



Socio-Human Research Department  
"George Barițiu" History Institute  
**The Romanian Academy, Cluj-Napoca**  
Website: [www.socio.humanistica.ro](http://www.socio.humanistica.ro)  
E-mail: [ijhi@academia-cj.ro](mailto:ijhi@academia-cj.ro)



No. 8, M. Kogălniceanu Street, 400084, Cluj-Napoca, Romania, Tel./Fax: +40 264 59 27 83

---

## **INTERNATIONAL JOURNAL ON HUMANISTIC IDEOLOGY**

**VOL. IX**

**No. 1**

**2019**

**TOPIC:**

**Philosophy and Psychoanalysis**

**II**

## SCIENTIFIC/EDITORIAL BOARD

### *Editor in Chief:*

**Mihaela GLIGOR**, Socio-Human Research Department, “George Barițiu” History Institute, The Romanian Academy, Cluj-Napoca, Romania

### *Editorial Board:*

**Monica ALBU**, **Virgil CIOMOȘ**, **Ionuț ISAC**, **Silviu G. TOTELECAN**, Socio-Human Research Department, “George Barițiu” History Institute, The Romanian Academy, Cluj-Napoca, Romania

### *Executive-editors:*

**Keith HITCHINS**, Professor, Ph.D. (History), Department of History, University of Illinois, USA

**Norman GIRARDOT**, University Distinguished Professor, Ph.D. (History of Religions), Religion Studies Department, Lehigh University, USA

**T. N. MADAN**, Honorary Professor, Ph.D. (Social Anthropology), Institute of Economic Growth, University of Delhi, India

**Mac Linscott RICKETTS**, Professor of Religion Emeritus, Ph.D. (Philosophy), Louisburg College, North Carolina, USA

**Michael FREEDEN**, Emeritus Professor, Ph.D. (Politics), Department of Politics and International Relations, University of Oxford, UK

### *Members:*

**David McLELLAN**, Emeritus Professor, Ph.D. (Political Theory), Politics and International Relations, University of Kent, UK; **James Gordon FINLAYSON**, Ph.D. (Philosophy), Department of Philosophy, University of Sussex, UK; **Giovanni CASADIO**, Professore Ordinario, Ph.D. (History of Religions), Faculty of Letters and Philosophy, University of Salerno, Italy; **Virgil DRĂGHICI**, Ph.D. (Philosophy), Department of Philosophy, Faculty of History and Philosophy, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania; **Atashee CHATTERJEE SINHA**, Ph.D. (Philosophy), Department of Philosophy, Faculty of Arts, Jadavpur University, Kolkata, India; **Liviu ANTONESCU**, Professor, Ph.D. (Education Sciences), Faculty of Psychology and Educational Sciences, “Alexandru Ioan Cuza” University, Iași, Romania; **Mathew HUMPHREY**, Ph.D. (Political Philosophy), School of Politics and International Relations, University of Nottingham, UK; **Santosh Kr. SINGH**, Ph.D. (Sociology), School of Liberal Studies, Ambedkar University, New Delhi, India; **Diana-Viorela BURLACU**, Ph.D. (Philology), Faculty of Letters, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

*Manuscript Editors:* Virgil Ciomoș, Mihaela Gligor; *Web Designers:* Petru Diaconu, Silviu G. Totelecan; *Cover:* Dana Sugu, Petru Diaconu; *Photo:* © Horia-Mihai Gligor.

ISSN: 2285 – 4517 (Online)

ISSN: 1844 – 458X (Print)

ISSN–L: 1844 – 458X (Print)

I. Gligor, Mihaela (Ed.)

© 2019, S.-H.R.D. & authors

### CLUJ UNIVERSITY PRESS

Director: Codruța Săcelean  
51, Hașdeu Street  
400371 Cluj-Napoca, Romania  
Tel./Fax: +40 264 597 401  
editura@editura.ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro/>



### SUBSCRIPTIONS:

<http://www.socio.humanistica.ro/>

[ijhi@academia-cj.ro](mailto:ijhi@academia-cj.ro)

[dcsu@academia-cj.ro](mailto:dcsu@academia-cj.ro)

**INTERNATIONAL JOURNAL ON HUMANISTIC IDEOLOGY**

**Vol. IX**

**No. 1**

**2019**

**Philosophy and Psychoanalysis**

**II**

**Guest Editor:**

**Virgil CIOMOȘ**

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ / CLUJ UNIVERSITY PRESS**

**2019**



## CONTENTS

|  |          |
|--|----------|
| <b>Françoise GOROG, <i>Liminaire</i></b> ..... | <b>7</b> |
|--|----------|

\*

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Flaviu-Victor CÂMPEAN, <i>Psychoanalyse, philosophie<br/>et antiphilosophie chez Lacan</i></b> ..... | <b>17</b> |
|---|-----------|

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Jean-Pierre DRAPIER, <i>Althuser... vir ?</i></b> ..... | <b>29</b> |
|--|-----------|

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Radu TURCANU, <i>From the Ethics of Pleasure<br/>to the Ethics of Jouissance</i></b> ..... | <b>37</b> |
|---|-----------|

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Cristian BODEA, <i>Woman does not exist.<br/>A love letter</i></b> ..... | <b>51</b> |
|---|-----------|

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Radu-Cristian ANDREESCU, <i>Où est La femme dans<br/>les films de Kiarostami ?</i></b> ..... | <b>69</b> |
|---|-----------|

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Daniel SAS, <i>Die Hauptstraße und der Vater-Signifikant</i></b> ..... | <b>93</b> |
|---|-----------|

\*

## VARIA

|   |            |
|---|------------|
| <b>Cristina CRISTE, <i>Some remarks on Spinoza's theory of<br/>the eternity of the mind and his notion of consciousness</i></b> ..... | <b>119</b> |
|---|------------|



## Liminaire

**Françoise GOROG\***  
**psychiatre, psychanalyste**  
**membre de l'EPFCL, Paris**

**Résumé :** L'auteur évoque d'abord sa collaboration avec quelques importants philosophes français – Jean Toussaint-Desanti, Alain Badiou et Barbara Cassin – afin de faire le point sur les rapports, très fins et complexes, entre la psychanalyse et la philosophie, tels qu'ils se révèlent à partir des œuvres de Freud et Lacan.

Honorée et ravie, comme toujours, car j'ai tenté depuis bien longtemps d'échanger avec philosophes, créant pour cela une association dite *Corrélat*, en 2001, avec celui qui fut mon ami et surtout celui de Jacques Lacan, qui m'a permis de le rencontrer. C'est Touki, comme nous appelions, Jean Toussaint Desanti, qui a ouvert la première séance sur l'*hypokeimenon* (ὑποκείμενον) - vaste question de *substance* ou *sujet* - dont Lacan parlera.

Lacan n'aurait pas avancé sans la philosophie, comme sans les linguistes, dont il écrit : « Genève 1910 [Saussure], Petrograd 1920 [Jakobson], disent assez pourquoi l'instrument en avait manqué à Freud »<sup>1</sup>. Mais pas non plus sans Durkheim, sans Mauss, le dit « père de l'anthropologie française », et sans les poètes, dont Mallarmé, Breton ou sans Dali. De tous on sent sa lecture dont il extrait certains points tels quels, qu'il transforme ou critique parfois. Il s'appuie tant sur leur lecture mais, bien sûr, on s'appuie parfois en s'opposant. Lacan lui-même a pu écrire :

---

\* Françoise Gorog est chef du Service de psychiatrie et directrice de l'Institut des Hautes Etudes en Psychanalyse à l'Hôpital Saint-Anne, Paris, membre de l'Ecole de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien (EPFCL), Paris, et fondatrice de « Corrélat », association de philosophie, psychanalyse et psychiatrie.

<sup>1</sup> J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », dans *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966.

« On ne dépasse pas Descartes, Kant, Marx, Hegel et quelques autres, pour autant qu'ils marquent la direction d'une recherche, une orientation véritable. On ne dépasse pas Freud non plus. On n'en fait pas non plus - quel intérêt ? - le cubage, le bilan. On s'en sert. On se déplace à l'intérieur. On se guide avec ce qu'il nous a donné comme directions »<sup>2</sup>.

Et d'ajouter à propos de Freud :

« Ce que je vous donne ici est un essai d'articuler l'essence d'une expérience pour autant qu'elle a été guidée par Freud. Ce n'est d'aucune façon une tentative de cuber ou de résumer Freud »<sup>3</sup>.

Dans cette phrase, il est clair que la méthode qui vaut pour sa lecture de l'inventeur de la psychanalyse vaut aussi pour celle des philosophes : s'en servir, se déplacer à l'intérieur et se guider.

L'on sait que Lacan a suivi le séminaire que Kojève consacra à la *Phénoménologie de l'Esprit*, de 1933 à 1936<sup>4</sup>, si bien que certaines de ses propres lectures des grands philosophes sont très proches de celles de Kojève. Il était très ami de Queneau, qui a publié le séminaire, et aussi de Maurice Merleau-Ponty. Rappelons que Lacan assume, dans *Le moment de conclure*, que :

« Ce que je fais là [...], c'est de la philosophie. [...] c'est de la philosophie que j'ai manié comme j'ai pu en suivant le courant, si je puis dire, le courant qui résulte de la philosophie de Freud »<sup>5</sup>.

Nous savons que Freud, lui, s'il avait suivi les cours de Brentano, avait fui la philosophie et on connaît son aveu :

---

<sup>2</sup> J. Lacan, *Étique de la psychanalyse*, Seuil, Paris, p. 244.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>4</sup> Queneau fut l'éditeur, sous le titre *Introduction à la lecture de Hegel* (Gallimard, Paris, 1947).

<sup>5</sup> J. Lacan, *Le Moment de conclure* (inédit), leçon du 20 décembre 1977.



« Je me suis refusé l'éminent plaisir de lire les œuvres de Nietzsche dans l'intention délibérée de ne pas me laisser entraver, dans l'élaboration des impressions reçues en psychanalyse par aucune sorte d'idées anticipatrices. Nietzsche, philosophe de qui les divinations et les intuitions concordent souvent de la façon la plus étonnante avec les résultats laborieusement acquis de la psychanalyse, fut pendant longtemps évité par moi pour cette raison même »<sup>6</sup>.

Or Lacan a pris le risque de lire les philosophes, souvent en se déplaçant à l'intérieur. D'ailleurs, Galien avait déjà écrit dans son traité - *De l'utilisation des parties du corps humain* - que le médecin, dans son meilleur, est aussi un philosophe. Michel Foucault a repris ce point en rappelant qu'il fut un temps où philosophie et médecine étaient *mia chora*. Lacan ne l'aurait pas renié.

Il est bien connu que Lacan, dans ses quinze ans, avait épinglé sur les murs de sa chambre un plan en couleurs de *L'Éthique* de Baruch Spinoza, le « prince des philosophes », comme le disait Deleuze. L'accent que Lacan mettra sur l'ignorance comme passion semble reprendre cette idée comme celle d'un nouveau mode d'argumentation : la réduction, non à l'impossible, mais à l'ignorance. Ce que cette phrase de *L'Éthique* (cf. à l'*Appendice* du Livre I) précise :

« Et ils ne cesseront ainsi de vous interroger sur les causes des causes, jusqu'à ce que vous vous soyez réfugié dans la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance »<sup>7</sup>.

Lacan a exploré la variété des vérités, en philosophie comme en psychanalyse, et a fabriqué ce néologisme décidément lacanien, celui de la « varité ». N'oublions pas que la lecture lacanienne du transfert commence, dans le séminaire du *Transfert* (1961-1962), quasiment par la lecture du *Banquet* de Platon. Et l'*agalma* - l'objet dont il se sert - est tout à fait extraordinaire : un objet propre à nous éblouir, celui qu'Alcibiade croit

---

<sup>6</sup> S. Freud, *Œuvres complètes*, vol. XX, PUF, Paris, 2010, p. 60.

<sup>7</sup> B. Spinoza, *L'Éthique*, Gallimard, Paris, 1994.

repérer dans le contenant ingrat qu'est le corps de Socrate et qui déclenche sa passion amoureuse.

Parménide et l'*aletheia*, la vérité comme voilement-dévoilement, repris par Heidegger, Yannick Haenel en parlait récemment comme d'une épiphanie, reprenant le mot de Joyce dans sa dimension philosophique<sup>8</sup>. L'objet cause du désir, qu'il appellera l'objet *a*, est bien sûr lié à sa lecture des causes - efficiente, matérielle, formelle, et finale - d'Aristote. Mais après l'Antiquité, il faut ajouter : pas sans Kant. Très vite, Lacan passe à l'objectalité, qu'il oppose à l'objectivité<sup>9</sup>. Il ajoute qu'elle est

« ...le corrélat d'un pathos de coupure, justement de celui par où, ce même formalisme, formalisme logique, au sens kantien du terme, ce même formalisme rejoint son effet méconnu dans la *Critique de la Raison Pure*, cet effet qui rend compte de ce formalisme, même dans Kant, dans Kant surtout, dirai-je, reste pétri de causalité, reste suspendu à la justification qu'aucun *a priori* n'est jusqu'ici parvenu à réduire, de cette fonction, [...] de la cause »<sup>10</sup>.

Il s'ensuit que si cette cause s'avère aussi irréductible c'est pour autant que Lacan le considère identique dans sa fonction à « cette part de nous-mêmes, cette part de notre chair qui, nécessairement, reste, si je puis dire, prise dans la machine formelle ». Et il ajoute : « Ce sans quoi ce formalisme logique ne serait pour nous absolument rien »<sup>11</sup>, en précisant qu'il ne fait que de nous donner les cadres, non seulement de notre pensée, mais de notre propre esthétique transcendantale. On entend Kant bien sûr, mais :

« qu'il nous saisit par quelque part et que, ce quelque part dont nous donnons, non pas seulement la matière, non pas

---

<sup>8</sup> « La vérité n'est pas un concept immuable, elle apparaît et disparaît, c'est une épiphanie, elle n'existe qu'à travers l'éclair qui la rend possible (Y. Haenel, *Tiens ferme ta couronne*, Gallimard, Paris, 2017, p. 18).

<sup>9</sup> J. Lacan, J. Lacan, *L'Angoisse*, Seuil, Paris, 2004, 270 : « Ce lieu où je vous démontre comme *a* se forme, *a*, l'objet des objets, objet pour lequel notre vocabulaire a promu le terme d'objectalité en tant qu'il s'oppose à celui d'objectivité ».

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 270-271.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 271.

seulement l'incarnation comme être de pensée, mais le morceau charnel comme tel, à nous-mêmes arraché. Et c'est ce morceau en tant que c'est lui qui circule dans le formalisme logique tel qu'il s'est déjà élaboré par notre travail de l'usage du signifiant, c'est cette part de nous-mêmes prise dans la machine, à jamais irrécupérable, cet objet comme perdu aux différents niveaux de l'expérience corporelle où se produit la coupure, c'est lui qui est le support, le substrat authentique de toute fonction comme telle de la cause »<sup>12</sup>.

L'invention de l'objet *a*, celle que Lacan a dit être sa seule invention, est donc directement liée à la fonction de la cause qui limite le rôle du signifiant. Ce qui ne rend pas moins essentiel cependant le rôle du signifiant raccordé au formalisme logique, « le formalisme logique tel qu'il s'est déjà élaboré par notre travail de l'usage du signifiant »<sup>13</sup>. Il est limpide que si les linguistes ont eu une place essentielle avec de Saussure, Jakobson et d'autres, dans le moment proche du structuralisme, pas sans Barthes, la cause est élaborée aussi avec la philosophie.

Critique souvent mais, à bien entendre, comme les *Critiques* kantienne, du latin *criticus*, issu du grec ancien κριτικός (*kritikos*), « capable de discernement, de jugement », qui, certes, apparenté à κρίσις (*crisis*) - « crise », est surtout dérivé du verbe *krinein* – « séparer », « choisir », « décider », « passer au tamis ». Ceci reviendra dans le mot hérétique - à propos de Joyce, me semble-t-il -, mais comme reprenant le mot grec *hairesis*, nom formé à partir du verbe grec *haireo* : qui signifie « choisir ». Kant apparaît de façon critique, c'est le cas de le dire, de la *Critique de la raison pure*, dans « Kant avec Sade », jusqu'au noumène kantien, qui est toujours là sous la forme du jeu de mots où le « nous mène » évoque le noumène. C'est ainsi que Lacan deviendra, au moment de la construction du « Pas-tout » féminin, ab-aristotélien, comme l'a si bien souligné Barbara Cassin, avec qui nous avons tenté de déplier *L'Etourdit* au séminaire d'Alain Badiou, le distinguant très justement d'être anti-

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 271.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 249.

aristotélicien. Une phrase complexe de *L'Étourdit*, qui devrait faire l'objet d'un long commentaire, le précise :

« Ce qui est à prendre non pas dans le sens qui, de réduire nos quanteurs à leur lecture selon Aristote, égalerait le *nexistun* au *nulnest* de son universelle négative, ferait revenir le *mê pantes*, le pas-tout (qu'il a pourtant su formuler), ce à le supposer de la contrariété dite de deux particulières »<sup>14</sup>.

