'Autre. Avec l'histoire de la horde primitive, nous pouvons maintenant ajouter que l'intervention du père symbolique dans la situation oedipienne doit amener l'enfant à reconnaître qu'en le séparant de sa mère, le père symbolique ne fait qu'interdire l'impossible. La perte de l'objet est ainsi radicalisée ; l'objet incestueux n'est pas seulement perdu ou interdit, mais il est maintenant compris que cet objet représente une jouissance impossible.

Dans la mesure où la loi paternelle sépare le sujet de l'Autre, elle inflige une perte au sujet et à l'Autre. Ainsi, l'intervention du père comme agent de la castration symbolique entraîne la castration du sujet et celle de l'Autre. Pour cela, il faut que l'enfant ait foi en la parole du père et, comme nous l'avons vu, le rôle de la mère est central à cet égard. La castration symbolique nécessite un acte de foi par lequel l'enfant en vient à croire en une loi au-delà des

caprices de l'Autre. Le prix à payer pour cette garantie est la séparation d'avec l'Autre, c'est-à-dire la castration de l'enfant et sa soumission à la loi paternelle. Pour se libérer d'être l'objet de la jouissance de l'Autre, l'enfant doit accepter une perte centrale. La participation pacifique au domaine de l'altérité sociale exige que le sujet y croie, facilitant la séparation d'avec l'Autre. Dans la psychose, la castration fait défaut, c'est-à-dire que l'enfant ne réalise pas la nécessaire séparation d'avec l'Autre fantasmatique et refuse ainsi d'entrer dans le lien social. La séparation de l'Autre entraîne une perte par laquelle le sujet ainsi que le statut de l'Autre fantasmatique changent radicalement. Ainsi, la castration implique une sorte de double castration dans la mesure où elle désigne l'opération d'une séparation désolidarisant deux termes, le sujet et l'Autre. Par la castration, le sujet renonce à une certaine jouissance liée à son attachement à l'Autre. Si elle entraîne une perte, elle ouvre aussi l'espace à la subjectivité de l'enfant.

La nécessité d'une double castration du sujet et de l'Autre est magnifiquement saisie par la tension entre le mythe du meurtre du père primitif et l'histoire biblique d'Abraham et d'Isaac. Comme nous l'avons vu, le premier raconte la nécessité de sacrifier le père qui tient lieu de l'Autre de la jouissance ; la figure primitive de la jouissance obscène doit être abolie pour que la coexistence sociale puisse émerger. Le second, en revanche, relate la nécessité de sacrifier le fils. Plutôt que de choisir devant cette alternative, nous devons reconnaître que chacune des options raconte l'histoire du point de vue de la double castration selon laquelle l'Autre primordial ne peut être castré que si le sujet accepte la castration qu'implique le fait de se séparer de cet Autre. Dans la mesure où la vocation de l'homme est, avant tout, celle d'un fils, nous devons tout d'abord mourir par un acte de foi suicidaire par lequel se produit la castration symbolique – c'est Isaac qui se soumet au couteau d'Abraham. Ce n'est qu'alors que nous aurons aussi symboliquement tué l'Autre et ouvert pour nous une marge de liberté. Fait intéressant, l'histoire d'Isaac et d'Abraham contient en elle-même la tension dialectique entre la mort du sujet et celle de l'Autre. Quel est le point central de l'histoire ? Est-ce la soumission d'Isaac au couteau (la castration de l'enfant et sa mort symbolique)

ou est-ce Dieu déchirant la main d'Abraham loin de son fils (la castration et la mort symbolique du père)³ ?

Le manque langagier

Nous allons maintenant examiner comment la perte peut être comprise comme un sacrifice sur le plan du langage. La castration peut être reconceptualisée sans en passer nécessairement par la figure mythique du père primitif et de son meurtre. Il faut pour cela interpréter le meurtre primitif sans recourir à un drame mythique mettant en scène les interactions et les conflits des individus. Dans cette optique, le mythe freudien peut être reformulé en termes abstraits et minimalistes comme le passage d'une situation où la place du pouvoir est occupée par un Autre à une situation où il est strictement interdit d'occuper cette place. En d'autres termes, nous passons de la présence à l'absence, ce qui peut être compris à la lumière de la distinction établie par Pierre Legendre (2014 : 46) entre un symbole et une idole, selon laquelle le second tente de combler le vide du pouvoir (Staline, Hitler) tandis que le premier (l'image du père) interdit toute tentative de ce type. Le père symbolique du complexe d'Edipe est le symbole *par excellence* tandis que l'Autre fantasmatique est une idole qui occupe la place du pouvoir et étouffe l'espace de la subjectivité de l'enfant. Un symbole se distingue d'une idole dans la mesure où il marque une absence qu'il s'interdit de combler. Plus précisément, le symbole est l'indice de l'impossibilité de le combler.

L'opération de la castration symbolique par laquelle le sujet se sépare de l'Autre – donnant lieu à la transformation du sujet et de l'Autre – se comprend donc à la lumière du passage de l'idole au symbole. Ce passage s'effectue simultanément au moment où l'enfant prend le nom du père. On pourrait ainsi dire que l'intervention du père s'apparente à une prise de nom. Ce qui est en jeu ici, c'est la reconnaissance par l'enfant de son appartenance à une filiation. La séparation d'avec l'Autre passe par l'acceptation de s'inscrire dans une lignée. Pour Lacan, cela est symbolisé par le fait de prendre le nom du père comme le sien. C'est pour cette raison que Lacan parle à ce propos de l'acceptation par l'enfant du

³ Le contenu de ce paragraphe est basé sur mon livre (Taheri, 2021).