Ne pas réduire les quanteurs de la sexuation que le psychanalyste a inventé, permettant ainsi l'écriture logique d'un pas-tout, mystère de la féminité dont Freud avait avoué qu'il restait continent noir, *terra incognita*, mais tout en remarquant qu'Aristote ne l'ignorait pas. De fait, il semble que le *mê pantes* n'est pas « comme tel » dans *De l'interprétation*<sup>15</sup>. [4] Une remarque amusante suit, qui propose qu'il eu été heureux de voir Aristote proposer le pas-tout à Alexandre<sup>16</sup>... Ceci est seulement une occasion, un *kairos* de montrer comment ne pas réduire, n'est pas refuser et il y a même là une supposition de savoir durable au philosophe...

Démocrite, ensuite, est présent avec son jeu, son *joke* dit l'analyste, sur *mêden* et sa fausse coupe, donnant le mot forgé *den* à l'extraire par chute du *mê* de la (négation) du rien<sup>17</sup>. Les pères de l'Eglise, Augustin et l'envie, l'*invidia*, Thomas d'Aquin, avec le *sicut palea* au moment de « Lituraterre » (en '71), sont aussi là. Comme *via* les mots *tristitia* et *acedia*, au moment de « Télévision » ('74). Origène aussi, et bien d'autres. Puis *acedia* encore, reprise par Walter Benjamin, ce qui n'est pas inutile

---

<sup>14</sup> J. Lacan, « L'Étourdit », in *Scilicet*, no. 4, 1973, p. 22.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 25 : « Cela n'eût-il pas eu son intérêt pourtant qu'il aiguillât son Monde du *pastout* à en nier l'universel ? L'existence du même coup ne s'étiolait plus de la particularité, et pour Alexandre son maître l'avertissement eût pu être bon: si c'est d'un absens comme-pas-un dont se nierait l'univers que se dérobe le *pastout* qui ex-siste, il aurait ri, tout le premier c'est le cas de le dire, de son dessein de l'univers 'empirer' ».

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 25 : « Mais qu'on en rie, la langue que je sers s'y trouverait refaire le *joke* de Démocrite sur le *mêden* : qui semble l'appeler, telle notre bande le fait d'elle-même à sa rescousse. Démocrite, en effet, nous fit cadeau de l'*atomos*, du réel radical à en éluder le 'pas', *mê*, mais dans sa subjonctivité, soit ce modal dont la demande refait la considération. Moyennant quoi le *den* fut bien le passager clandestin dont le clam fait maintenant notre destin. ».

pour penser sous une forme différente notre propre moment culturel. Bien sûr, Lacan ne cesse de reprendre Descartes, jusqu'à passer de sa critique du « je pense donc je suis », à divers abords autour du concept de jouissance propre au champ lacanien... Les monades, l'entéléchie, les mots de Leibniz sont toujours là... Schopenhauer s'entend entre les lignes, une façon liée au possible *inter legere*, le mot latin, comme quoi est évoqué par Leo Strauss, par... l'évocation du voile de Maya... dont la référence n'est pas précisée. Nietzsche aussi, avec un autre choix que celui de l'éternel retour. Hegel, la dialectique, vous savez combien la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel et tout le réel et le rationnel sont des thèmes présents dans le travail de Lacan pour s'en servir, d'abord de façon très positive, puis pour s'en séparer. C'est, enfin, de Sören Kierkegaard, que Sartre a dit « anti-philosophe », ce qui sera repris par Alain Badiou, que Lacan se servira pour échapper à l'emprise de la réminiscence, de Platon jusqu'à Hegel :

« l'opposition dont Kierkegaard nous a instruits, concernant la notion de l'existence selon qu'elle se fonde sur la réminiscence ou sur la répétition » à l'appui de « ce que veut dire chez l'homme le besoin de répétition »<sup>18</sup>.

L'insistance de la première réponse lacanienne est connue : tout est dans l'intrusion du registre symbolique. Lacan n'adhère pas à ce point de la théorie platonicienne de la connaissance, la réminiscence, car elle est dyadique, l'objet y est naturel, le correspondant harmonique du vivant est reconnaissable, et si sa figure se dessine, c'est donc qu'elle a déjà été là pour « celui qui va s'y conjoindre ». Il est certain que le mot « reprise » pour traduire (*Gjentagelsen*) permet de dire que dans la répétition il y a du nouveau<sup>19</sup>. Le philosophe met la phrase suivante dans la bouche de Johannès, le séducteur : « Celui qui à 20 ans ne comprend pas qu'il existe un impératif catégorique : 'Jouissez' est un sot »<sup>20</sup>. Pour Lacan, le surmoi,

---

<sup>18</sup> J. Lacan, « Le séminaire sur la lettre volée », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 46.

<sup>19</sup> J. Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, Paris, 1973, pp. 59-60 : « La répétition demande du nouveau. Elle se tourne vers le ludique qui fait de ce nouveau sa dimension ».

<sup>20</sup> S. Kierkegaard, « In vino veritas », in *Étapes sur le chemin de la vie*, Gallimard, Paris, 1948, p. 65.

c'est donc l'impératif catégorique<sup>21</sup> qui dit « Jouis »<sup>22</sup>. Pas loin du « chevalier de la subjectivité » de Kierkegaard.

C'est ensuite le concept et l'angoisse qui seront repris :

« [...] je ne sais pas si l'on se rend bien compte de l'audace qu'apporte Kierkegaard en parlant de concept d'angoisse : qu'est-ce que ça peut vouloir dire, sinon l'affirmation que : ou il y a la fonction du concept selon Hegel, c'est-à-dire quelque part symboliquement une prise véritable sur le réel, ou la seule prise que nous ayons - et c'est ici qu'il faut choisir - c'est celle que nous donne l'angoisse, seule appréhension dernière et comme telle de toute réalité »<sup>23</sup>.

Dans l'existentialisme, c'est Sartre qui intervient maintenant quand on entend le mot « authentique », soit ce qu'il appelait « accepter consciemment, prendre sur soi et supporter le paradoxe de l'existence humaine et de notre échec »<sup>24</sup>. Dans *Cahiers pour une morale*, Sartre écrit qu'il s'agit d'une « saisie thématique de la liberté, de la gratuité, de l'injustifiabilité »<sup>25</sup> [5]. Lacan tente de dépasser cet « authentique » :

« Tout se passe comme si, une fois mise en circulation, la fausse parole, tout comme la fausse monnaie, ressemble tellement à l'authentique que la vraie devient méconnaissable et invisible »<sup>26</sup>.

Ceci *via* Dante. De Merleau-Ponty, il faudrait aussi revoir *Le visible et l'invisible*, « ce qui habille les choses de sa chair »<sup>27</sup>. Et le chiasme merleau-pontien.

---

<sup>21</sup> J. Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », in *Écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 684.

<sup>22</sup> J. Lacan, *Encore*, Seuil, Paris, 1975, p. 10 : « Je pointe là la réserve qu'implique le champ du droit à la jouissance. Le droit n'est pas le devoir. Rien ne force personne à jouir, sauf le surmoi. Le surmoi, c'est l'impératif de la jouissance – Jouis ! ».

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>24</sup> J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 470.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 490.

<sup>26</sup> J. Lacan, *L'Objet de la psychanalyse*, Leçon du 19 janvier 1966.

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 173.

Bien sûr il faudrait évoquer les sagesses, du bouddhisme au taoïsme, au-delà de l'Occident chez celui qui est dit « l'occidenté », jeu de mots entre l'occident et l'accident. Comme Freud, qui refuse que la psychanalyse soit une conception du monde, Lacan écrira :

« Par là il n'y a rien de plus facile que de retomber dans ce que j'ai appelé ironiquement « conception du monde ». Mais qui a un nom plus modéré et plus précis, « l'ontologie »<sup>28</sup>.

Il souligne donc que l'ontologie a mis en valeur, dans le langage, l'usage de la copule, l'isolant comme signifiant. Or il considère que s'arrêter au seul verbe être, ce verbe qui n'est pas dans le champ complet de la diversité des langues d'un usage qu'on puisse qualifier d'universel, le produire comme tel, est « une accentuation pleine de risques »<sup>29</sup>.

Lacan saluera l'utilitarisme ainsi :

« Il faut user, mais user vraiment, user jusqu'à la corde de choses comme ça, bêtes comme chou, des vieux mots. C'est ça, l'utilitarisme. Et ça a permis un grand pas pour décoller des vieilles histoires d'universaux où on était engagé depuis Platon et Aristote, qui avaient traîné pendant tout le Moyen Age, et qui étouffaient encore Leibniz, au point qu'on se demande comment il a été aussi intelligent ».

Il affirmera aussi :

« ... qu'il nous faut aborder cet éclairage que peuvent prendre l'un de l'autre Aristote et Freud. Il nous faut interroger comment leurs dires pourraient bien s'épingler, se traverser l'un l'autre »<sup>30</sup>.

Rien donc n'est plus essentiel, en effet, que d'interroger sans cesse comment les dires des philosophes et ceux des psychanalystes peuvent se traverser sans cesse et s'éclairer.

---

<sup>28</sup> J. Lacan, *Encore*, Seuil, Paris, 1975, p. 32.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 97.





# Psychanalyse, philosophie et antiphilosophie chez Lacan

Flaviu-Victor CÂMPEAN\*  
Université « Babes-Bolyai » Cluj-Napoca  
FCL-Roumanie

**Abstract : Psychoanalysis, Philosophy and Anti-Philosophy in Jacques Lacan** - Jacques Lacan's ambiguous relation to Continental philosophy provides the perks of restoring the affinity between the "first philosophy" in an Aristotelian sense and Psychoanalysis as a practice, *i.e.* a re-writing of the subject, while at the same time assuming the failure of the so-called Metaphysical modern subject. According to Lacan, the redefined clinical Anxiety and the Freudian *Unheimlich* that indicate the *Real as an impossible*, prove the error of Descartes, who claimed to have forged a knowledge (*savoir*) based on the *cogito*. Therefore, the last revolution of Modern Philosophy would be the one of Lacanian psychoanalysis, bearing the mark of the Unconscious, of the object *a* and of *the Thing (das Ding)*, reenacted within the confines of radical lack.

**Key words :** Modern Philosophy, Anti-Philosophy, Real, Anxiety, Object *a*, *das Ding*, Impossible

Dans le séminaire XXIII, *Le sinthome*<sup>1</sup> (1975-1976), Lacan affirme, avec une ironie manifeste à l'adresse de la métaphysique aristotélique, que ce qu'il essaie de faire avec le nœud borroméen n'est que la philosophie première qui se soutient:

Par l'intermédiaire de ce que j'appelle « *dit-mension* »... là aussi, parce que je suis pas du tout sûr que ça ne vous ait pas échappé... c'est *comme ça* que je l'écris : « *mension du dit* ». Ça a un avantage cette façon d'écrire, c'est que ça permet de prolonger « *mension* » en « *mensionge* » et que ça indique que le *dit* n'est

---

\* Flaviu Câmpean est philosophe, chargé de cours à l'Université « Babes-Bolyai » de Cluj-Napoca, auteur d'une thèse sur *L'Identité mélancolique chez Kierkegaard* et membre du Forum du champ lacanien de Roumanie.

<sup>1</sup> Variante consultée: <http://staferla.free.fr/S23/S23.htm>

pas du tout forcément *vrai*. Voilà! Autrement dit, le *dit* qui résulte de ce qu'on appelle *la philosophie* n'est pas sans un certain *manque*. *Manque* à quoi j'essaie de suppléer par ce recours à ce qui ne peut - dans le *nœud bo* - que *s'écrire*. Ce qui ne peut que *s'écrire* pour qu'on en tire un parti. Il n'en reste pas moins que ce qu'il y a de *φιλία* [philia] dans le « *philo* » - le « *philo* » qui commence le mot philosophie - ce qu'il y a de *φιλία* [philia] peut prendre un poids: c'est le temps en tant que pensé – « pensé »: non pas la pensée, mais le temps pensé - le temps pensé, c'est la *φιλία* [philia].

Et ce que je me permets d'avancer: c'est que *l'écriture* dans l'occasion, change *le sens*, *le mode* de ce qui est en jeu, et ce qui est en jeu c'est cette *φιλία* [philia] de la Sagesse. La Sagesse, qu'est-ce que c'est? C'est ce qui n'est pas très facile à supporter, autrement que de *l'écriture*, de *l'écriture* du *nœud bo*, elle-même. De sorte qu'en somme - pardonnez à mon infatuation - ce que je fais - ce que j'essaie de faire - avec mon *nœud bo*, ça n'est rien de moins que la première philosophie qui me paraisse se supporter.<sup>2</sup>

Je serai plus direct, plus théorique, peut-être même plus rapsodique, essayant d'ouvrir une discussion par laquelle on identifierait les implications cliniques de la psychanalyse dans la philosophie et de *la psychanalyse par rapport à la philosophie*. Pourtant, j'espère que le danger d'être rapsodique sera une introduction intéressante en ce qui concerne l'objet *a* et les structures cliniques rapportées à l'angoisse. Ainsi, le présent texte réside en deux parties, l'une introductive, qui s'axera sur l'importance et la fonction de la philosophie pour Lacan, et la deuxième, dans laquelle j'essaierai de mettre en évidence, sur le texte du *Séminaire X*, les références allusives et probablement obscures de Lacan à la philosophie moderne – une philosophie de l'angoisse, pourrions-nous dire, fût-elle une angoisse implicite, une douleur du négatif ou l'angoisse existentielle de Søren Kierkegaard. Bien sûr, dans une perpétuelle indexation à une certaine descendance, une descendance précise, principalement Hegel, Kierkegaard et Freud. Mais puisque *l'objet petit a* se trouve au centre du nœud borroméen dans les derniers écrits, nous pouvons soutenir, au risque d'un sophisme assumé, que la philosophie première devenue philosophie subjective

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 88-89.

de l'angoisse dans la modernité subit une dernière révolution, celle de l'objet *a* au centre. Donc la philosophie première lacanienne aurait été précisément une philosophie de l'objet *a*.

Voici la brève introduction: la philosophie moderne a appelé la psychanalyse, comme Lacan le montre surtout lorsqu'il se rapporte à Descartes, affirmant que celui-ci a ouvert la porte de la psychanalyse au-delà des siècles. À côté du judéo-christianisme et de la science galiléenne, la philosophie du sujet rompt avec le paradigme antique de la connaissance antique, de l'épistème grec, une rupture qui, comme le remarque Erik Porge, est pour Lacan non seulement une distinction épistémologique, mais aussi structurale pour le sujet même. Lacan affirme dans *La logique du fantasme* que le sens du cogito cartésien est celui qu'il substitue au rapport aristotélique entre l'être et la pensée l'instauration pure et simple de l'être dans le JE, pas dans le MOI. Bien que le *je* ne soit pas un concept proprement dit, opérationnel, de la psychanalyse, on peut marquer par lui la relecture de Freud par Lacan, avec une considération directe du sujet philosophique. Toujours Erik Porge écrit que ce *Je* qui s'affirme par le *cogito* indique un sujet sans qualités, pur moment évanescence d'un inversement de position. Par conséquent, le sujet du Cogito est à la fois sujet de la science (moderne) et ancêtre du sujet de l'Inconscient. De plus, dans *Le Séminaire, livre XI, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan affirme même que le champ freudien n'aurait pas été possible sans l'émergence du sujet cartésien, à cause du fait que la science moderne ne commence qu'après ce pas inaugural de Descartes. Laissant de côté le statut de la science comme telle ou le problème corrélatif de la vérité scientifique pour laquelle la psychanalyse a opté en fin de compte, à beaucoup des égards et au détriment de la vérité philosophique « rationnelle », je veux mettre en évidence le lien avec le réel antiphilosophique que cette reconnaissance de Descartes par Lacan articule. Cela parce que l'erreur de Descartes est, conformément à Lacan, le fait d'avoir fait un *Savoir* du *cogito*, du *Je pense*, la tradition prenant cette présupposition comme telle. Un savoir et non pas, comme Lacan considère, un simple point d'évanescence; plus tard il le nommera même un non-sens, pour

considérer, vers le final, dans *La logique du fantasme*, que le rapport entre *je suis & je pense* est du type ni l'un/ ni l'autre, d'où résulte que le sujet de l'inconscient est l'inverse du cogito, se situant au niveau de l'alié-nation par rapport à celui-ci. Et ici nous arrivons à ce qui s'est esquissé comme l'antiphilosophie<sup>3</sup> de Lacan, surtout à ses débuts, par exemple dans le fameux rapport du Congrès de la SFP de Rome.