« Nom-du-Père », marqueur de l'acte de foi par lequel le sujet se sépare de l'Autre et se situe comme membre d'une filiation. La prise du Nom-du-Père permet donc à l'enfant de se positionner dans la structure de parenté.

Selon Gérard Pommier, « le prénom symbolise la jouissance de l'Autre maternel » tandis que « le patronyme s'acquiert de haute lutte dans les défilés du complexe d'Œdipe » (Pommier, 2013 : 269). Le patronyme est donc le résultat d'un long et difficile conflit entre l'impératif de séparation d'avec l'Autre et le désir d'y rester lié. En d'autres termes, l'enfant n'accepte pas simplement et spontanément cette séparation et l'acquisition du nom paternel. Le sujet désire rester attaché à l'Autre et la séparation ne se produit que s'il y a foi dans la bonne volonté de l'intervention paternelle. Le complexe d'Œdipe est le nom freudien de ce conflit entre le désir de rester lié à l'Autre et la loi nécessitant la séparation. Il n'est pas garanti que ce conflit trouve sa résolution dans 1) la séparation d'avec l'Autre, 2) l'acceptation de l'appartenance à une lignée et 3) la prise du nom paternel. Dans la mesure où le prénom est choisi par les parents, il est un marqueur de leur désir inconscient et est donc indissociable des fantasmes incestueux de ceux-ci à l'égard de l'enfant. Ainsi, le prénom est intimement connecté à l'inceste marquant l'enfant comme « objet » de l'Autre. L'issue du complexe d'Œdipe où l'enfant prend le Nom-du-Père implique une séparation d'avec l'objet que l'enfant est pour l'Autre et met, par conséquent, fin à l'inceste. Le nom paternel symbolise la castration du sujet dans la mesure où le narcissisme de la singularité du prénom est supplanté par l'assomption d'un patronyme partagé avec d'autres membres de la famille. Le fait de ne pas assumer le patronyme est un marqueur de l'enfermement dans l'inceste où le sujet reste « objet » de l'Autre. Pommier explique que le patronyme peut être rejeté si le père donne son nom de telle manière « que rien ne lui importe autant que cette transmission » (*ibid.* : 272). Dans ce cas, explique-t-il, le nom signifie « une prise de possession sexuelle, une sorte de mariage qu'il impose à l'enfant comme s'il était sa femme » (*ibid.* : 272). L'enfant « n'aura pas pris son nom, qui, au contraire, l'aura pris, agressé, blessé, violé » (*ibid.* : 272). Le nom est trop vivant, il ne peut plus marquer une perte et une castration. C'est ce dont il s'agit dans la psychose.

Dans la mesure où le sujet psychotique ne s'est pas séparé de l'Autre fantasmatique, il refuse le nom paternel ainsi que sa lignée.

En somme, c'est l'ordre des lois, normes, idéaux et interdits imposés par les conventions sociales que le psychotique ne peut accepter. L'absence de foi dans la parole paternelle se traduit par un manque de confiance dans l'ordre social et ses contrats explicites ou implicites. Dans la mesure où le langage est sans doute la plus importante et la plus centrale des conventions sociales qui lient les hommes entre eux dans une société, il requiert lui aussi l'opération d'une certaine foi de la part de ses utilisateurs. Celle-ci fait défaut dans la psychose, ce qui entraîne parfois une réticence à parler, un phénomène également très marqué dans le silence de l'enfant autiste. Pour le sujet psychotique, ce n'est donc pas seulement l'ordre des lois qui est suspect, mais aussi les conventions mêmes du langage. Bref, c'est tout le domaine des règles et des accords symboliques d'une société – ce que Lacan appelle « l'ordre symbolique » – qui est suspect pour le psychotique.

La non-séparation d'avec l'Autre implique une défaillance du tabou de l'inceste dans la mesure où l'Autre est, comme nous l'avons montré plus haut, un amalgame fantasmatique des désirs conscients et inconscients des parents à l'égard de l'enfant. Pour participer au lien social, accepter d'appartenir à une lignée, prendre le nom paternel et accepter de parler à d'autres afin de s'exprimer, le sujet doit avant tout se séparer de l'Autre fantasmatique, c'est-à-dire accepter le tabou de l'inceste. La violation de ce tabou représente donc, selon la psychanalyse, une catastrophe qui a des implications pour la capacité et la volonté du sujet à faire usage du langage. Ce n'est pas seulement son rapport à la société et aux autres qui est ici en jeu, mais aussi, et très fondamentalement, son rapport au langage lui-même. Les troubles généraux du langage dans la psychose se comprennent donc à cette lumière. Parmi ces troubles, nous avons la « salade de mots » et la « ritournelle » dans la schizophrénie, la « fuite des idées » dans les psychoses maniaco-dépressives et la création de néologismes typiques dans les psychoses. L'absence de foi dans l'ordre symbolique entraînant une méfiance à l'égard du langage explique le fait que certains sujets psychotiques s'engagent parfois dans des missions qui ne consistent pas seulement à réparer une faille dans le monde social (par exemple une injustice sociale) mais aussi à réparer quelque chose dans le langage (par exemple Joyce qui cherche à inventer une nouvelle langue avec *Finnegans Wake*).

Pour mieux comprendre l'importance de la perspective langagière pour Lacan, il serait utile de présenter trois termes linguistiques essentiels utilisés dans la théorie lacanienne : le signe, la trace et le signifiant. Ce sont des unités linguistiques distinctes. Le plus simple à comprendre est le signe qui, pour Lacan, fonctionne essentiellement comme un index ; ce dernier terme pourrait d'ailleurs être utilisé de façon interchangeable avec celui de signe. Le signe, explique Brenner (2020), est une unité signifiante qui incarne la relation biunivoque directe avec un référent. Il ne caractérise pas le fonctionnement d'une langue humaine et est utilisé dans des formes de communication plus instinctives comme le signe biologique chez les animaux. Pour Lacan, le « langage » des animaux consiste en une forme simple du modèle signe-référent où certaines significations innées sont données à certains signes par le fonctionnement des instincts biologiques. Il y a une équivalence directe entre le signe et son référent. Les deux sont attachés et il y a donc très peu ou pas d'ambiguité. De plus, nous notons que cette rigidité est un trait de l'instinct qui détermine avec très peu de plasticité et de variation le comportement animal. La trace, poursuit Brenner, s'apparente à une empreinte. Ici, on assiste à une séparation dans la mesure où la trace est ce que l'objet laisse derrière lui lorsqu'il va ailleurs. La trace, explique Brenner, est le signe d'un objet effacé. Enfin, le signifiant est compris comme l'unité signifiante la plus fondamentale dans une langue humaine. Le signifiant ne se réfère à aucun objet. Comme la trace, il est lui aussi le signe d'une absence. Tandis que la trace véhicule un sens fondé sur l'absence d'un objet avec lequel elle conserve néanmoins un certain lien, le signifiant, quant à lui, renonce à ce lien, même minime, avec un objet. Un exemple permettrait peut-être de clarifier les choses davantage. Une empreinte est « naturellement » liée au pied. Quand nous voyons une empreinte, il n'y a point d'ambiguités ; il s'agit bel et bien d'un pied. Supposons que nous décidions d'effacer l'empreinte et de la remplacer par un drapeau qui, par convention, signalerait le pied. Selon la terminologie lacanienne, ce drapeau fonctionnerait comme un signifiant. Ainsi, nous voyons que le signifiant est encore plus éloigné de son référent que la trace. L'absence est donc plus radicale. Le signifiant n'a pas besoin d'un objet comme référent absent pour véhiculer le sens.

Comment alors le signifiant engendre-t-il le sens si ce n'est par le recours à un lien avec un référent comme dans le cas du signe (référent présent) ou de la trace (référent absent) ? La réponse de Lacan est que le signifiant produit le sens dans sa relation à d'autres signifiants plutôt qu'à un référent extérieur. Le référent supposé d'un signifiant dans la théorie lacanienne est nommé « signifié ». Selon Lacan, il n'y a pas de rapport entre signifiant et signifié ; ils sont radicalement coupés l'un de l'autre. Un exemple nous permettra de mieux élucider cette idée. Si l'on prend l'exemple des couleurs, il est évident que ce que j'ai dans l'esprit quand j'utilise le signifiant « rouge » peut être totalement différent de ce qu'un autre aurait dans l'esprit avec ce même signifiant. Il n'y a pas de garantie que nous ayons le même « signifié » en tête. Cependant, ce « relativisme » ne nous conduit pas à abandonner l'idée que certaines personnes sont effectivement daltoniennes, c'est-à-dire qu'elles nomment les couleurs différemment de la majorité. Comment cela se fait-il ? L'explication réside dans le fait que s'il est vrai que nous pouvions avoir à l'esprit des choses différentes associées au signifiant « rouge », la *relation* entre ce que j'appelle « rouge » et ce que j'appelle « bleu » est la même que la *relation* entre ce que tel autre appelle « rouge » et ce que cet autre appelle « bleu ». Cette *similitude dans la relation* ne vaut pas pour une personne ayant un diagnostic de daltonisme. Un signifiant engendre donc du sens par ses relations différentielles avec d'autres signifiants, « rouge » et « bleu » dans notre exemple. Pris isolément, il est dépourvu de sens, c'est-à-dire de signifié. La notion de signifiant nous amène donc à une théorie du langage qui explique comment les mots produisent le sens sans être indexés directement sur le monde extérieur et sans dégénérer non plus en non-sens total où les mots seraient utilisés de manière totalement privée sans le respect des conventions langagières. Cette absence de référence aux choses extérieures mène Brenner à conclure que le signifiant entraîne « le meurtre de la chose ». Puisque le référent des signes et des traces se trouve dans le monde des choses, ces derniers n'entraînent pas le meurtre de la chose.

La manière langagière de conceptualiser la perte met en évidence le fait que la négativité est une nécessité structurelle liée au fait que nous sommes des êtres parlants immersés dans le langage et qu'il n'existe aucune possibilité d'organiser des relations interpersonnelles qui se passeraient de la perte. Le meurtre de la