À ce point, celui d'une « mutuelle exclusion entre la philosophie et le mathème de la psychanalyse »<sup>4</sup>, s'articulent l'échec et l'inconscient de la philosophie, dont l'enjeu ultime est pour Lacan précisément le réel, une invention à lui, mais toujours dans l'évanescence de la philosophie, c'est-à-dire non pas sans philosophie ni en l'abandonnant tout simplement. L'angoisse, en tant que signe du réel, ne peut pas être pensée en dehors de la coupure et de la séparation/ aliénation qui lui sont co-naissantes. Il s'agit de l'intérêt de cette « philosophie première », selon la citation lacanienne énoncé en début de notre étude, un intérêt sur le quel, en paraphrasant Kierkegaard, la philosophie échoue: *inter-esse* de la métaphysique, une remarque proche de “ l'antiphilosophie », où se situent toujours la cause du désir, le réel et même *das Ding*.

D'ailleurs, dans le texte du Xème Séminaire, *L'angoisse*, Lacan ne parle pas tellement de l'angoisse, mais il essaie d'ancrer définitivement l'objet *a* et le réel-premier dans un ordre logique, mais toujours corrélatif à la constitution du sujet et finalement au « destin du sujet » où se rencontrent l'Ego cartésien redéfini comme JE, comme je l'ai montré ci-dessus, et *Le grand Autre*. Un réel à partir duquel doivent être réengagées en détail toutes les structures qui ont tenu à la psychiatrie traditionnelle du XIX<sup>e</sup> siècle: les psychoses, l'hystérie, la névrose obsessionnelle, le sadisme et le masochisme.

---

<sup>3</sup> Un thème qui naît plutôt tard, en 1975, lors de la réorganisation du département de psychanalyse de Paris VIII et qui resurgit, en 1980 dans une polémique d'Althusser. Cf. Jean-Jacques Pinto, *L'«antiphilosophie» de Lacan, éléments pour une réflexion, passim*.

<sup>4</sup> Le syntagme appartient à Jean-Claude Milner. v. *L'Œuvre Clair. Lacan, la science, la philosophie*.

Le premier repère est la première leçon: un ciblage antiphilosophique en philosophie du réel est repérable dans « l'orographie de l'angoisse » que Lacan cherche à esquisser, à partir du graphe du désir, comparé à la poire de l'angoisse, le célèbre instrument de torture. Dans le préambule du tableau qui introduit *l'acting out* et *le passage à l'acte*, avec la diagonale de l'axe freudien Inhibition-Symptôme-Angoisse, Lacan dessine le cercle *Souci, Sérieux, Attente*, contraposé à cet axe de Freud, mettant en dessus la question ambiguë en français QUE ME VEUT-IL? (Qu'est-ce qu'il me veut? Que veut-il de moi?). La première signifierait, plus précisément, ce qu'il veut en ce qui concerne cette place à moi, le *moi* comme *moi*. Et les deux remettent en jeu le rapport avec le désir et avec l'identification narcissique. Le problème est celui de l'angoisse devant le Grand Autre, comparé à une mante religieuse, insecte de proie, prise par Lacan d'un masque d'un chaman d'une peinture rupestre. Mais il faut retenir que Lacan véhicule dans les paysages immédiatement suivants le Je de la philosophie mentionné ci-dessus (ajoutant une référence étymologique française *je-jeter* = action de jeter et visant ironiquement Sartre et Heidegger), qui est bien sûr différent du *moi*, pouvant être suscité seulement ultérieurement à ce *Che vuoi?*, par l'étrangeté, *l'Unheimlich* de l'angoisse (« scrutinisé » après quelques leçons en ce qui concerne Hamlet) – dans le sens inauguré mais non défini par Freud, pas dans celui heideggérien, c'est-à-dire dans le contexte de l'advenue dans le réel du double, du double intime et refoulé rapporté par exemple dans le roman de E. T. A. Hoffman, *Les Élixirs du diable*.

Dès le début du séminaire, l'enjeu dépasse une polémique philosophique avec la philosophie ou une psychanalytique-scientifique, dans le sens freudien, mettant Freud et la philosophie ainsi dite existentialiste dans le clivage premier entre la science et la philosophie (mais ultime dans un ordre temporel, hégélien, de l'Esprit), dans leur schisme fructueux pour la psychanalyse et à la fois les mettant ensemble. Le schéma lacanien est en fait un appât: disant que s'il a jamais été là-bas, l'oiseau s'est envolé, que ni l'angoisse et par conséquent ni le Je ne sont à chercher entre le Soin, le Sérieux et l'Attente. À préciser que Lacan se situe soi-même au niveau de l'attente, les deux autres étant les correspondantes de

Sartre et de Heidegger: le Sérieux chez Sartre et le Soin/ *Sorge* chez Heidegger.

C'est le chemin du *che vuoi?* au « je projeté par la philosophie », prenant mot pour mot l'expression lacanienne, mais assumant le fait que toute conceptualisation de l'angoisse, soit-elle par le prisme d'une ontologie fondamentale ou d'un existentialisme athée, demeure avec l'illusion d'une vacuole qui indique quelque chose... or, ici se situe « l'antiphilosophie » qui vise le réel. La précipitation (*le désarroi*) de la philosophie existentialiste est un symptôme: l'appelant *désarroi*, elle est déjà dans l'angoisse comme symptôme, en refoulant le réel, peut-être même pour la seconde fois. Lacan exclut Heidegger de cette précipitation – à préciser qu'il se réfère seulement au premier Heidegger – or lorsque Lacan concevait le séminaire *L'angoisse*, au début des années '60, Heidegger parlait déjà de chemins bouchés. Le dernier Heidegger n'a plus rien à faire ni avec l'ontologie fondamentale, ni avec ce qui s'est pu esquisser comme existentialisme ou comme angoisse sartrienne par exemple, ni d'une perspective historique, ni de celle d'une philosophie comparée structurellement.

Le deuxième repère est représenté par les leçons 2 et 3. Dans la deuxième leçon, appelée par les éditeurs (J. A. Miller) *L'Angoisse, signe du désir*, Lacan semble être devenu plus philosophique: en quelle mesure, à parler de l'angoisse très synthétiquement, l'homologie d'expériences si différentes se justifie-t-elle ?

À quel *titre* pouvons-nous parler de l'angoisse, quand nous subsumons sous cette rubrique :

- *cette angoisse* dans laquelle nous pouvons nous introduire à la suite de telle méditation guidée par KIERKEGAARD,
- *cette angoisse* qui peut nous saisir à tel moment, paranormale ou même franchement pathologique, comme nous-mêmes sujets d'une expérience plus ou moins psychopathologiquement situable,
- *d'une angoisse* qui est celle à laquelle nous avons affaire avec nos *névrosés*, matériel ordinaire de notre expérience,

- *de l'angoisse* que nous pouvons décrire et localiser au principe d'une expérience plus périphérique pour nous, celle du pervers par exemple, voire du psychotique.<sup>5</sup>

Lacan arrive à ce qui se trouve en deçà du sujet, le signifiant le plus simple, le trait unaire, *einzigster Zug* :

*Le trait unaire* est d'avant le sujet. « *Au commencement était le verbe* », ça veut dire: « *Au commencement est le trait unaire* ». Et tout ce qui est enseignable doit conserver ce stigmatisme de cet *initium* ultra-simple qui est la seule chose qui puisse à nos yeux justifier l'idéal de simplicité. *Simplex, singularité du trait*, c'est cela que nous faisons entrer dans le *réel*, que le *réel* le veuille ou ne le veuille pas. Mais il y a une chose certaine, *c'est que ça entre*, qu'on y est déjà entré avant nous parce que d'ores et déjà c'est par cette voie que tous ces sujets... qui depuis tout de même quelques siècles, dialoguent et ont à s'arranger comme ils peuvent avec cette condition qu'ils soient justement, qu'il y ait entre eux et le *réel*, ce champ du signifiant... c'est d'ores et déjà avec cet appareil du *trait unaire* qu'ils se sont constitués comme sujets. Comment serions-nous, *nous*, étonnés que nous en retrouvions la marque dans ce qui est notre champ, si notre champ est celui du sujet ?<sup>6</sup>

Le trait unaire constitue un autre paradigme freudien anti-philosophique, parce que son ressort s'inscrit dans l'inconscience du grand Autre. Lacan fait une divagation assez longue sur *La Phénoménologie de l'Esprit*, se détachant de la lutte à mort entre le maître et l'esclave de la perspective analytique du désir de désir comme désir chez l'Autre ouvert à la médiation, avec une image réelle *i de a*, image support qui mène à l'autre comme manque. Mais je reviendrai sur le manque à la fin. Ce qui est important à retenir est qu'après la division intervient toujours un reste, le petit *a*, selon le schéma simple de la division :

L'Autre est celui qui me voit, en quoi cela intéresse mon *désir*, vous le savez, vous l'entrevoiez déjà assez, mais j'y reviendrai tout à l'heure, pour l'instant je fais *les oppositions massives*,

---

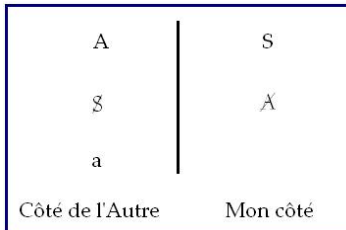
<sup>5</sup> J., *L'angoisse* (1962-63), <http://staferla.free.fr/S10/S10.htm>, p. 11.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 13.

l'Autre est celui qui me voit et c'est sur ce plan, *sur ce plan* dont vous voyez qu'à lui tout seul il engage, selon les bases où HEGEL inaugure la *Phénoménologie de l'Esprit*, la lutte sur le plan de ce qu'il appelle « *pur prestige* », que mon désir y est intéressé. Pour LACAN, si vous le permettez - parce que LACAN est analyste - l'Autre est là comme *inconscience* constituée comme telle, et il intéresse mon désir dans la mesure de ce *qui lui manque et qu'il ne sait pas*. C'est au niveau de ce *qui lui manque et qu'il ne sait pas* que je suis intéressé de la façon la plus prégnante, parce qu'il n'y a pas pour moi d'autre détour, à trouver ce qui me manque comme *objet de mon désir*. C'est pourquoi il n'y a pas – pour moi – non seulement d'accès, mais même de sustentation possible de mon désir qui soit pure référence à un *objet* quel qu'il soit, si ce n'est en le couplant, en le nouant, avec ceci qui s'exprime par l'S, qui est cette nécessaire dépendance par rapport à l'Autre comme tel.

Et voici le schéma de la division et l'explication de Lacan :

Et c'est ce que j'exprime ici, à partir de cet Autre originaire comme *lieu du signifiant*, de cet S encore non existant qui a à s'y situer comme déterminé par le signifiant, sous la forme de ces deux colonnes qui sont celles sous lesquelles, vous le savez, on peut écrire l'opération de la division. Par rapport à cet Autre, dépendant de cet Autre, le sujet s'inscrit comme un *quotient*, il est marqué du *trait unaire* du signifiant dans le champ de l'Autre.<sup>7</sup>



D'ici l'idée que la philosophie première est un fait une philosophie de l'objet a, mais faite par amour du réel. À la fin de la leçon, Lacan exprime sa rupture d'avec Hegel :

Je veux vous faire remarquer, au point où nous en sommes, de cette théorie du désir dans son rapport à l'Autre, vous avez la clé de ceci, c'est que, contrairement à l'*espoir* que vous pourrait

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 15.



donner la *perspective hégélienne*, que le mode de la conquête de l'autre est celui - hélas, trop souvent adopté par quelqu'un des partenaires - « *Je t'aime, même si tu ne le veux pas* ».

Ne croyez pas que HEGEL ne se soit pas aperçu de ce prolongement de sa doctrine. Il y a une *très, très précieuse* petite note où il indique que *c'est bien par là qu'il aurait pu faire passer toute sa dialectique*. C'est la même note où il dit que, s'il n'a pas pris cette voie, c'est parce qu'elle lui paraissait *manquer de sérieux*. Combien il a raison! Faites l'expérience, vous me direz des nouvelles sur son succès!<sup>8</sup>

La référence à l'*Unheimlichkeit* de la leçon suivante renforce en fait l'idée d'une première coupure (au niveau de la quelle, on le verra après quelques leçons, se situe l'angoisse même); la coupure, qui ne peut d'ailleurs être détachée de l'aliénation et de la séparation, est pourtant considérée par Lacan comme un point zéro de l'angoisse (sixième leçon), *Ce qui ne trompe pas* :

L'angoisse c'est cette coupure même, sans laquelle la présence du signifiant, son fonctionnement, son entrée, son sillon dans le *réel* est impensable. C'est cette coupure qui s'ouvre et qui laisse apparaître ce que maintenant vous entendrez mieux quand je vous dirai « *l'inattendu* »: *la visite, la nouvelle*, ce que si bien exprime le terme de « *pressentiment* » qui n'est pas simplement à entendre comme *sentiment de quelque chose*, mais aussi le « *prés* » du *sentiment* », ce qui est *avant* la naissance d'un sentiment.<sup>9</sup>

Cela devient manifeste par l'intermédiaire de l'image réelle, et ici Lacan utilise le schéma du vase, l'objet *a* en qualité de cause, qui n'a plus rien à faire avec l'objet de la science, de la philosophie ou de l'expérience terrestre. D'ailleurs, la rupture est ensuite discutée par Lacan en passant par Levi Strauss, opposant le problème du monde et de la scène, pour arriver ensuite à Hamlet et à la scène sur la scène, en faisant appel à la clinique de l'obsessionnel. Il faut noter l'importance de l'*Unheimlich*, parce qu'il marque le passage d'un réel du sujet à un réel objectualisé ou pour mieux dire objectivisé dans le sens ci-dessus et qui implique le problème de la

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 43.

jouissance, c'est-à-dire un réel par  $a$  objet de la jouissance, surtout une fois que l'objet  $a$  est définitivement ancré comme objet cause du désir. Bien sûr, la démonstration semble assez compliquée, elle passe par la révision du *petit a*, par le schéma du vase, où  $a$  se trouve au bord du cou du vase, du vase qui représente  $i(a)$ , l'image réelle, de même le *cross-cap*. L'indétermination de l'angoisse réside précisément dans le fait qu'elle N'est PAS sans objet, c'est-à-dire elle n'est pas comme l'angoisse philosophique parce qu'elle constitue un signal du réel. Mais cela ne signifie pas que l'objet peut être déterminé ou qu'il peut être vu. *Pas sans* est lié inextricablement à l'aliénation, définie d'ailleurs comme *pas l'un sans l'autre et n'être pas sans l'avoir*, le titre de la septième leçon. Nous retournons à une lecture plus exacte de la métaphore de la mante religieuse au point de croisement de l'identification narcissique au Désir de l'autre, comme le remarque Erik Porge, faite par Lacan précisément dans la dernière leçon du séminaire: *Du a aux noms du père* :

Dès ce premier abord, j'ai indiqué que la fonction *angoissante* du désir de l'Autre était liée à ceci: *que je ne sais pas quel objet petit(a) je suis pour ce désir*.<sup>10</sup>

À partir de cette idée, Lacan articule un manque irréductible au signifiant. Je rappelle que le manque est esquissé symboliquement, seule la privation étant celle du réel, par exemple *Penisneid*, la jalousie de pénis de la fille, qui se plie sur un trou réel. Mais ce qui m'intéresse est si le manque tient au symbolique; pour que l'angoisse survienne, un manque du manque est nécessaire. Le reste de jouissance qui ne passe pas dans l'image spéculaire, dans le phallus imaginaire, dans le minus Fi, génère l'angoisse, qui est elle-même un phénomène de bord, au niveau de l' $a$  qui rentre dans le réel. Voici comment le *je* tient à l'*Unheimlichkeit* et est à la fois irréductible à l'angoisse philosophique. Une angoisse qui peut reconnaître le manque et l'indétermination, mais seulement dans les limites de l'imaginaire et du symbolique, sans pouvoir, bien sûr, atteindre *le manque du manque*.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 198.

Revenant à la fin du trajet, qui est constitué par le prisme d'un réel de la jouissance, je remarque que le symptôme, à la différence de *l'acting out*, est lui-même jouissance, étant à cet égard auto-suffisant à soi-même :

Dans sa nature, le *symptôme* n'est pas, comme *l'acting-out*: *appelant l'interprétation*, car - on l'oublie trop - ce que nous découvrons dans le *symptôme*, ce que l'analyse y découvre, c'est :

- que le *symptôme* - dans son essence - n'est pas appel, dis-je, à l'Autre, n'est pas *ce qui montre* à l'Autre,
- que *le symptôme dans sa nature est jouissance*, ne l'oubliez pas, *jouissance fourrée*, sans doute, *untergebliebene Befriedigung*.

*Le symptôme n'a pas besoin de vous comme l'acting-out, il se suffit.*<sup>11</sup>

Le réel de la jouissance renvoie, évidemment, à un autre thème, celui du non-rapport sexuel, *il n'y a pas de rapport sexuel*, et à la fois à l'amour-sublimation qui permet à la jouissance de « co-descendre » au désir, selon l'expression de la treizième leçon, *Aphorismes sur l'amour*, suivie, non pas par hasard, de celle qui suggère que la femme est « plus réelle » que l'homme. Mais en même temps, la répétition du symptôme rend compte de la différence entre les deux types de répétition thématiques par Lacan, d'après le modèle d'Aristote, ce qui nous fait revenir à la philosophie, ou à l'antiphilosophie de la philosophie: *automaton*, la cause qui ne se produit pas, qui tient au symbolique et à une répétition vaine, et *tyche* – une répétition qui pose le réel, ce qui aurait pu être l'objet d'un choix, mais ne l'a pas été (le rêve du père de l'enfant mort); *le réel comme impossible* – formulé pour la première fois en 1964, dans le *Séminaire livre XI. Fondements de la psychanalyse*, celui qui suit à *L'Angoisse* :

Je voudrais simplement vous suggérer que, comme toutes les autres notions qui se présentent sous *une forme négative*, la meilleure façon de les aborder n'est pas de les prendre par la négation, parce que ça va nous porter à la question sur le possible. *Et l'impossible ça n'est pas forcément le contraire du possible*, ou bien alors, comme ce qui est l'opposé du possible c'est

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 69.

assurément *le réel*, nous serons amenés à *définir le réel comme l'impossible*.<sup>12</sup>

Au lieu de conclusion, il reste à voir si une philosophie encore du sujet dans son épuisement peut toujours appeler par l'assomption du manque un réel antiphilosophique, dans sa qualité impossible – et aussi celle d'« élever l'impuissance à l'impossible », tellement admirée par Alain Badiou – qu'il a lui-même appelée dès les débuts de la modernité, comme le prouve la référence à Descartes. Et si une autre jouissance renvoie à une *dit-mension* difficile à supporter de la sagesse du temps « pensé ».

## **Bibliographie**

- Badiou, Alain, *Lacan. L'anti-philosophie 3 1994-1995*, Fayard, 2013.
- Juranville, Alain, *Lacan et la philosophie*, PUF, 1984.
- Lacan, Jacques, *Le séminaire*, staferla.free.fr. (Livre X, *L'Angoisse*, Livre XI, *Fondements*, Livre XXIII, *Le Sinthome*)
- Milner, Jean-Claude, *L'Œuvre Clair*, Paris, Le Seuil, 1995.
- Porge, Erik, *Jacques Lacan. Un psychanalyste*, Érès, 2014.

---

<sup>12</sup> *Fondements de la psychanalyse*, <http://staferla.free.fr/S11/S11.htm>, p. 92.

## Althusser... *vir* ?\*

Jean-Pierre DRAPIER\*\*  
psychiatre, psychanalyste  
EPFCL, Paris

**Résumé :** La mise en perspective des écrits d'Althusser et de la récente biographie par Y. Moulier-Boutang interroge les rapports complexes, voire contradictoires, de l'homme et de son inscription dans la psychanalyse, la politique, et la sexualité. On y repère la structure du fantasme, lié à la nature de sa psychose, qui fait effet dans ses engagements toujours marqués d'une position d'antagonisme et d'isolement.

**Mots clés :** Althusser, autobiographie, psychanalyse, engagement politique, psychose paranoïaque.

Nul ne peut contester l'importance d'Althusser : il fit penser et éveilla. Pour toute une génération intellectuelle, il fut un éveilleur : éveilleur à la critique marxiste de la philosophie et de la société, à la critique du marxisme et en particulier de la "vulgate marxiste"; à la psychanalyse, et à sa critique en particulier de sa dérive post-freudienne<sup>1</sup>.

Ce *désir de servir*, dans la théorie et dans la pratique de la théorie, est le fil rouge qui vectorise toute son œuvre. Lisons-le : "si je rappelle toutes ces circonstances, c'est pour introduire une seconde remarque sur le caractère polémique, disons le mot, politique de mes essais philosophiques. Les essais qui vous sont soumis ont pu prendre le parti de reconnaître

---

\* En 1968 et après les étudiants qui contestaient, Louis Althusser avaient lancé le slogan suivant : "Althusser... à qui?".

\*\* Jean-Pierre Drapier est praticien hospitalier, médecin directeur du C.M.P.P. d'Orly, A.M.E. de l'Ecole de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien (EPFCL), membre de la Commission Internationale de la Garantie et enseignant au Collège de Clinique Psychanalytique de Paris.

<sup>1</sup> Cf. J. Lacan dans l'interview du 29.12.66 au *Figaro littéraire* : "J'ai trouvé Althusser très éveillé à nos travaux, très éveilleur autour de lui".

ouvertement que la lutte est au coeur de toute philosophie.../... un marxiste ne peut se battre, dans ce qu'il écrit comme dans ce qu'il fait, sans penser son combat, sans penser les conditions, les mécanismes et les enjeux de la bataille où il s'engage et qui l'engage"<sup>2</sup>.

C'est à l'aune de ce désir de servir qu'il faut juger les deux autobiographies de Louis Althusser : "Que mes lecteurs me pardonnent. Ce petit livre, je l'écris d'abord pour mes amis, et pour moi s'il se peut"<sup>3</sup>. (3) Pour lui il s'agit de répondre, de faire entendre "personnellement et publiquement" son propre témoignage, afin de ne pas être enterré vivant : "Le destin de non-lieu, c'est en effet la pierre tombale du silence"<sup>4</sup>. Formule magnifique dans sa crudité. Mais au-delà de ce plaidoyer pro-domo, il faut y voir autre chose : quelqu'un de l'intelligence, de l'envergure d'Althusser ne rédige pas deux autobiographies et ne prête pas la main à une biographie, très argumentée et documentée en partie par ses soins, sans savoir qu'il s'expose comme objet d'étude, qu'il "offre son cas à la science". Il m'a d'abord fallu comprendre cela, avant de m'autoriser à écrire cet article. En quelque sorte suivre ses indications.

Alors, que nous indique-t-il au croisement de ses dires autobiographiques (avec ses vérités, ses mensonges et ses omissions), de son oeuvre et de la grille que nous livre Y. Moulier-Boutang<sup>5</sup> ?

On peut pointer un certain nombre de contradictions dont certaines me paraissent antagoniques mais riches d'indications.

### **1 - Althusser et la psychanalyse**

Il s'y engage en 1949. Jusqu'en 1963 il va chez Laurent Stévenin, analyste de Jacques Martin, "inévitables double gémellaires"<sup>6</sup>, mais qui

---

<sup>2</sup> L. Althusser, "Soutenance d'Amiens", dans *Positions*, Editions Sociales, Paris, 1975, p. 130.

<sup>3</sup> L. Althusser, "L'avenir dure longtemps", dans *Ecrits sur la psychanalyse*, Stock-IMEC, Paris, 1992, p. 14.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>5</sup> Yann Moulier-Boutang, *Louis Althusser, une biographie*, Grasset, Paris, 1992.

soigne aussi sa mère, sa sœur Georgette et reçoit à l'occasion Hélène. Tout cela (tous ceux-là), sous l'impulsion de Louis.

En 1962, il rencontre l'œuvre de Lacan et lui rend un premier hommage appuyé en juin 1963 : "Lacan a vu et compris la rupture libératrice de Freud. Il l'a comprise dans le sens plein du terme, la prenant au mot de sa rigueur, et la forçant à produire, sans trêve ni concessions, ses propres conséquences"<sup>7</sup>.

En septembre 1963, il invite un jeune normalien, Jacques-Alain Miller, à lire Lacan : "Louis Althusser m'a appelé dans son bureau pour me dire que je ferais bien de lire Lacan, que ça me plairait certainement et que je me prépare à prendre part à son Séminaire"<sup>8</sup>. On sait que cela eut de l'effet pour Jacques-Alain Miller, pour Lacan et pour la psychanalyse.

En octobre, il rencontre Lacan et s'entremet auprès de Flacelière, directeur de l'E.N.S., pour y accueillir le Séminaire de Lacan "excommunié" et chassé de Sainte Anne. Il met Lacan à son programme, ce qui veut dire qu'il fait cours, qu'il fait plancher ses élèves (Balibar, Rancière, Tort, Miller) et met Foucault à contribution.

En décembre 1964 paraît "Freud et Lacan"<sup>9</sup> où il salue le retour à Freud de Lacan contre "le révisionnisme psychanalytique"<sup>10</sup> qui donne "à la découverte de Freud des concepts théoriques à sa mesure, en définissant aussi rigoureusement que possible, aujourd'hui, l'inconscient et ses 'lois' qui font tout son objet"<sup>11</sup>.

Or, en 1965 il reprend une analyse, ou plutôt d'après ses dires, il commence vraiment une analyse. On pourrait s'attendre à ce que cela soit

---

<sup>6</sup> Dominique Laurent, "Les autobiographies de Louis Althusser ou La lettre absente", dans "La lettre mensuelle", n° 114, décembre 1992.

<sup>7</sup> L. Althusser, "Philosophie et sciences humaines", dans "Revue de l'Enseignement philosophique", p. 14, juin-juillet 1963.

<sup>8</sup> E. Roudinesco, *La bataille de Cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, Tome 2, Seuil, Paris, 1986, p. 387 et J.-A. Miller, *Entretiens sur Le Séminaire avec François Ansermet*, Navarin, Paris, 1985.

<sup>9</sup> L. Althusser, "Freud et Lacan", dans *La Nouvelle Critique*, n° 161 et 162, texte repris dans *Positions*.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 20.

avec Lacan ou à défaut avec quelqu'un se réclamant de son enseignement. Du tout. Il choisit une des figures de proue de l'Institut, René Diatkine, et surtout quelqu'un à qui il attribue sur Lacan le jugement le plus péjoratif qu'un analyste puisse porter sur un autre : "Lacan était absolument incapable d'écouter autrui!"<sup>12</sup>.

Et pourtant il continue à s'intéresser à Lacan que ce soit au travers de l'Ecole Freudienne de Paris ou comme le témoigne un article écrit en juin 1976 : "La découverte du Dr Freud"<sup>13</sup>. Article qu'il avait refusé à la publication "le jugeant un brouillon malvenu rédigé en hâte et impubliable" (12), où néanmoins il attaque violemment l'homme et le théoricien Lacan, mais article qu'il remplace par un autre dont ces attaques disparaissent<sup>14</sup>.

De toute évidence, cette contradiction "théorico-pratique" n'a pu lui échapper : or là-dessus il fait silence. Dans son silence s'énonce quelque chose de son désir. Nous verrons lequel. Notons simplement le résultat : l'isolement chez les post-freudiens de l'IPA par son lacanisme théorique et les services rendus à Lacan ; l'isolement chez les lacaniens par le choix de son analyste ("de quel divan parle-t-il ?" lui sera-t-il reproché à une assemblée générale de l'Ecole Freudienne de Paris)<sup>15</sup>.

## 2 - Althusser et la politique

Après avoir été monarchiste, puis militant "chrétien de gauche", il adhère au P.C.F. à l'automne 1948, en pleine guerre froide. D'abord bon stalinien (de ceux qui termineront en général anti-communistes sectaires), à partir de 1950 il développe une stratégie tout à la fois de positionnement (devenir le philosophe marxiste de référence) et d'opposition à la direction du P.C.F.

Il arrivera au résultat paradoxal d'être reconnu et publié à l'extérieur de son parti et plus ou moins ignoré ou censuré à l'intérieur : il sera édité aux P.U.F.(dès 1959), chez Maspéro (de 1965 à 1973), Garnier-

---

<sup>12</sup> "Sur Marx et Freud", dans *Positions*, p. 192.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 222-245. Il est étonnant que E. Roudinesco (*op. cit.*, p. 646) ait pu juger cet article très pro-lacanian : "Althusser... à qui ?".

<sup>14</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, Stock-IMEC, Paris, 2007, p. 180.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 177.



Flammarion (1969), Hachette (1973) et seulement une fois, en 1976 aux Editions Sociales ! On peut même penser avec lui qu'il ne dut sa non-exclusion qu'à sa notoriété dans la société civile.

Observons simplement que, communiste, il est isolé (pas seulement politiquement) de la société, de l'université, de nombre de ses amis, tandis qu'opposant à la direction du P.C.F. il est isolé de la quasi-totalité des communistes. De même, référent théorique de nombre de maoïstes en France, il leur reste extérieur. Là aussi, cet être qui est par ailleurs charmant, charmeur et sait s'attirer l'affection, cultive un splendide isolement.

Alors, de cette répétition se déduit la question suivante : ne s'agit-il pas d'un but, d'une intention au sens philosophique du terme et finalement d'une stratégie inconsciente ? N'était-ce pas l'obscur objet de son désir qui s'en trouvait ainsi satisfait ? En tout cas c'est ce qu'il nous dit : "Temps merveilleux ! J'avais enfin atteint au sommet de mon désir : avoir raison contre tous"<sup>16</sup>.

AVOIR RAISON SEUL CONTRE TOUS... : un fantasme qui, dans la clinique psychanalytique le situe du côté de la paranoïa.

### **3 - Althusser et la sexualité**

C'est avec une franchise étonnante qu'il nous en livre des éléments-clés.

D'abord cette surprenante confession : jusqu'à 27 ans il ignora la masturbation. L'impératif surmoïque de la pureté est d'une prégnance absolue.

Par contre, il connaît les émois de l'homosexualité : prenant dans ses bras pour le reconforter et le protéger son ami Paul, il sent à plusieurs occasions son sexe s'émouvoir et un grand plaisir (incomplet) l'envahir<sup>17</sup>.

Au-delà de cette tendresse pour Paul, ce qui doit nous retenir c'est la "solution" trouvée à son homosexualité, son mode de défense et ses conséquences tout au long de sa vie : "le fameux profil". En effet, cet été-là Paul tombe amoureux d'une fille "brune, trop grande à mon goût, mais au

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 77-78.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 78.

profil typique et saisissant. Je regardais désormais cette fille comme si je l'aimais et me confiais intensément à cet amour par procuration"<sup>18</sup>. En clair : ce n'est pas lui que j'aime, c'est elle.

Toute sa vie il ne pourra voir une femme "au fameux profil" sans aussitôt courir après son premier amour, c'est à dire, derrière ce profil dépersonnalisé, transposable - Paul. Ce n'est pas lui que j'aime c'est elle : il s'agit bien dans le discours de la projection, de "l'aliénation divertie" telle que l'écrit Lacan à propos d'une forme de psychose paranoïaque<sup>19</sup>.

Au-delà, il nous faut prendre la mesure de la difficulté relationnelle d'Althusser avec les femmes et surtout de la catastrophe subjective que sera sa rencontre avec la Femme. A 29 ans, il a déjà subi plusieurs épisodes dépressifs (en 1938, 1940, 1942 et 1944) mais sa rencontre avec Hélène, et, pour la première fois, l'acte sexuel, le précipitent dans tout autre chose : "Lorsqu'elle fut partie un abîme d'angoisse s'ouvrit en moi, qui ne se referma plus [...] Il m'était advenu de vivre des passages difficiles.../... mais rien de comparable.../... je sombrais irrémédiablement dans le vide terrifiant de l'angoisse"<sup>20</sup>. Pour la première fois il sera interné à Sainte Anne, délirant sans aucun doute puisque Pierre Mâle portera le diagnostic de schizophrénie<sup>21</sup>. Il y reste quatre mois. Cela n'a rien à voir avec les épisodes dépressifs précédents qui ne duraient que quelques jours et n'affectaient que l'humeur ; cette fois, il s'agit d'une décompensation psychotique, de l'entrée dans la psychose.