chose par le signifiant s'apparente au meurtre du père primal et à l'effort ultérieur de maintenir la place vide du pouvoir. Tuer l'Autre primordial a son corrélat langagier dans le meurtre de la chose qui permet le fonctionnement du symbole et le crépuscule de l'idole. Ainsi, l'entrée réussie du sujet dans le langage en tant que système de signifiants coupés des choses du monde (signifiés) équivaut à une séparation d'avec l'Autre fantasmatique. En effet, selon Legendre (2014 : 14), le langage nous sépare des choses et, sans cette séparation, la vie ne serait pas possible pour les êtres humains. Lorsque le signifiant ne parvient pas à tuer la chose, le sujet est relégué à un monde de l'idole, c'est-à-dire un monde marqué par la présence de l'Autre fantasmatique. Dans ce monde persécutoire où la coexistence pacifique n'est pas possible, les mots ne sont pas séparés des choses. En effet, les mots peuvent devenir les choses elles-mêmes – l'idole est bel est bien un mot devenu chose. Freud (1915 : 199 n. 2) affirme que l'utilisation de mots comme des choses est un trait de la schizophrénie. Hanna Segal (1957 : 393) avance une idée similaire avec son concept d'« équation symbolique » selon lequel, dans la psychose, un symbole est considéré comme la chose elle-même plutôt que comme son substitut. La folie atteste de l'état où l'idole l'emporte sur le symbole, où les mots deviennent des choses. Le penchant infantile pour les onomatopées en témoigne aussi ainsi que l'utilisation d'insultes, où la force émotive du mot pénètre le corps avec la force du poignard. Dans l'insulte, les mots deviennent choses et, selon Lacan, la personne visée est réduite au « rang d'objet » (Lacan, 1998a : 471)⁴. Lorsque le langage ne parvient pas à séparer les mots des choses, les signifiants du monde extérieur, et ainsi l'idole, l'emportent sur le symbole ; la violence (verbale ou physique) devient un dernier recours pour instancier la négativité que le langage n'a pas réussi à apporter. C'est une façon de compenser le défaut langagier par une régression des relations interpersonnelles.

⁴ Lacan fait cette remarque lors d'une discussion de « l'homme aux rats » qui, à l'âge de 4 ans, insulte son père en lui donnant des noms d'objets. Selon Freud, l'homme aux rats « ne connaissant pas encore de jurons, l'enfant lui aurait crié toutes sortes de noms d'objets, tels que : "Toi lampe ! toi serviette ! toi assiette ! etc." » (Freud, cité par Guyonnet, 2011 : 190). Peut-on imaginer un meilleur exemple pour illustrer le « devenir-chose » des mots résultant d'une incapacité à se séparer de l'Autre fantasmatique représenté ici par le père ?

Le trou topologique

Nous allons maintenant considérer la perte à travers le prisme de la topologie psychanalytique d'après l'idée lacanienne d'un « vrai trou ». Selon Lacan, la vie psychique supportable dépend de la création réussie d'un véritable trou qui permet au sujet de disposer de l'espace psychique nécessaire pour vivre à la fois dans les limites du monde intime interne et dans la coexistence sociale. Le trou véritable est le résultat d'un nouage réussi des anneaux de l'imaginaire, du symbolique et du réel. L'imaginaire fait référence à l'image de soi, le « moi » dans le langage de la psychanalyse. Le symbolique correspond aux idéaux, injonctions et interdits sociaux et langagiers et, finalement, le réel réfère à ce qui est ressenti au plus intime de l'être du sujet. Dans les schémas ci-dessous, nous considérons trois manières où l'imaginaire (I), le symbolique (S) et le réel (R) peuvent se nouer de façon plus ou moins réussie. Premièrement (schéma 1), nous avons le nœud « borroméen » où les trois anneaux R, S et I sont attachés de telle sorte qu'aucun n'est directement lié à l'autre mais où tous les trois sont liés ensemble.

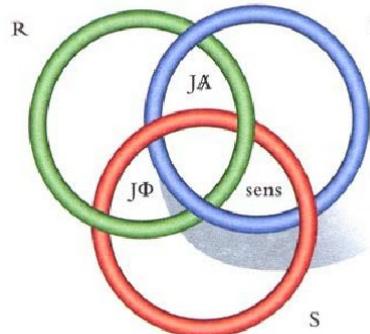


Schéma 1. Nœud borroméen.
(Source : Lacan, 2005 : 48.)

Il est ici observable qu'il suffit de couper un des trois afin de défaire toute la structure. Un tel nœud crée, en son centre, un trou irréductible, un trou qui ne peut pas disparaître. C'est ce type de trou qui est universellement présent dans les névroses.

Deuxièmement (schéma 2), nous avons le nœud « non-borroméen » où les trois anneaux ne s’entrelacent pas en un anneau borroméen.

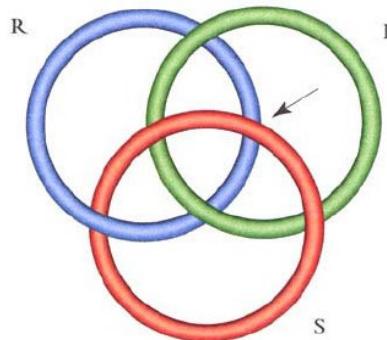


Schéma 2. Nœud non-borroméen.
(Source : Lacan, 2005 : 151.)

Le symbolique (S) et le réel (R) sont liés directement mais l’imaginaire (I) est détaché. Il n’y a pas de vrai trou au centre de la structure. Ici, les anneaux du symbolique et du réel sont directement liés tandis que l’imaginaire est laissé seul. Cela signifie qu’aucun trou n’est constitué par leur entrelacement. Cette structure est véritablement précaire étant donné que le « trou » en son centre n’est pas un vrai trou. Il suffit d’ôter un peu l’anneau non-attaché pour s’apercevoir que le « trou » disparaît. Ce nouage n’est pas du tout réussi et implique le risque de la folie. Finalement, nous considérons une troisième disposition du nœud qui, bien que non-borroméen, n’est pas facilement susceptible d’être défaits (schéma 3).

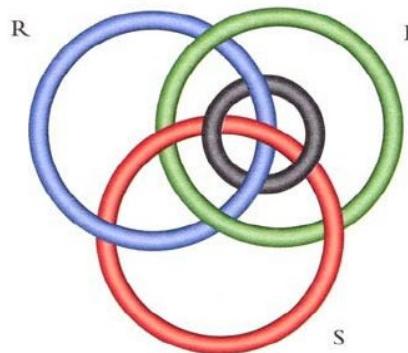


Schéma 3. Nœud non-borroméen avec un « sinthome ».

(Source : Lacan, 2005 : 152.)

Le symbolique (S) et le réel (R) sont liés directement mais l'imaginaire (I) est détaché comme dans le second schéma. Le quatrième anneau, noir, le « sinthome », prévient l'effondrement de la structure et garantit l'existence d'un vrai trou au centre.

Lacan (2005) donne l'exemple de James Joyce dont il suppose qu'il ne possède pas de structure borroméenne. Selon Lacan, dans le cas de Joyce, le symbolique et le réel sont liés directement ensemble, laissant de côté l'imaginaire. Mais contrairement au deuxième schéma, par son écriture et son art, Joyce réussit à créer un quatrième anneau, que Lacan appelle le « *sinthome* », qui maintient l'imaginaire lié au symbolique et au réel et garantit ainsi la création d'un véritable trou, bien que d'une manière radicalement différente de la structure borroméenne (schéma 1). Le sujet privé du nœud borroméen ainsi que du nœud non-borroméen compensé par un « *sinthome* » est dépossédé du trou véritable et risque ainsi de tomber dans la folie. L'absence de trou véritable s'apparente à une incapacité à se séparer de l'Autre fantasmatique, d'assumer le nom paternel, d'accepter la filiation et d'entrer dans le lien social ainsi que dans l'espace du langage et de la parole où les mots sont séparés des choses et où le symbole a le primat sur l'idole. Les vrais trous au centre des schémas 1 et 3 témoignent de la perte de l'Autre fantasmatique résultant de la séparation. Ces vrais trous

permettent une coexistence sociale et une vie psychique supportable.

Réflexion générale sur le parcours d'une « étape » à l'autre

Le mouvement de l'interpersonnel au langagier et enfin au topologique s'apparente à une marche sur la bande de Moebius. La bande de Moebius est une surface formée en attachant les extrémités d'une bande avec une demi-torsion (voir schéma 4).

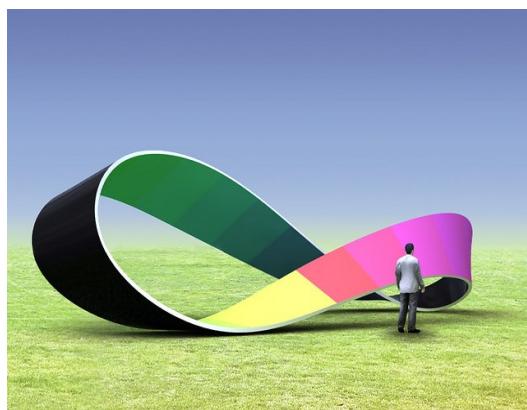


Schéma 4. Bande de Moebius.
(Source : Flavio Serafini. 2008. Flickr⁵, CC BY-NC 2.0).

Les perspectives langagière et topologique nous font voir plus explicitement que la castration est nécessaire/structurelle et qu'elle n'est pas l'effet d'une prohibition que l'on pourrait éviter afin de jouir sans limite. De plus, le passage d'une perspective à l'autre implique une évacuation du sens ; plutôt que de recourir au mythe, nous parlons de linguistique et de topologie. Par exemple, l'éloignement de l'interpersonnel implique une « désœdipalisation » accrue de la psychanalyse et donc un abandon du thème du parricide.

⁵ Récupéré le 3 février 2024 de <https://www.flickr.com/photos/serafa/2590342868>.

Lacan abandonnera le thème freudien du parricide dans la mesure où il implique l’occultation de la castration du père. Il soutient que l’Œdipe est un « rêve de Freud » qui voile la mortalité du père en posant faussement le prétexte désir meurtrier comme cause de sa mort (Lacan, 2007). Malgré la perspicacité de la critique de Lacan sur le thème du parricide freudien, il faut rester freudien à cet égard dans la mesure où le mouvement vers l’universalité de la loi se fait par ce sacrifice radical du père primal. Il est délicieusement ironique que la « désœdipalisation » de la psychanalyse par Lacan et la critique simultanée du thème du parricide réalisent précisément ce contre quoi Lacan a prêché, à savoir le meurtre symbolique de Freud, son père (œdipien). Pour chacun, ce meurtre symbolique est une étape essentielle dans le passage à la subjectivité. Tout sujet doit dépasser l’Œdipe par le meurtre symbolique. La thèse de Lacan concernant l’Œdipe comme « rêve de Freud » est immédiatement contredite par la nature manifestement œdipienne de son énonciation. J’ose donc dire que « l’au-delà de l’Œdipe » est un « rêve de Lacan ». Lacan sous-estime le fait que ce qui nous tient liés à l’Œdipe (ce « rêve » du névrosé) est aussi ce qui peut nous en libérer. La proposition spéculative suivante échappe à Lacan : seul l’Œdipe peut nous conduire au-delà de l’Œdipe⁶.