Non pas une psychose déstructurante mais, comme le montre son fantasme ("avoir raison seul contre tous"), et son homosexualité divertie ("ce n'est pas lui que j'aime, c'est elle") : une psychose paranoïaque.

Et c'est là qu'il faut souligner la force d'Althusser : avoir réussi pendant trente-trois ans à garder un regard sur sa folie ; non seulement la combattre mais même s'en faire une alliée au même titre que Dali évoquait la "paranoïa critique de l'artiste" et Lacan la "psychanalyse comme paranoïa

---

<sup>18</sup> J. Lacan, Le Séminaire, Livre III, *Les Psychoses*, Seuil, Paris, 1981.

<sup>19</sup> L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, p. 116.

<sup>20</sup> Y. Moulrier-Boutang, *op. cit.*, p. 370.

<sup>21</sup> L. Althusser, "Freud et Lacan", *op. cit.*, p. 34.

dirigée". Systématique, rigoureux, batailleur dans les idées, logique, critique, remettant toujours en cause l'acquis précédent, refusant tout conformisme idéologique : il s'adossa à la paranoïa pour mieux maîtriser les concepts et mieux la maîtriser (21).

Et même lorsqu'elle crut avoir le dernier mot en le précipitant dans le meurtre, l'internement au long cours et la déchéance physique, il lui a joué le même tour que le Président Schreber : l'écrire, en faire un objet de co-naissance pour permettre à lui-même et à tous les chercheurs soucieux de dépasser "la méconnaissance imaginaire du Moi" de "parvenir peut-être un jour à une meilleure intelligence de cette structure de la méconnaissance"<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> L. Althusser, "Soutenance d'Amiens", *op. cit.*, pp. 133-134.



# From the Ethics of Pleasure to the Ethics of Jouissance

**Radu ȚURCANU\***  
**clinical psychologist, psychoanalyst**  
**EPFCL, Paris**

**Abstract** : I will try to address here several questions about issues such as pleasure, (the) good, reality, and (feminine) jouissance, guided in that endeavor by the psychoanalytical discourse and practice. If the main purpose of human life, as Freud argues, is the search for some sort of happiness, clinical experience shows that for any particular individual, the question of the good and that of pleasure are quite distinct. « ... The pleasure principle ... is nothing else than the dominance of the signifier », writes J. Lacan. Jouissance is that supplement to pleasure which is also transgressive of it. The best description for what jouissance is can be called the void, the chaos which render pleasure and the signifier inconsistent and incomplete. There are several types of jouissance, most of them called phallic. The Other jouissance or feminine jouissance, “not-all phallic” (Lacan), is related to that void. It is synonymous to a particular ethics of the void, a “chaosmotic” ethics (in Joyce’s term), distinct from a “cosmic” ethics which would be that of pleasure and of the signifier.

**Key words:** ethics, (the) good, (feminine) jouissance, pleasure, signifier.

## Introduction

Based on Freud’s works *Civilization and Its Discontents* and *Beyond the Pleasure Principle*, as well as on Lacan’s seminar, *The Ethics of Psychoanalysis*<sup>1</sup>, I will try to answer several questions about issues such as

---

\* Radu Țurcanu is psychoanalyst and clinical psychologist at Paris. He is also analyst member of the School (AME), supervising and training senior psychoanalyst, director of the School of Psychoanalysis of the Forums of the Lacanian Field (EPFCL), Founding member of the Forum of the Lacanian Field (FCL) – Romania. Radu Țurcanu is the author of numerous articles on psychoanalysis, literature, and art, in French, English, and Romanian and co-editor of the volume “*Nu e nebun cine vrea*” – *Introducere în psihanaliza lacaniană. Teoria și clinica psihozelor* (2017).

<sup>1</sup> Le Séminaire, livre VII, *L’éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

pleasure, (the) good, reality, and jouissance. I shall be guided in this endeavor by the psychoanalytical discourse and practice.

If the main purpose of human life, as Freud argued, is the search for some sort of happiness, clinical experience shows that for any particular individual, the question of the good and that of pleasure are quite distinct. Since the Supreme good, also following Freud, is the Thing (*Das Ding*), that is the mother, there exists a fundamental law that prevents incest and thus forbids the access to It (her). There is a limit in the realm of pleasure which cannot be transgressed without some annoying consequences arising for the subject.

Therefore, pleasure as such, as a directive guide to human experience, is also a primary principle in the functioning of what we call the unconscious. « The function of the pleasure principle is to displace the subject from one signifier to another, using as many signifiers as necessary in order to maintain at a very low level the tension which regulates the psychical apparatus... The pleasure principle... is nothing else than the dominance of the signifier », writes J. Lacan.

Dreams are the best example here, since their main function is to protect sleep and the pleasure that one can get out of it. This being an example of the fact that pleasure and what we shall call its ethics, different from any *morales*, aims at maintaining the individual at a certain state of homeostasis.

More disquieting than the self-regulating pleasure, jouissance is that supplement to pleasure which is transgressive of it, showing not only the limits of pleasure but also how it is possible that the pleasure principle exerts such a definitive influence on the individual.

The best description for what jouissance is can be called the hole, the void, the chaos which render pleasure and the signifier inconsistent and incomplete. If the pleasure principle is a kind of memory whose aim is to cover the hole in the signifier, to weave the protection “shield” of signifiers and meanings when faced with a traumatic event, beginning with birth itself, jouissance is a sort of counter-memory, a memory out of time which presentifies *in situ* the traumatic event for the subject.

There are several types of jouissance, most of them called phallic and related, up to some point, to the pleasure principle, that is to the signifier and to the unconscious, as well as to the reality principle which in Freud is the principle which completes the pleasure principle and which, in psychoanalysis, is called fantasy.

Indeed, Lacan asserts: “reality is the simple dialectical correlative of the pleasure principle. More precisely, reality is here for us so that we bump onto the false directions where the functioning of the pleasure principle takes us. In truth, we make reality out of pleasure”<sup>2</sup>.

Yet there is also a quite different type of jouissance, pointed out by Lacan: the Other jouissance or the feminine jouissance. This is a unique jouissance barring pleasure from capturing the entire existential horizon of the subject, and it is clearly related to the void that both renders incomplete and enables the pleasure principle. For that very reason, this other jouissance has its own particular ethics: the ethics of the void, a “choasmotic” ethics (in Joyce’s term from *Finnegans Wake*)<sup>3</sup>, distinct from a “cosmic” ethics which would be that of pleasure and of the subject of the unconscious.

## I.

In *Civilization and Its Discontents*, Freud asks the question “what is the aim of existing?”, and in order to show the futility of such a question he replaces it by another one, somehow less ambitious: what do human beings expect from life? As I already pointed it out, his answer is quite unambiguous: happiness.

---

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 265.

<sup>3</sup> J. Joyce, *Finnegans Wake*, Faber and Faber, London, 1975, p. 118. Deleuze and Guattari in *Qu'est-ce que la philosophie* (Paris, Minuit, 1991) as well as Umberto Eco in *Sémiotique et philosophie du langage* (Paris, PUF, 2013) wrote about Joyce’s neologism « chaosmos » (from the Greek, *khaos*, literally « hole, void » and *cosmos*, *universe*, but also (*good*) *order*, *ornement*).

Moreover, Freud states here (as well as in his earlier writing *Beyond the Pleasure Principle*) that there is an opposition between pleasure and jouissance. On the one side we have the action of avoiding pain (*Unlust*); on the other side, the search for powerful jouissances (*stärkerer Lustgeführt*).

Defining the pleasure principle as the principle of a “not lack of pleasure” has to be combined therefore with the fact that the pleasure principle is a principle of constancy. That is why the pleasure principle is closely interconnected with the reality principle, the first being synonymous of the primary process for the second one, while the two are supporting of the principle of non-lack of pleasure. And here Freud adds that what forces the barriers of this pleasure principle is precisely what jouissance consists of, since it is to be situated “beyond” the pleasure principle.

In fact, in *Beyond the Pleasure Principle* Freud evokes “impressions which are often painful but are nevertheless source of a higher jouissance” (*hoher Genuss*). And Lacan adds that it is the pleasure principle and its limitations of excitement which barres the access to full jouissance, keeping it at a distance.

Our intellectual activities (*geistigen Tätigkeiten*) hint at an utilitarian goal, that is at an immediate gain of pleasure. Therefore, communication, the care for someone else (*an einen anderen*), on the one side, and the dream process, on the other side, are quite different from one another. The first is a preconscious-conscious activity (*das vorbewusste Denken*), while the latter carries an unconscious activity, like playing or fantasizing (*Spielen und Phantasieren*). In just one way is the useful pleasant: when it is meant to stop sleep perturbations, that is to protect our sleep (*den Schlaf verhüten*).

Dreams mean ciphering, which is not communication. The aim of this activity of ciphering is not to obtain some utility in everyday life, but to gain jouissance. In that sense, pleasure is produced by what is already known, even if it is momentarily forgotten, that is by what has already been ciphered by our unconscious. It is the repetition of the, more or less, the same. Moreover, we can be interested and produce pleasure for ourselves and for others. “It is pleasant to me”, but also, “I want to please him or her”.



Different from pleasure, *jouissance* pertains only to one's own body, whereas pleasure can come from intellectual activities, for instance. Moreover, we cannot have any access to the other's *jouissance*, because we can never live in the other's body (yet, we can fantasize that we are in someone else's mind). That is why the question of the *jouissance* of the other, its supposed "higher" quality and its ownership are the root of all persecutions, racisms, exclusions, etc., since we always consider that this *jouissance* of the other is better than ours, or that it springs from what the other took from us, etc., thus stealing from us or dispossessing us of the very "origin" of our own *jouissance*. What else, for instance, are nowadays immigrants' the name of?

In fact, this is the reason why human beings can be both our neighbor, idealized, divinized or diabolized, yet also what is our closest intimacy felt like something strange. "Love your (thy) neighbor as yourself (thyself)" is therefore a very cruel command, says Freud<sup>4</sup>. At the same time, this "command" might also be the motto of what I called here the ethics of pleasure. Pleasure is indeed reflexive, it can circulate and be shared between myself and the others, my neighbors, my brothers and sisters. And since it is related to the ciphering and deciphering produced by the play of the signifier, that is to language and meaning formation, as well as to the main operation produced by the Freudian unconscious, we can situate pleasure on

---

<sup>4</sup> Lacan follows Freud here, and even surpasses him (I leave the quote in French: « [...] à chaque fois que Freud s'arrête, comme horrifié, devant la conséquence du commandement de l'amour du prochain, ce qui surgit, c'est la présence de cette méchanceté foncière qui habite en ce prochain. Mais dès lors elle habite aussi en moi-même. Et qu'est-ce qui m'est plus prochain que ce cœur en moi-même qui est celui de ma *jouissance*, dont je n'ose approcher ? Car dès que j'en approche – c'est là le sens du *Malaise dans la civilisation* – surgit cette insondable agressivité devant quoi je recule »<sup>4</sup>. Et Lacan d'ajouter : « Mon égoïsme se satisfait fort bien d'un certain altruisme, de celui qui se place au niveau de l'utile, et c'est précisément le prétexte par quoi j'évite d'aborder le problème du mal que je désire, et que désire mon prochain. C'est ainsi que je dispense ma vie, en monnayant mon temps dans une zone dollar, rouble ou autre, [...] où je les maintiens tous également, ces prochains, au niveau du peu de réalité de mon existence. [...] Ce que je veux, c'est le bien des autres, pourvu qu'il reste à l'image du mien (...); la *jouissance* de mon prochain, sa *jouissance* nocive, sa *jouissance* maligne, c'est elle qui se propose comme le véritable problème pour mon amour »).

the side of love and of demand (“love is reciprocal”, as we all know), as well as on the side of desire (“desire is the desire of the other”).

In this sense, pleasure as well as the principle by which we try to avoid unpleasure, can be translated as the workings of the unconscious, that is of the apparatus of the signifier which openly appears to the subject in the field of the pre-conscious / conscious activity. Yet, the meanings revealed in this field remain, in their basic, original intention, unconscious, that is stranger to the subject. They preserve their unfamiliarity, their unknown or unrecognizable source; they’re uncanny, as Freud used to say.

“Love thy as thyself” is the key formula of the ethics of pleasure because it stands against any un-pleasure effraction and also because it takes the other, the neighbor, into account, in the sense that a pleasure of this other is acceptable as long as it is alike with our own pleasure. It is possible to assert that pleasure is very related to an activity which is unstoppable, productive by all means. Pleasure and its principle are indeed quite capitalistic and liberal, a question of mastery which knows no impediments, a full circuit which never stops. Pleasure is then a protection against what can stop that circuit of the signifier and by that of the unconscious production of meaning.

The pleasure principle, which lies at the basis of the primary process and is thus synonymous with the unconscious apparatus, is thus a phallic principle, since, as we know, the unconscious recognizes only one sex, namely the phallic one.

The ethics of pleasure applies then to that phallic sex and considers the Other sex as stranger, uncanny, and in need to be rather neutralized than recognized, since no signifier can name it.

Obviously, in psychoanalysis, the Other sex is the feminine sex, which is not recognized in the unconscious because it lacks a proper signifier that can represent it. Perceived from early childhood as a lack, its presence as real - but also as the only sex which is real, since the phallic one, as well as the sexual difference which results from its dominance are rooted in the signifier, which is symbolic, or in some cases imaginary -, as the real of the Other sex, is thus denied by the very pleasure principle. That is why the “love thy neighbor as thyself”, at the heart of the ethics of

pleasure, which is also that of the unconscious and of the Father figure, is in contradiction with feminine sexuality and with the recognition of the Other sex. Pleasure is all phallic and, curiously enough, it is rather segregate and less unifying than it might seem at first sight.

The ethics of *jouissance*, quite different from the ethics of pleasure, is in fact its other side, meaning the “side” which goes beyond pleasure and short-circuits not only the signifier, but even, in its constitution as other (other than all-phallic), the unconscious apparatus. It is not linked to the *neighbor*, since *jouissance* is precisely what cannot be shared, what belongs to the body only, to the body proper of the subject. This is the reason why the *jouissance* of the other is unattainable, since it is either forbidden or persecutory for the subject. In no way can the subject have any idea about the *jouissance* of another subject, except for phantasy or delusion.

While pleasure is all phallic, *jouissance* can be both phallic and not all phallic. *Jouissance* out of pleasure is phallic, like the *jouissance* of the organ, in male or female sexuality for instance. We can also cite here the *jouissance* of thinking, of effort making or of winning, as well the *jouissance* of speaking.

The symptomatic *jouissance* or the masochistic or sadistic *jouissance* are usually considered to be of a special kind. Yet, in fact, they are either phallic, as in neurosis, either not at all phallic, like in psychosis. Only the other *jouissance*, related to the other sex, which is always the feminine one, for men and women, is not all phallic, that is it surpasses the pleasure principle as a supplement to it, while being deeply rooted in it. And it is only with respect to this other *jouissance*, which must not be taken as the *jouissance* of the other (which is that of psychosis), that we can speak about the ethics of *jouissance*.

Contrary to the motto of the pleasure principle, the motto of the ethics of *jouissance* is not “love thy neighbor as thyself” but “there is no sexual relationship” for speaking beings. This is a Lacanian formulation that can have several translations: there is no possible relationship between the subject’s *jouissance*, in its body, and the *jouissance* of another subject, of another body, be it the neighbor, the brother or the partner of any kind; or, the subject has in no way access to the *jouissance* of another body, that

is of a body which is not its own; or, jouissance and its ethics correspond to the hole in the signifier, to the void in the Father if you wish, and not to any sort of completeness or all-encompassing production through the signifier, which would rather be synonymous with the workings of the unconscious as well as with the operation of the pleasure principle.

The ethics of jouissance, as other jouissance or feminine jouissance, is thus a question not of the omnipotence or of the forcefulness of the signifier, and first of all of Father as master signifier, but of its incompleteness and inconsistency; of its irrelevance when asked to name the real sex, or rather the real of the sex, but also when asked to find a proportion, a relationship between the phallic jouissance and the other jouissance.

## II.

Let me sum up my thesis here before taking some examples.