En d’autres termes, malgré la nécessité structurelle de la perte et de la castration explicitement attestée sur les plans langagier et topologique, on ne peut nier que le sujet sera hanté par des fantasmes parricides le persécutant de culpabilité. Bien que le mouvement vers le langagier et, encore plus, vers le topologique, implique une prise de conscience de plus en plus aiguë de la nécessité structurelle de la négation, le passage au « niveau » suivant n’implique pas un abandon du niveau précédent, mais seulement un raffinement. Par conséquent, il reste toujours un reliquat du niveau précédent. Cela revient à dire que la tache de l’interpersonnel ne sera jamais totalement effacée par le langagier et le topologique. Ainsi, la transition d’une étape à une autre représente à la fois un dépassement et une conservation. C’est bien pour cela que ce mouvement peut être comparé à une marche sur la circularité tordue de la bande de Moebius. D’une perspective à

⁶ Le contenu de ce paragraphe est basé sur mon livre (Taheri, 2021).

l'autre, nous ne quittons pas la dernière pour de bon, le retour est inévitable.

L'avènement du moderne : Hegel, Marx, Freud et Lacan au-delà de Kant

Le concept central qui relie ces réflexions est celui d'une perte inaugurelle (castration) au cœur de la subjectivité humaine. L'imbrication de la perte et du gain est ici cruciale. Le sujet doit accepter la perte consécutive à la séparation d'avec l'Autre pour parvenir à assumer le nom paternel, une place dans la lignée familiale, la capacité de la coexistence sociale et accepter la parole et le langage comme moyen d'expression de soi. Le thème de la perte est étroitement lié à celui du sacrifice. Ce qui est en jeu, c'est le sacrifice de la jouissance illimitée liée à l'attachement à l'Autre fantasmatique. Ce sacrifice se produit à travers le tabou de l'inceste qui sépare le sujet de l'Autre, ainsi qu'à travers le mandat langagier d'accéder au monde des symboles en séparant les mots des choses. Deux tabous centraux émergent donc ici : 1) le tabou contre la fusion incestueuse avec l'Autre et 2) le tabou contre l'amalgame des mots et des choses, c'est-à-dire le tabou contre l'idole. Je soutiens que ces thèmes sont cruciaux pour l'avènement complet de la modernité dans la mesure où cette dernière exige précisément d'être séparée de l'Autre fantasmatique, figure de superstition prémoderne. À cet égard, la psychanalyse est une étape cruciale vers l'achèvement de la modernité, après la première étape franchie par la rupture de la science moderne.

Dans un geste inaugural d'exclusion, Kant (1929) met en garde contre l'objectif de la raison de faire face aux questions métaphysiques (le libre arbitre et le déterminisme). Pour Kant, la tentative d'approfondir ces questions nouménales conduit à l'impasse des antinomies de la raison. La pensée devrait se limiter à l'étude des phénomènes : comment les choses apparaissent plutôt que comment elles sont en elles-mêmes. J'affirme que cette mesure d'exclusion, destinée à protéger l'avènement du moderne, mène à l'échec. La raison en est assez simple à déterminer maintenant que nous avons l'avantage de mesurer la situation à partir du point de vue privilégié que nous offre la psychanalyse. Nous savons maintenant que ni la biologie ni la médecine ne peuvent nous

fournir la clé de compréhension de l'ensemble du vécu humain. La psychanalyse (mais pas elle seule, voir plus bas) est une étape secondaire nécessaire. Elle peut nous aider précisément parce qu'elle s'intéresse aux questions liées au sacré (tabou et interdit) contrairement à la médecine et à la biologie, qui restent rivées à un essentialisme dépassé.

Contrairement au bannissement kantien du nouménal, Hegel, Marx et Freud osent prêter attention à ces objets sacrés tabous relégués à la prémodernité. Hegel a ravivé l'intérêt pour le nouménal en affirmant que le but de sa *Science de la logique* n'était rien de moins que « l'exposition de Dieu comme il est dans son essence éternelle avant la création de la nature » (Hegel, 1969 : 50), tandis que Marx a concentré sa critique de l'économie politique classique sur une analyse des « subtilités métaphysiques et théologiques » (Marx, 2000 : 163) des marchandises et Freud revient au rêve – autrefois la passion des mystiques et des visionnaires – comme la « route royale vers l'inconscient » (Freud, 1900).

Je soutiens que ce n'est qu'en retournant à ces objets « spectraux » (Derrida, 1993) que la modernité peut forger un matérialisme inébranlable, à l'abri des résurgences de la superstition prémoderne. Nous n'avons donc pas atteint la modernité parce que notre modernité était fondée sur la décision d'exclure le domaine spectral, c'est-à-dire le domaine des entités qui ont un statut ontologique ambigu, qui n'est réduit ni à une simple existence matérielle ni à une inexistence absolue. Alors qu'une licorne n'est qu'une construction de l'imagination et qu'une table est un morceau de la réalité brute composé d'atomes, les entités comme le langage ou le « grand Autre » symbolique teintent cette simple dichotomie de confusion. La préoccupation principale de la psychanalyse, de la dialectique hégélienne et de la théorie marxiste sont ces entités ni tangibles ni inexistantes que nous appelons spectrales. Il s'agit d'entités dont on peut dire qu'elles sont immatérielles bien qu'objectives. La psychanalyse ouvre la possibilité de fournir une perspective moderne concernant les choses immatérielles. C'est le vrai sens du matérialisme : considérer les choses « spectrales » (l'Autre, le langage, les « miracles », les « fantômes », l'inconscient, le sacré, le corps libidinal) d'une manière qui n'est ni spirituelle ni « scientifique ». Par exemple, nous, modernes, reconnaissons l'inexistence du diable