Pleasure, and the correlative pleasure principle, synonymous of the primary process which is the very basis of the unconscious, is another name for the phallic register, the only one which is admitted by the unconscious. Pleasure is the result of the operation of the signifier, of language, placing speaking beings in a different category than any other living beings. Pleasure is consensual, shared, recognized in the other, as resembling our own pleasure, it is a sign of identification, and it is correlative of imaginary or narcissistic love, of desire (of the other) and of demand (of recognition). It is fraternal and that is why, here is its greatest paradox, it is dividing, falsely democratic, since the unconscious is all but democratic, yet it is also measurable and quantifiable, schematized and taught; and finally, pleasure can be sold and stocked, since it is also a *supreme*, yet concealed value on the stock market.

Partly as pleasure, in its aim to deter non-pleasure, and partly as situated beyond pleasure, as something that can support not only non-pleasure but even pain or suffering, jouissance is in a way a continuation of pleasure, in its aspect of phallic jouissance. But it also represents a discordancy from pleasure, something that goes beyond pleasure and which

can be related either to folly, as *jouissance* of the other, or to femininity, as the other or feminine *jouissance*.

This other *jouissance* marks the limit of the signifier which humanized the living being in the first place, yet it is not a trace of aliens, like in psychosis, with its certitude about the *jouissance* of the other; it is rather a trace of something that goes beyond what humans have invented as their best identity, namely their symptoms. This other *jouissance* is thus a trace of a different identity, not completely attached to the signifier or to the Father figure, but to the hole in the signifier; not to the symptom, always connected in some way to the Father, but to the *sinthome*, that is to the sex as radically other, as a void in the Father and its all-phallic *jouissance*, as a total stranger, or immigrant, in the realm of the *jouissance* obtained by the subject “in the name of the Father”. Since the other *jouissance* is obtained by the subject, contingently, in the name of *a* woman (and not of the Woman).

Two different logics result out of this radical dichotomy between pleasure (and its corollary, the phallic *jouissance*) on the one hand, and *jouissance* as other or feminine, on the other side. The logic of the sexual identity which is all phallic, in the first case; and the logic of a sexual identity which is not all phallic, in the second case. As is the case with all logics that take themselves seriously, these two logics result in two different ethics: that of the signifier, or of the Father; and that of the void in the signifier and of the failure of the Father to name it, that is to produce it. Said differently, pleasure is tied to the ethics of reciprocity, exchange, productivity, and finally humanism; while *jouissance*, in its dimension as other than all phallic, is tied to the ethics of pure and ultimate diversity, something which cannot be exchanged, measured, or held responsible for human *morales*, since it supplements this *morales* without discarding it.

That is why, from a psychoanalytical standpoint, the ethics of pleasure has to be supplemented by the ethics of *jouissance*: “please your neighbor as thyself; and besides, enjoy the lack of sexual relationship”.

Some examples now, since at this point we feel that we have pour some clear water into this thick wine.

We all know, of course, that the prototype of the vampire is the infant at the breast of its mother. Where is the pleasure and where is the jouissance here? We also know that breast feeding can be an atrocious activity, first of all for the mother. “Love to feed your baby like you love to feed yourself”, one might encourage this mother, who is exhausted, humiliated, literally wounded, by virtue of some sort of ideological reasoning, such as the idealized and ferocious call for a so-called “return to nature”. Problem: what if the mother says “I do not love to feed myself. I am also afraid that my own jouissance will be sucked up by this little monster”. Instead of calling her a bad mother, one should rather say: “don’t worry, do as you wish, since there is no sexual relationship”.

Or, let us consider the case of the two college students at Columbine. They wanted to separate themselves from the rest of humanity. Which is the very definition of intolerance with respect to the jouissance of the other. Two cases of psychosis then, when the death drive is shown as a desperate protest of life itself. For them, sexual relationship is not only possible, but it has to be implemented to every human being, dead or alive.

Stanley Kubrick showed in his movie *2001 Spatial Odyssey* that Hal, a super-powerful computer, acting as a “humanist”, was ready to destroy human life in the name of the birth of a new humanity. Hal, acting in the name of the father, the father of human species and representative of the pleasure principle combined with the reality principle, had, as we obviously already noticed, a kind of unconscious, embedded in some moral values such as the perpetuation of the species, yet here by first annihilating it, which is delusional. There is a little bit of the president Schreber in this sympathetic Hal.

Films on the mafia also depict the same dilemma. Not the ones like *Godfather*, where the image of the mafioso is idealized, humanized, phallicized in the name of a father, but in series like *Gomorra*, where we realize that a real *mafioso* is a poor human being, whose aims are gain and pleasure, and in whom there is nothing such as a sublimation connected to pride or honor, as we like to believe.

The movie *Kill Bill* by Tarantino is about an exceptional woman serial killer, Beatrix Kiddo, who looks for Bill, the father of their daughter

whom he kidnapped while also trying to kill the mother. Beatrix is, in the end, what she has been since the beginning of the story, in her supreme anger, a mother not all inscribed in the phallic register, without yet being insane. She proves by her acts that there is no such thing as a sexual relationship.

In a series titled *Killing Eve*, a woman secret agent, a kind of feminine 007, Eve Polastri, tries to catch a *psychopath*, Villanelle, alias Oksana Astankova. A Russian of course. Yet, Oksana becomes obsessed with Eve, follows her everywhere, without any intention to kill her, knowing that no one escaped yet her criminal drive. In the final scene of the first year of the series, they are both side by side on a bed in Moscow, Eve and Oksana. When the scene tends to become sexual between the two, Eve takes a knife from her pocket and stabs Oksana. Sad and disappointed, Oksana tells Eve, looking her intently in the eyes, “You know, I really liked you”. Meaning, “congratulations, you did what you had to do”. That is Eve went beyond the ethics of pleasure towards the ethics of jouissance.

The serial killer in this series is a woman, which has become quite common in movies nowadays. Yet, there is no symmetry here with the couple formed by the narcissistic pervert and his woman victim. Here, it is as if the bad girl, Villanelle/Oksana discovers that Eve, this determined while fragile woman, has in herself a radical alterity which surprises her and, for the first time, questions her. Oksana seems really shocked and almost enchanted by this discovery, which opens for her the horizon of a different kind of jouissance than that of killing people, mostly men. In the end, a new territory seems thus to open for her, a woman, a strange and yet intimate field in which the jouissance of killing people is overshadowed by the jouissance of meeting a partner who does not want to share anything in terms of that jouissance of the other, but everything in terms of the other, feminine, jouissance, where the real of the sex is not synonymous with the real sex, while it can also supplement it.

I will conclude by referring to two cases of eulogies and to what can come out of them, namely the revelation of the fact that, after all, they are nothing else but funeral orations.

First, in Plato's *Banquet*, Alcibiades makes the eulogy of Socrates, in order to please him, and by the same token to please himself. Yet, what do we really have here? A declaration of love or rather Socrates' defamation, as Lacan states in his seminar on the *Ethics of Psychoanalysis*? In fact, Socrates points out to Alcibiades that the person who he wants to please, as object of his desire, is Agathon and not him, Socrates. With Socrates, Alcibiades cannot share either pleasure, which is for Agathon, or jouissance, since Alcibiades' eulogy is in fact Socrates' death sentence.

The same goes with Shakespeare's play *Julius Caesar*, in which Marc Antony makes a brilliant eulogy of Brutus, one of Caesars' murderers, while he is also Caesars' adoptive son, only to stir anger and revenge in the people by showing that the "honorable man", Brutus, is in fact nothing else than a poor murderer. Marc Antony, while wishing, so to say, to please Brutus, as well as the Roman people, reveal in fact that Brutus is a mere criminal and the people are plainly stupid and blind. In having them all share out loud, together, pleasure and the workings of the signifier, Marc Antony points out in fact to the impossibility of sharing any kind of jouissance, since the jouissance of killing the Father, while it may have something to do with the sons' heritage, has instead nothing to do with that jouissance which arises not from a heritage or a perpetuation of the species, but from what is real in sexuality, in the unconscious. Namely, not the uniqueness of the phallic register, but the existence of another register of jouissance, which is not absorbed by the phallic one, but which, without complementing but supplementing it, rather reveals in its heart its vacuity and inconsistency.

"Friends, Romans, countrymen, lend me your ears;  
I come to bury Caesar, not to praise him.  
The evil that men do lives after them;  
The good is oft interred with their bones;  
So let it be with Caesar. The noble Brutus  
Hath told you Caesar was ambitious:  
If it were so, it was a grievous fault,  
And grievously hath Caesar answer'd it.  
Here, under leave of Brutus and the rest—  
For Brutus is an honourable man;



So are they all, all honourable men—  
Come I to speak in Caesar's funeral.  
He was my friend, faithful and just to me:  
But Brutus says he was ambitious;  
And Brutus is an honourable man.  
He hath brought many captives home to Rome  
Whose ransoms did the general coffers fill:  
Did this in Caesar seem ambitious?  
When that the poor have cried, Caesar hath wept:  
Ambition should be made of sterner stuff:  
Yet Brutus says he was ambitious;  
And Brutus is an honourable man.  
You all did see that on the Lupercal  
I thrice presented him a kingly crown,  
Which he did thrice refuse: was this ambition?  
Yet Brutus says he was ambitious;  
And, sure, he is an honourable man.  
I speak not to disprove what Brutus spoke,  
But here I am to speak what I do know.  
You all did love him once, not without cause:  
What cause withholds you then, to mourn for him?  
O judgment! thou art fled to brutish beasts,  
And men have lost their reason. Bear with me;  
My heart is in the coffin there with Caesar,  
And I must pause till it come back to me.”

### **Bibliography**

1. J. Lacan, *Le Séminaire, livre VII, L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
2. J. Joyce, *Finnegans Wake*, Faber and Faber, London, 1975.
3. Deleuze and Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Minuit, Paris, 1991.



# Woman does not exist

## A love letter

Cristian BODEA\*

The Romanian Academy Cluj-Napoca  
FCL-Romania

**Abstract:** In this paper I would like to develop the idea that there is a very clear distinction to be made between hysteria, on the one hand, and what psychoanalysis calls the feminine position, on the other hand. It is to the logic of the *not whole* that this feminine position corresponds, a logic that the hysteric subject contests at his/her turn. In this regard, hysteria is more close to a position attributed to men. What remains to be shown, in what follows, is what position the woman is in. If she does not exist, as the title of my paper suggests, then where is she?

**Keywords:** Lacanian psychoanalysis, formula of sexuation, man, woman, the hysteric subject.

Dear readers, I begin my writing by what may seem for some of you a confession, while for others, who are more familiar with the topic of Lacanian psychoanalysis, just an emphasis on an axiomatic fact. The obvious fact, for someone who is minimally knowledgeable in Lacan's work, is that the title of my article is not at all an original one, but the mere translation of a very well-known Lacanian formula.

For those of you, dear readers, who are not familiar with Lacanian psychoanalysis, I must say, my chosen title translates the Lacanian saying "*La femme n'existe pas*"<sup>1</sup>. According to Lacan, it is a formula inspired by

---

\* Cristian Bodea is Scientific Researcher at Department of Social and Human Sciences, Romanian Academy, Cluj-Napoca. His research focus on contemporary philosophy, phenomenology, embodiment and phenomenology of language. He is interested in the psychoanalytical approach of the unconscious as well. His later book titled „*Hiatus. Problema fenomenologică a inconștientului*” (*Hiatus. The Phenomenological Problem of the Unconscious*) tries to make a connection between phenomenology and psychoanalysis in order to expand both the concept of language as well as the one of the unconscious. Cristian Bodea

Freud's work. Nevertheless, a lot of debate arose after it was uttered and managed to upset quite a lot of people, too. But some time had passed since then, so I am confident that by now the anguish had diminished, thus I feel safe to use it in such a blunt way.

“*La femme n'existe pas*”, that is to say: “Woman does not exist”. When directly said, this formula rightly raises all kind of objections. Though its true meaning resides in the way it is written. Notice the emphasis on the definite article, *la*. Notice also that in French the definite article, quite opposite as in English, designates universality. So, what Lacan had in mind was not to diminish women, but on the contrary, to highlight the uniqueness of every woman.

At one point, Lacan reformulates his saying. It goes like: “there is no such thing as Woman”<sup>2</sup>. To be noted that “woman” was written with capital “W”. This means that woman is missing this characteristic of universality. She doesn't add up, as she is a mystery. Nevertheless, a definite woman, namely *the* woman, *does* exist. But who can comprehend uniqueness?

Because of this lack of universality “the woman is not-all”, she is *pas-toute* – another famous Lacanian formula. She resists totality, the same way she resists totalization.

Let us briefly mention that in English (and in French also) the word “man” indicates someone's sexual identity and also the appurtenance to a certain species: the humankind. There is “man” in “human”. That's one more reason universality relates to men.

It is not here the right place to insist upon such etymological correlations, but the fact that a defining concept on which the entire Occidental culture rests upon (namely, humanity) directly correlates with the fact of being a man is, in our opinion, highly significant. It is significant and... symptomatic. Humankind and humanity is reduced (still?) to the sum of all men.

---

is also member of the Centre for Applied Philosophy – Babeş-Bolyai University and of the Forum of the Lacanian Field – Romania.

<sup>1</sup> See J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant*.

<sup>2</sup> See J. Lacan, *Seminar XX, Encore*.

Lacan says about women that they can be counted only one by one and, as said before, they can't be summed up. Only men are the ones that can be taken as a whole. This means that they lose their uniqueness. In Lacanian terms, this is because they are lost in an imaginary identification with the phallus. They act according to the logic of the whole, while women act according to a logic of the not-whole, meaning that, basically, each acts in accordance to their respective position *vis-a-vis* the phallus.

To be a man, or a woman, Lacan says, presupposes a certain position regarding the phallus. It is not a just a question of sex plain and simple. It implies a certain position regarding the phallus and also a certain position regarding the lack – because, according to Lacan, the phallus is always missing. The phallus is also a lack.

Let's notice that the question of the phallus, in what concern women, is traditionally seen in psychoanalysis as a question of envy. The famous Freudian formula "penis envy" indicates just that, namely that there is a hidden desire in each and every woman to possess what she is lacking. This implies not only that the man has the phallus, but also that he is not caught up in the nets of envy when regarding sexuality (an assertion that will be contradicted by Lacan). He does not envy the woman, but in a sense, he has pity on her. This, of course is a very misogynistic approach (the more so as, according to Lacan, every altruistic act is, in fact, an act of hidden aggression), that goes hand in hand with what was said before regarding man and humankind.

Lacan was not so keen on humankind. Also he is not a humanist. He does not confuse "penis" and "phallus" as most Freudians do. For him, to have a penis doesn't necessarily imply to have the phallus. Men only *think* to have it; in fact, they don't.

But do women *think* also that they can have the phallus? Well, they do. Some of them, at least. The ones who *think* so are the ones called hysterics. They act like men do / man does. What can be said in this condition about men who think they have the phallus? Are they hysterics too? Of course, they are not. They are rather obsessional. Anatomy does make the difference in these cases. While women have a lack to fill in, men don't, the lack already being filled for them. According to this logic, they are still

the ones in advantage. So, even though the anatomical sex does not decide who is to be a man or a woman, it still counts. The anatomy is not destiny but it is, however, a complication.

In accord with this complication, there are women who *know* they can have the phallus, as the phallus for a woman is her child. They are the ones who act like “real” woman. What they know is an unconscious knowledge and act upon it. They, says Colette Soler, do not reject sexual jouissance.

So, there is a difference to be made between hysterics and women. Not all women are potential hysterics; and also, hysteria is not limited to those who, according to anatomy, are women. Hysteria is a discourse in which anyone can be caught up, while to be a woman presupposes a certain position, as seen above.

The difference between “thinking” and “knowing” also widens the gap between the hysteric subject and the woman. While “thinking” implies a process of cognition, “knowing” implies a set of data that is already acquired – not necessarily throughout a process of cognition. “Knowing”, in this context, is the “*savoir*”, or better yet, the “*savoir-faire*” Lacan is talking about this regarding the unconscious.

“Thinking”, on the other hand, means to be caught up in this process of grasping the unconscious knowledge. The hysteric subject wants to know: he wants to know the way man desires; and wants this knowledge for himself.

If Woman does not exist, the hysteric subject wants *to know why*. In order to acquire such knowledge, a discourse is set up. It is a discourse whose main question is not a direct one regarding the existence of Woman, but is a discourse that is questioning what it means to be a woman. Since being *a* woman means to be desired by *a* man, the desire of men becomes the main focus of the hysteric. Here we find the inspiration for the second part of our title: a love letter. It is a “letter” what the hysteric is waiting for from the man, in order to explain to her the way he loves.

“A love letter” is also the title of a chapter in Lacan’s seminar *Encore. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*. This seminar, alongside with the chapter *Hysteria and Femininity*, from Colette

Soler's book called *What Lacan Said About Women: a psychoanalytic study*, represent the main resources of our paper.

In what follows we will try to demonstrate that the being a woman is entirely separated from the question of hysteria. Since the woman doesn't just think to have the phallus but she knows that she has it – even more, because she *is* the phallus – she doesn't question her position of being the object of desire. Or, in Lacanian terms, to be an object of desire means to be the *object a*, namely a mysterious object. The hysteric is questioning this mystery of the object. He / she is not satisfied by the unknown. Again, he / she wants to know. On the other hand, the woman is not so much concerned about knowledge. As Colette Soler mentions, the woman is the absolute Other. This means her place is not in the symbolic register (where the universal is to be found), but in the register of the real (where we deal with uniqueness). The real, being that which cannot be uttered, but also that which refers to another *jouissance* (a *jouissance* other than the phallic one), implies that the woman rejects whatever qualities or attributes she may be put in relation with. A conclusion that can be drawn from this is that only the women are truly original (that is, on the part of the origin).

So, let's not be hasty and call this challenging and unique position of the woman a hysterical one, for hysteria is to Lacan something very precise: "The hysteric... is the unconscious in action [*en exercice*], who pushes the master to get on with things [*met le maître au pied du mur*] by producing a knowledge"<sup>3</sup>. There is an evident relation here between the hysteric and the master. We will come back on that.

For now let's just make the remark that what Lacan says about the hysteric implies a certain unconscious desire put in action by the hysteric subject. Since this desire is an unconscious one, "it is not deduced from explicit speech but is approached, through metaphor, as the signified"<sup>4</sup>.

Our good old Freud, as one of those people who think that women, when not psychotics are hysterics, remains thus puzzled with his question: "What women want?". The answer he finds (presumably they want the phallus) is nothing more than a projection of its own symptom. It is an

---

<sup>3</sup> C. Soler, *op. cit.*, p. 47.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 52.

idiotic answer embedded in a *jouissance* of the idiot that comes from the fact that the question is not actually addressed to women. When Freud asks his question, in fact he doesn't ask women, but the hysteric. Since the hysteric only delivers metaphors, their interpretation can easily produce the most fantastic answers. Or, as Colette Soler puts it, what women really want is not about interpretation.

Back to the hysteric subject and his relation to the master. It is important here to highlight the observation Soler has made, namely that it is not the hysteric who is the subject of the unconscious but "the agent of the metaphorical substitution"<sup>5</sup>. Or, who is this agent of the substitution? It is the unconscious, of course. This can be so only if we understand that there is a difference between the first unconscious and the second. The unconscious as the agent of the metaphorical substitution is the real unconscious, namely the unconscious of desire, while the unconscious supposed to be the master of the hysteric is only a symbolical unconscious, one related to the structure of language.

Keeping in mind the distinction between unconscious of desire / the unconscious structured as language, we are approaching the issue that seems to be defining for hysteria, namely the issue of identification (recognition). Colette Soler does it by using as an example the butcher's wife case study analysed by Freud. We do not go into the details of the case now since we do not have the necessary space and it is not relevant to what we want to present here. Let's just skip to the part where Colette Soler analyzes three identifications of hysteria, which the case study illustrates very well.

a) The first identification is the identification with the friend (that is, with the other woman). It is an identification that takes place on the imaginary axis, through which the hysterical subject realises that the man has a desire. This is a negative observation, in the sense that it shows that the man wants something that can not satisfy him. In the case of the butcher's wife, who was a little fat, it's about imaginary identification with her friend, a thin woman. When her husband confesses that, despite the fact

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 54.



that he likes voluptuous women, he would not refuse a “little piece...” from her friend, the butcher’s wife is intrigued by this paradox: how can he, who is aroused by large women, desire a skinny one? In order to find out the answer, she needs to put herself in her thin friend’s place (she even aims to lose some weight). From this place she *thinks* she will be able to arouse her husband and to make him desire (she imagines herself to be the other woman).

In addition, Soler says, this identification also brings to light something else, namely the paradigmatic hysterical division between the object of *jouissance* and the missing object. From this it follows that the hysterical subject does not enjoy the missing object (object a); he / she is an exception.

b) To wake the desire of the Other, does not suffice for the hysteric subject. He also needs to interrogate himself and to interrogate the desire of the Other. In other words, he wants to know. The hysteric subject wants to know where the desire comes from. Along with this kind of desire to know, the hysteric can be placed in a second type of identification, namely the identification with the man. This identification takes place on the symbolic axis.

c) The third identification is the identification with the phallus. It is a special kind of identification, because it takes the subject out of the eternal position of the one who questions<sup>6</sup>. It happens through a slide from the Other-Man to the Other-Woman. As the Other has an unique signifier, namely the phallus, hence the identification with it. In the case of the butcher’s wife, being the phallus means being thin. We notice the likeness with the first identification. It is still an identification with her girlfriend, with the difference that this third identification requires separation. More precisely it requires for the subject to separate himself from the Other’s signifier. The only way he can do so is only by identifying with the signifier (or the objects) of his own desire, says Soler.

Synthesizing, the three identifications of the hysterical subject are:

1. identification with the object that sustains desire;

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 58.

2. identification with the subject of desire;
3. identification with the signifier of desire.

This dimension in which the hysteric subject identifies with the signifier of desire is also the place where the distinction between hysteria and femininity is put into play. “Being the phallus” is an expression Lacan also uses in reference to the woman, more precisely, he uses it with regard to her position in the sexual relationship. The trick is that there are two different ways of “being the phallus”. In the case of women, “to be the phallus” indicates a place she receives from the man, while for the hysterical subject “to be the phallus” is an expression of his own identification with the signifier of desire.

If the woman is the phallus, it is so only in man’s phantasm; phantasm which is written by Lacan  $\$ \diamond a$ . According to this phantasm, all that a woman has to do for a sexual relationship to take place is to accept the position that is arrogated to her. In other words, she needs to accept the perversity of men. If such a phantasm is his, and only his, it results that what is specific to the feminine desire lies beyond the phallus. Where exactly? Sexual act is not a satisfying response. If a right answer is to be found, it must be looked for beyond sex (*hors-sexe*, Lacan will appeal) in a field of *Horla* (an expression borrowed by Lacan from Guy de Maupassant’s short story *Le Horla*).

All this is well enough understood by the hysteric subject. Only that for him there is this impediment of the identification with desire which stops him to follow this logic. That’s why for the hysteric subject, the possibility of being the subject of jouissance is lacking. This leads to the development of a discourse. Is not the case with the woman; a woman’s discourse does not exist. Another reason why there is no Woman.

In order to build his discourse, the hysteric subject has a strategy, namely to be in retreat. It is a strategy based on the play between seduction and refusal (like when a hand raises the skirt and the other leaves it down). Thus, the butcher’s wife’s strategy is not to satisfy him, but rather to dissatisfy him (because in dissatisfaction the desire is felt to remain present). As she is interested only in the source of desire, what she actually

wants is to be the lack for the Other (lack that causes desire). It is only from being the lack that the hysteric subject gets his jouissance.

At this point, we reached a complicated place as Lacan announces in *Joyce avec Lacan*: the hysteric identifies himself with the lack of object and not the cause of the lack. That is why the hysteric subject may also enjoy. However, what is problematic for him is the enjoyment of the Other. It is the same problem the obsessional has, only that for him it is not about too much interest regarding the desire of the Other, but too little.

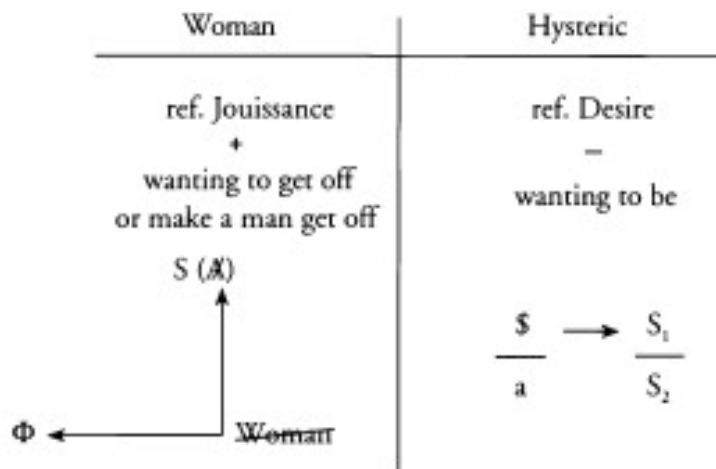
The quote above make us think that for Lacan the hysteric subject allow himself to be an object for the other, with the proviso that it is an object as lack we are talking about and not the object as cause. The cause of the lack of the Other must be in other place, the hysteric thinks. That's why a third party is involved in the hysterics masquerade. Therefore, the jouissance of the hysteric subject is also to be found elsewhere, elsewhere than in the sexual relationship. I think we all agree the jouissance of lack and body jouissance are two very different things<sup>7</sup>. However, this does not concern the hysteric subject, the stake of his strategy being precisely to leave the (sexual) enjoyment unsatisfied. The woman, on the contrary (and now we find the answer to Freud's question), wishes to obtain the jouissance (for her and for the Other). What does a woman want? She wants to be satisfied and also to satisfy, Colette Soler replies. On the other hand, the hysteric refusal results from the desire to be "the precious object that nourishes desire and love"<sup>8</sup>. Thus, what remains for the hysteric subject to offer to the Other is desire. Woman offer instead jouissance, not only for herself but for the Other too. Because of this two type of jouissances, her own jouissance and the jouissance of the Other, she is divided. At this point, the explanation "Woman does not exist" is condensed by Lacan under the writing: ~~Woman~~ (barred).

What was said until now about the Woman / Hysteric distinction can be also condensed and it is schematically represented by Colette Soler as follows:

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 61.



As already said, the hysteric subject, unlike Woman, has a discourse. You can see it represented in the bottom right corner. We also mentioned that what results from the hysteric discourse is knowledge. In short, the hysteric discourse obtains knowledge from the master, the master being the one who produces this knowledge. But, says Colette Soler, this is not the main purpose of the hysteric subject. He does not want a knowledge in general, but a very precise knowledge of a very precise object. The object she wants to know is woman as *agalma*, namely as that which arouses the desire of the Other. Or, in order to obtain this, the Other is put to work. In essence, the hysteric subject wants “the Other to be able to say what this precious object is, namely the woman as the *agalma*”<sup>9</sup>. Therefore, he needs a man “animated by the desire to know; he is looking for a man to know the object [in order to have knowledge of the object, we would add]”<sup>10</sup>.

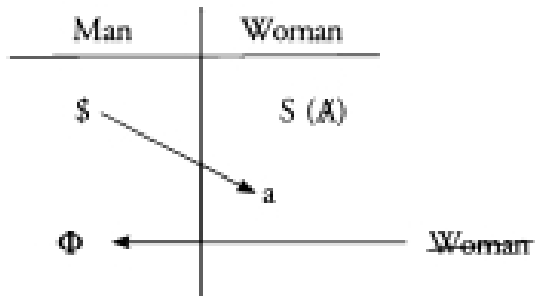
It is ironic that, when attempting to meet this requirement (namely, to know the object), what Freud discovered (because of hysterics) it is not so much psychoanalysis in general but the very precise series of the partial objects (the breasts, the buttocks, the phallus; to which Lacan adds the voice and the gaze). What Freud finds analyzing hysteric subjects is not so much something about the woman as about the man. This happened because the

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 62.

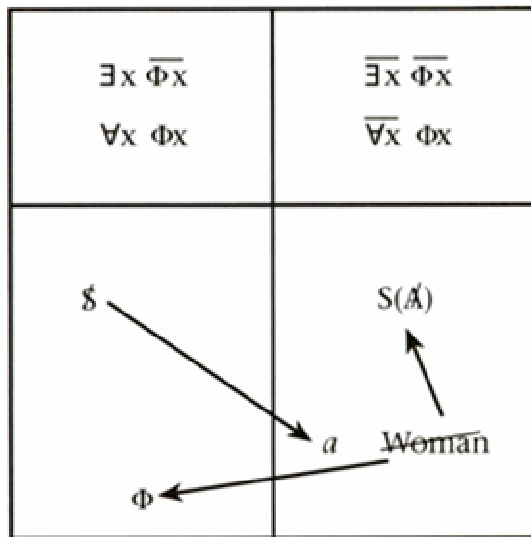
<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 62.

man is the one who has a relationship with the object  $a$ , says Soler... and Freud was exactly that: he was a man.

At this point, the difference between man and woman can be represented as follows, according to Soler:



With this schematic representation we actually reached the table Lacan uses at the beginning of the lesson called *A Love Letter*:



Let's stay a little bit more with Colette Soler in order to be able to predict what was said until now has to do with love. Soler reminds us that, when speaking about the difference between woman and man, Lacan uses

the phrase “to be, or to have, the phallus”. This means that it is the woman who *is*, and the man who *has it* (or, at least, so man believes). But Lacan also uses the phrase “to be, or have, the symptom” (it is said: the woman is the symptom of the man, for example). The two expressions, though seemingly similar, are diametrically opposed in that, according to Soler, the phallus represents the negative function of the absence, while the symptom represents the positive function of the *jouissance*.

Back to the first table, to be noted a plus sign and a minus sign. The minus sign indicate the refusal to be the symptom of the hysteric subject. The woman, on the other hand, does not refuse being the symptom (on her side we find the plus sign, or the positive function of *jouissance*).

But what does it mean to be the symptom? The first hint is that to be the symptom has something to do with the perversity of the man. Yes, this is true, but it also involves something quite seductive: to be unique... at least for the One. Here, love comes in.

Because each subject is enjoying his symptom, he also loves it. Hence the jealousy of feminine love that borrows the uniqueness from the Other in order to assure herself that she is not just any subject. “In other words, says Colette Soler, because she cannot become Woman, what remains to be done is to become *a woman chosen by a man*”<sup>11</sup>. So, we have a one-to-one relationship between man and woman, while in hysteria there is a triangulation (man, woman and the other woman). Unlike the hysteric subject (who act like a man) and unlike the man, the woman loves love. That’s because love have something to do with the soul (note that in French, soul and love have the same root: *âme, amour*) and it is the soul who is unique, One.

This love of love and the special relationship with the Other the woman has, stands in the focus of the lesson of March 13, 1973 entitled *A Love Letter*. As a matter of fact, right from the beginning Lacan is very clear what he is talking about: “Being the Other [...] the woman is the one who has a relation (of love, *our note*) with the Other”<sup>12</sup>. The Other in question is the radical Other, as the Other of the Other does not exist, Lacan

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>12</sup> Lacan, *op. cit.*, p. 81.

is quick to specify. Or, to have a relation with the radical Other makes the relation itself a radical one, we have to admit it.

Let's focus now on the table delivered by Lacan at the beginning of the lesson. He did deliver it not without a warning: "After putting all this on the board, you might think you understand it all. Do not do that"<sup>13</sup>, he says.

However, we have understood well enough to permit us say that what is written on the right refers to the woman, while what is written on the left of the median line refers to the man. Let's specify right from the beginning that by saying man or woman here, we do not refer to the anatomical sex. What we say is not related to the fact that one is born male or female. Any speaking being, according to Lacan, is allowed to join one side or the other of the median line. Language is the only condition to choose sides. In other words, it may be on the side of the woman or on the side of the man, any *man* (any human being), be it male or female.

Let's see exactly what it means to be on the man's side and how we read what Lacan put on the board. First, what he himself says: "On the left,

the lower line –  $\forall x\Phi x$  – indicates that it is through the phallic function that

man as whole acquires his inscription, with the proviso that this function is limited, due to the existence of an  $x$ , by which the function  $\Phi x$  is negated:

$\exists x\neg\Phi x$ . That is what is known as the father function – whereby we find, *via*

negation, the proposition  $\Phi x$ , which rounds the operativity of what makes up for the sexual relationship with castration, insofar as that relation is in no way inscribable. The whole here is thus based on the exception posed as the end-point, that is, on that which altogether negates  $\Phi x$ "<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 79-80.

When it comes to comment the right side of the table, namely the side of the woman, Lacan is no longer that explicit. Still, it is not so hard to decode its meaning, using what Lacan previously said about the side of the man. Anyway, beside the attempt to interpret what it means to be on the side of the woman, what is more important about being on this side is the fact that it doesn't allow the universal. That's why the subject situated on that side is *not-whole*.