mais, en tant que psychanalystes, nous ne réduirons jamais l'expérience d'un aliéné qui se croit possédé en la banalisant en une affaire de neurobiologie ignorant ainsi la vérité subjective cachée dans le délire, une vérité accessible que par le biais de l'écoute. Le matérialisme spectral que je propose ici s'intéresse au « diable » sans l'hypostasier en un être réel. Bien que Freud ait cru que la psychanalyse pourrait éventuellement répondre aux normes de la science moderne et qu'il ne considérait pas son projet comme distinct de celle-ci, je soutiens qu'il s'agit là d'un point faible du scientisme de Freud que nous pouvons maintenant affiner en affirmant que la psychanalyse n'est pas et ne peut pas être une science, bien que sa vocation soit entièrement solidaire de la rupture épistémologique apportée par la science moderne. L'argument central ici est précisément que Freud, Hegel et Marx fournissent quelque chose au-delà de la science qui est crucial pourachever la transition vers la modernité entamée par la science. La science moderne, inspirée par le geste kantien, exclut le spectral du domaine de la pensée rationnelle. Cependant, ces entités spectrales, immatérielles mais objectives, continuent d'insister dans notre modernité sous la forme dénigrée de la spiritualité du Nouvel Âge (le New Age), la prolifération de nouvelles religiosités, l'obscurantisme de la psychiatrie américaine moderne et la foi mystique dans la « main invisible du marché ». Ignorer ce qui insiste ne le fait pas disparaître.

Nous sommes confrontés au défi de la proposition spéculative suivante : *l'essence du spectral est le matérialisme et, inversement, l'essence du matérialisme est le spectral*. Ignorer complètement le spectre revient au scientisme, tandis que le recours à des explications spirituelles implique l'hypostase prémoderne des royaumes d'outre-monde. La corde raide sur laquelle nous marchons se situe précisément entre le scientisme arrogant et l'obscurantisme ignorant. La topologie lacanienne nous accompagne ici ; il nous dit que le spectre n'est rien d'autre que la torsion à la surface du ruban de Moebius. L'intérêt post-lacanien (Slavoj Žižek, Alain Badiou, Giorgio Agamben) pour le christianisme ainsi que l'attention accordée par la psychanalyse au thème des mythes sacrés et sacrificiels sont commensurables à l'idée d'un matérialisme spectral. Si, selon Kant, la science est le premier grand pas vers l'émancipation moderne de la superstition, le scientisme représente aujourd'hui un formidable obstacle à la

prochaine étape nécessaire pour sauvegarder la modernité. Le matérialisme du spectre est la prochaine étape que nous devons franchir en continuant diligemment notre marche sur la bande de Moebius, révélant ainsi l'unité paradoxale des deux surfaces (matérielle et spectrale) jusqu'alors faussement opposées⁷.

Il est très important de noter que ce n'est pas une sorte de nouvelle « spiritualité » qui est ici préconisée. Dans la mesure où la psychanalyse est considérée comme solidaire de la science moderne, il est crucial qu'elle soit considérée comme un approfondissement du projet matérialiste. L'idée d'un *matérialisme spectral*, au-delà des premiers pas de la science moderne, n'est pas un abandon du matérialisme, mais plutôt un raffinement critiquant les impasses des matérialismes naïfs qui ignorent les domaines de pensée ouverts par la dialectique hégélienne, le marxisme et la psychanalyse. L'intérêt psychanalytique, marxiste et hégélien pour les spectres, les tabous, les fantômes, l'esprit, les auras et Dieu (pour n'en citer que quelques-uns), plutôt que de les soustraire au matérialisme, redéfinit ce dernier afin d'élargir son champ d'application au-delà de sa limitation kantienne de façon même à inclure le christianisme – dont Žižek a révélé le noyau matérialiste tout au long de son œuvre⁸ – dans son champ.

Le chemin vers la modernité exige que nous n'abandonnions pas le sacré. Nous devons plutôt le soumettre à l'opération que je propose ici à la lumière de la théorie psychanalytique, c'est-à-dire de considérer le sacré dans les échanges émotionnels interpersonnels entre les humains ainsi que dans les interstices du langage et enfin dans le domaine purement ontologique de la topologie. Au niveau interpersonnel, le sacré est le plus explicitement attesté dans le deuil où l'humain est confronté à ce qui reste « vivant » dans les morts. Il correspond au royaume que Lacan (1986) baptise « l'entre deux morts ». Sur le plan du langage, où le mot est le meurtre de la chose, le sacré correspond aux entités spectrales qui hantent le langage, telles que l'Autre symbolique (à distinguer rigoureusement de l'Autre fantasmatique)⁹, l'instance qui

⁷ Le contenu de ce paragraphe et des deux précédents est basé sur mon article (Taheri, 2022).

⁸ Voir, par exemple, une très récente publication de Žižek (2024).

⁹ L'autre symbolique est l'instance qui sépare le sujet de l'Autre primordial fantasmatique.

garantit l'efficacité de la parole. Cet Autre spectral peut devenir un persécuteur dans la paranoïa. Dans la foi, l'Autre symbolique devient Dieu, l'être sacré par excellence. Le sacré sur le plan du langage révèle que le sacré est une dimension de l'être qui est irréductible pour les êtres humains. Il ne peut pas être éliminé par le deuil. Comme l'a dit Lacan, « aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là » (Lacan, 1998b : 59). Sur le plan topologique, le sacré se révèle ontologique. Le sacré correspond ici à toutes les entités qui troublent la simple dichotomie de l'existant et de l'inexistant telles que les nœuds et les trous qu'ils circonscrivent. À ce niveau, l'opposition entre les vivants et les morts est généralisée à l'opposition entre l'existant et l'inexistant. C'est la raison pour laquelle la psychanalyse a aussi une importance ontologique. L'effort de Žižek (2012) pour rapprocher la psychanalyse et la physique quantique en témoigne bien. Žižek interprète la physique quantique comme le témoignage d'une incomplétude de la nature, une idée qu'il lie à la notion lacanienne du « pas-tout ». Que la « nature » soit « pas-toute », « incomplète » ou « contradictoire » laisse libre cours au sacré pour la hanter de l'intérieur. Au niveau topologique, il devient évident que le sacré n'est pas seulement une illusion causée par le langage, mais un effet de l'incomplétude de la réalité elle-même. Le sujet humain lui-même ne pourrait-il pas être un symptôme de cette incomplétude ontologique ? L'esprit humain n'est-il pas la signature du sacré hantant la vaste étendue d'un univers autrement silencieux et muet ?

Bibliographie

BRENNER, Leon S. 2020. *The Autistic Subject. On the Threshold of Language*. Cham : Palgrave Macmillan.

DERRIDA, Jacques. 1993. Spectres de Marx. Paris : Galilée.

FREUD, Sigmund. 1900. *The Interpretation of Dreams*. Dans *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Traduction de James STRACHEY, sous la dir. de James STRACHEY, Volume 4. Londres : Hogarth Press / Vintage.

—. 1913. *Totem and Taboo*. Dans *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Traduction de James STRACHEY, sous la dir. de James STRACHEY. Volume 13. Londres : Hogarth Press / Vintage.

—. 1915. *The Unconscious*. Dans *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Traduction de James STRACHEY, sous la dir. de James STRACHEY. Volume 14. Londres : Hogarth Press / Vintage.

GUYONNET, Damien. 2011. « L'injure dans la psychose ». *Recherches en psychanalyse*, vol. 12, no 2, 188–195.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Science of Logic*. Traduction de Arnold V. MILLER. Préface par John N. FINDLAY. Londres : Allen & Unwin / New York : Humanity Press.

KANT, Immanuel. 1929. *Critique of Pure Reason*. Traduction de Norman K. SMITH. New York : St. Martin's Press.

LACAN, Jacques. 1986. *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Paris : Seuil.

—. 1998a. *Le Séminaire. Livre V. Les Formations de l'inconscient*. Paris : Seuil.

—. 1998b. *The Seminar of Jacques Lacan. Book XX. Encore* (1972–1973). Traduction et notes de Bruce FINK. New York : W.W. Norton.

—. 2005. *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome* (1975–1976). Texte établi par Jacques-Alain MILLER. Paris : Seuil.

—. 2007. *The Seminar, Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis*, 1969–1970. Traduction de Russell GRIGG, sous la dir. de Jacques-Alain MILLER. New York : W.W. Norton & Co.

LEGENDRE, Pierre. 2014. *La fabrique de l'homme occidental*. Paris : Mille et une nuits / Arte Éditions.

MARX, Karl. 2000. *Das Kapital : A Critique of Political Economy*. Édité par Friedrich Engels ; abrégée par Serge A. LEVITSKY. Washington : Regnery Gateway.

POMMIER, Gérard. 2013. *Le nom propre. Fonctions logiques et inconscientes*. Paris : Presses universitaire de France.

SEGAL, Hanna. 1957. « Notes on Symbol Formation ». *The International Journal of Psychoanalysis*, no 38, p. 391–397.

TAHERI, Alireza. 2021. *Hegelian-Lacanian Variations on Late Modernity : Spectre of Madness*. Londres : Routledge.

—. 2022. « A Spectral Materialism to Safeguard Modernity : Tractatus Economico-Psychanalytico-Philosophicus ». Dans *Psychoanalysis, Politics, Oppression and Resistance. Lacanian Perspectives*, sous la dir. de Chris VANDERWEES et Kristen HENNESSY, 159–176. Londres : Routledge.

ŽIŽEK, Slavoj. 2012. *Less Than Nothing : Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Londres : Verso.

—. 2024. *Christian Atheism : How to be a Real Materialist*. New York : Bloomsbury.

Abstract : The author explores the importance of sacrifice in offering the possibility of internal psychic life and of social coexistence. Sacrifice is envisioned in terms of three aspects inspired by the psychanalytical theory. What is acquired and what is lost with the increased abstraction of the interpersonal, the language and the topological? The article then reflects on Kant's cautioning against confrontation with metaphysical questions (free will and determinism, divisibility of matter). The major concerns of psychanalysis, Hegelian dialectics and Marxist theory are those entities that are neither tangible, nor nonexistent, neither dead, nor living, that we (following Derrida) call “spectral” (a modern term for “sacred”). The author holds that it is only when modernity attends those spectral objects that it can develop an unwavering materialism, out of reach of the resurgences of premodern superstition.

Keywords : sacrifice, sacred, modernity, psychoanalysis