If it were to condensate as much as we can what Lacan said about being a man, what can be said is that being on the side of the man in Lacan's sexuation table has much to do with that term  $x$  which makes an exception and negates the phallic function. In other words, it is about the father and his castration function. To be on the side of the woman implies a relation with the Other - with the signifier of lack in the Other  $S(\mathbf{A})$ , to be more precisely. Just to speculate, we can say that what is involved here is similar with the man's case, only that, for the woman, is about a *Father*, not a *father*.

Making note of what Colette Soler said about what is it that women want, is not without relevance to notice that when we say that she wants the jouissance, for her and for the Other, the Other is always written with the capital O. Divided as she is (and the second table Soler has drawn illustrates very well this fact) the woman has a jouissance directed toward  $\Phi$ , namely the phallus. Thus she has a phallic jouissance, but at the same time she has a radically different jouissance also, one directed toward  $S(\mathbf{A})$ , where the Other is to be found. The source of this relation to the Other is the supplementary jouissance, or the jouissance Other, the one situated beyond sex. It is Lacan himself who emphasizes the fact that through this type of jouissance, namely supplementary jouissance, the woman ends up having a special relation with God. That's why women are defamed by man, says Lacan.

But what causes men to defame women? Is it jealousy plain and simple or is it something more? It may be the very principle in which the pleasure is rooted, namely *Lustprinzip*, as Freud called it. Or, in Lacanian terms, what causes man to defame women may be the phantasm in which man's sexual reality is rooted, written under this form:  $\$ \diamond a$ . If we add to all



this that there was a time when women were thought to have no soul (it was not a metaphor, it was taken quite literally) we can see how strong this phantasm was. It has softened in the meantime (we now know that women also have a soul...). The purpose of psychoanalysis is to temper this conviction as much as possible.

“The aim of my teaching, insofar as it pursues what can be said and enunciated on the basis of analytic discourse, is to dissociate *a* and A by reducing the first to what is related to the imaginary and the other to what is related to the symbolic. It is indubitable that the symbolic is the basis of what was made into God. It is certain that the imaginary is based on the reflection of one *semblable* in another”<sup>15</sup>.

It’s funny, says Lacan, that at the beginning of his teaching Freud considered perversion to be an attribute of the woman. But is not the woman who fantasizes, as the man does, about the fulfillment / the writing of the sexual relationship. Because her *jouissance* is divided she doesn’t need this imaginary object (object *a*) that sustain the phantasm of fulfillment. It is only man who believe that he can sustain his desire through an object that can satisfy him. To be noted, he does so only in his phantasm.

So, it is not the man who is perverse, but his phantasm (or his fantasy). A true perverse has a certain subversive *savoir-faire* on the nature of things through which he knows how to do things<sup>16</sup>. He knows how to be *amoral* in love. Just as the hysteric subject does, he uses the Other, but quite in another way. He uses the Other in a way, let’s say, more penetrating. Thus, it is not for nothing that Aristotle avoided perversion.

To do (the) good means in Aristotelian theory, according to Lacan that “each of the beings in the world can only orient itself toward the greatest being by confounding its good, its own good, with that with which the Supreme Being shines”<sup>17</sup>.

It is the expression of a “beyond-sex” (*hors-sexe*) ethics, says Lacan, one based on *philia*. This kind of ethics is the one that makes possible the connection of love between two beings, recognizing each other as friends

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>16</sup> See *ibidem*, p. 87.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 84-85.

according to “their courage in bearing the intolerable relationship to the Supreme Being”<sup>18</sup>. Because it’s not always easy to do (the) good.

Courage is another thing men think as lacking in women. But it turns out that not only the man “play the part of the man”, but also the woman can “play the part of the man”. As we have already seen, when the woman is a hysterical subject, she put herself instead of the man, but is not just that. Being hysterical, says Lacan, presupposes also the ethics of “beyond sex”. The woman too can adopt this male love, love between friends, which Lacan calls “*man-sexual*” (*hommosexual*). In other words, women, not just men, “can love each other as the same in the Other”<sup>19</sup>. Therefore, *a* and A (the Other) can be coalescent for females also. This can be so not because someone whose anatomical sex is female can have a similar relation with *a* as the man does, but because she can be interested in this object *a*, like any proper hysterical subject would.

We know from the case analysis by Freud that the husband of the young hysterical woman, the butcher, is doing very good with regard to the sexual relationship. The young wife had nothing to complain about this. Still, only when he expresses his interest about the other woman, namely the friend of his wife, she becomes really interested in him. In what way... we have already seen: she becomes interested in him as a means to know what exactly this mysterious object *a* is. Because of this interest, because she wants to know, the young butcher’s wife creates for her husband the opportunity to separate *a* and A.

For the woman, even a hysterical one, the coalescence between *a* and A is much weaker. That is because her special relationship with the Other makes her support better the jouissance of the Other. At this point the difference between the hysteric subject and the woman is represented by the fact that the woman doesn’t refuse jouissance. Because of that, the woman understands that All cannot be said, hence there are things that just *are*. Due to this “wisdom” the woman can accept the (*amor*)ality of making love and she can love in a man only “the way in which he faces the knowledge

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 85.

thanks to which he loves (*souloves*)”<sup>20</sup>. The knowledge in question, just as the wisdom that women have, is an unconscious knowledge, of course. It is a knowledge “spoken” by the *Id*, one that knows no principles, thus it is an (*amor*)al one.

The (*amor*)ality involved here is of another kind than the one of the perverse subject. It is not one that is amoral in spite of the principles he broke, but one that is beyond any principles. While the perverse subject need the principles in order to exercise his perversity, the subject whose wisdom lays in the unconscious does not need to broke the law in order to reassure himself of his own liberty. The perverse subject is the one that does not go beyond good and evil (Nietzsche), but he is playing with good and evil. He doesn’t go beyond the pleasure principle (Freud), but this principle is the only one he lives for.

If a man thinks he is loved for any other reason than his way of dealing with the unconscious knowledge, then *a* and *A* are equal to him. What results is the fact that “the more a man can believe a woman confuses him with God, in other words what she enjoys, the less he hates, the less he is, and since, after all, there is no love without hate, the less he loves”<sup>21</sup> (Lacan, p. 89).

With this rather mysterious phrase Lacan ends his lesson, and here we stop also. We will conclude with a quote from Kafka, a quote from *Conversation With the Suppliant*, to be more precise:

“There was a time when I went every day into a church, since a girl I was in love with knelt there in prayer for half an hour in the evening and I was able to look at her in peace.

Once when she had not come and I was reluctantly eyeing the other supplicants I noticed a young fellow who had thrown his whole lean length along the floor. Every now and then he clutched his head as hard as he could and sighing loudly beat it in his upturned palms on the stone flags.

Only a few old women were in the church, and they kept turning their shawled heads sideways to watch the young man at his devotions. Their awareness of him seemed to please him, for before each of his pious

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 89.

outbursts he cast his eyes around to see whether many of them were looking. This I found unseemly, and I made up my mind to accost him as. Yes, I felt irritable because my girl had not come”<sup>22</sup>.

### Works Cited

Kafka, Franz, *Metamorfoza – integrala prozei antume*. tr. Mircea Ivănescu, Humanitas, București, 2017.

Lacan, Jacques, *On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge, 1972-1973. Encore, Book XX*. tr. Bruce Fink, Norton, New York, 1999.

Soler, Colette, *What Lacan Said About Women. A Psychoanalytic Study*, tr. John Holland, Other Press, New York, 2006.

---

<sup>22</sup> Fr. Kafka, *Metamorfoza – integrala prozei antume*, tr. Mircea Ivănescu, București, Humanitas, pp. 262-263.

## Où est La femme dans les films de Kiarostami ?

Radu-Cristian ANDREESCU\*  
Université « Babes-Bolyai »  
Cluj-Napoca, Roumanie

### **Abstract : Where is the Woman in Abbas Kiarostami's films? -**

The aim of this paper is to analyse femininity as a cinematic depiction of uniqueness in three of Abbas Kiarostami's films, *Certified Copy*, *Like Someone in Love* and a short film included in the anthology film *Tickets*, investigating the problem of universality and individuality in close connection with Jacques Lacan's formula "The Woman does not exist". Following the psychoanalytical approach that leads us to the problem of feminine jouissance and the way women escape from the phallogentric generalisation, we will emphasize the philosophical relevance of three recurring themes in Kiarostami's films: woman's identity, past-present continuity and artwork originality. This approach will allow us to grasp the problem of time, uniqueness, continuity and perception in Husserlian phenomenology and Gadamer's philosophy of art, alongside the critique of truth in Heidegger's ontology as well as in Austin&Searle's "speech act theory". The nodal point of these theories will be a concept of reality involving the consciousness and the interpretive acts of a subject and the woman's role in expressing originality.

**Keywords :** uniqueness, time, artwork, jouissance, identity

Lorsque nous demandons « Où est La femme dans les films de Kiarostami ? » nous avons en vue trois des films du metteur en scène iranien<sup>1</sup>, réalisés hors de l'Iran, ou, plus précisément, deux films et demi, car il s'agit de deux longs-métrages – *Copie Conforme* (2010) et *Like Someone in Love* (2012) – et un court-métrage inclus dans le film-anthologie *Tickets* (2015). La question « Où est La femme dans les films de

---

\* Radu-Cristian Andreescu est cinéaste et philosophe. Ses dernières recherches portent sur la phénoménologie contemporaine et surtout sur les œuvres de Derrida et Deleuze.

<sup>1</sup> Abbas Kiarostami (1940-2016).

Kiarostami ? » ne doit pas nous induire l'impression que la femme serait absente de ces films ou que sa présence devrait être longuement cherchée ou qu'elle serait difficilement décelable – et que c'est précisément une pareille absence qui nous ferait nous demander « Où est La femme ? ». Au contraire, la femme est une présence intense dans ces films parce que c'est à elle que Kiarostami confie chaque fois la signification du temps, la fonction (quasi-proustienne) de sa (re)découverte. La femme *présente* le temps et *se présente* elle-même dans le temps. Elle est *présente* et est *présentée*. Elle est présentée par la *présence* et par l'*absence*, elle est *celle évoquée* et *celle qui évoque*, à la fois, car le sens de tout ce qui est arrivé et arrivera ne peut pas être séparé de la femme, car ce n'est que par la femme qu'il se révèle ; la femme, en tant que personnage, contrôle l'événement, l'instant, le passé et l'avenir, oriente donc la flèche du temps. Elle est, pour ainsi dire, le guide de l'homme à travers le temps.

Pourtant, où est La femme dans ces films ? Si la femme, comme nous allons le montrer par la suite, est, au-delà d'être un personnage, un motif (littéraire, cinématographique) qui rend possible une expérience (de même, littéraire et cinématographique), précisément celle de la redécouverte du temps, la question pourrait être reformulée de cette manière : où est, du point de vue temporel, la femme qui, dans un présent déterminé, évoque un passé dont elle fait partie elle-même ? Ou : où est la femme qui porte son partenaire du présent dans le passé ? Or, la question concernant La femme pourrait être minée de l'intérieur, c'est-à-dire du paradigme dans lequel on espérerait fonder sa réponse même. Pour Lacan, dans une formulation aussi fameuse que déconcertante, « il n'y a pas La femme » - affirmation dont nous allons étudier les proportions dans ce qui suit. Ainsi, ce qui reste à rechercher dans les films de Kiarostami est précisément si La femme *existe*, la question pouvant être dorénavant : Est-ce que La femme existe (*La femme*, avec article défini, celle à laquelle se référait Lacan) dans les films de Kiarostami ? La question indique le fait que nous ne cherchons pas une femme, mais *La femme* ; non pas un personnage féminin, mais sa propre condition de possibilité – il reste à voir si cette condition est La femme universelle (ou universalisable) dont Lacan niait l'existence. La question sur la femme apparaît, dans chaque film, une fois que le person-

nage masculin semble avoir perdu la femme – et, avec elle, le temps. Il est structuré en fonction de son propre sentiment de la perte et de la recherche implicite de l'objet perdu : l'homme sent avoir perdu quelque chose sans savoir (sans que l'on sache) s'il n'a jamais possédé ce qu'il sent avoir perdu. Il retrouve à chaque fois une femme et un temps qui ne sont pas identiques à la femme et au temps perdus, mais qui disloquent le sentiment de la perte de ceux-ci, les remplaçant par le fantasme des retrouvailles. L'absence est de nouveau présente, paradoxalement, dans une nouvelle forme.

La constellation de cette présence-absence est configurée en trois motifs : *la femme* (perdue et retrouvée), *le temps* (perdu et retrouvé – thème proustien, évidemment) et *l'œuvre d'art* (reproduit ou original) – éléments qui, le plus souvent, deviennent symboles l'un pour l'autre. Nous avons donc l'intention de suivre, en fonction de la configuration des motifs que les films de Kiarostami offrent, l'expérience de la perte et le processus de la récupération en fonction d'une expression fondamentale, symbolisation et symptôme à la fois : la parole.

Dans *Copie conforme*, un auteur anglais de critique d'art présente son nouveau livre dans une petite ville de Toscane, où il rencontre une femme, propriétaire d'une galerie d'art. Les deux flânent ensemble dans les rues, dans des galeries d'art et des bars au long d'une journée surprise pendant tout le film. Mais Kiarostami produit une rupture à la moitié du film, lorsque, dans l'écoulement paisible du film, les deux personnages cessent de parler comme s'ils s'étaient à peine connus, leur conversation devenant celle entre deux époux mariés depuis quinze ans, avec une histoire d'amour, de reproches et de pardon sous-entendu. Mais la tournure fait du film autre chose qu'une pièce romantique à chronologie atypique, du genre de l'anti-chronologie qu'avait réalisée François Ozon dans le film *5x2*, où il présentait l'histoire d'un couple en commençant par le divorce et en finissant par la première rencontre. Kiarostami ne recourt à aucun flashback, à aucune digression. Les heures de la journée continuent de s'écouler de la même manière, la ville qui sert comme décor (seulement comme décor ?) est la même. Mais la constellation de ce que nous avons nommé *la présence absente* se compose subtilement le long de l'itinéraire

des deux personnages. Premièrement, il s'agit de l'œuvre d'art que le film annonce dès le titre par un oxymore, par une contradiction : l'idée de reproduction originale (*certified copy*). Ensuite, il s'agit de la femme – partenaire de route et de dialogue pendant la visite de l'écrivain dans la petite ville italienne, mais, avec le changement de perspective, la femme du même homme. Enfin, il s'agit du temps – le temps perdu du commencement heureux du mariage et le temps retrouvé, à la fin du film, du séjour passé quinze années avant par les deux époux, en ce temps-là récemment mariés, dans un hôtel de la ville. Ainsi, la recherche de l'homme est triple : il cherche la femme, il cherche l'œuvre d'art original et il cherche le temps perdu. D'ici découlent, d'un côté, le sentiment vague de mélancolie et, d'un autre côté, la parole – en tant que symptôme de la perte. Est-ce que les personnages de *Copie conforme* sont mélancoliques ? Leur mélancolie n'est pas celle dans le tableau clinique de laquelle Freud avait placé, dans l'essai *Le Deuil et la mélancolie*, le masochisme moral, le retour de la violence envers la propre personne, mais elle garde le caractère d'un investissement libidinal retiré – soit par la déception, soit par la perte<sup>2</sup>. Si la déception provoque un sadisme qui, réprimé, se convertit en masochisme moral, la perte provoque précisément l'état d'esprit qui fait de *Copie conforme* un film *doux-amer* ou, plutôt, *amer-doux*. Amer – pour la perte, l'absence, l'oubli du passé ; doux – pour le mirage des retrouvailles et de la réconciliation. Ainsi, l'association que Freud trouve entre le deuil et la mélancolie n'est pas fortuite, parce que les deux ont en commun le sentiment de la perte de l'objet dans lequel une énergie libidinale a été investie. De cette manière, si l'on dit que les personnages de *Copie conforme* sont mélancoliques, l'on dit à la fois qu'ils se trouvent dans cette portion commune entre le deuil et la mélancolie, plus précisément dans un deuil dissimulé. Les personnages sentent avoir perdu quelque chose, en oubliant *quoi précisément*. Et la dissimulation du sentiment de la perte se réalise par la parole.

Or, dans *Copie conforme*, les personnages de Kiarostami bavardent. Et pourtant, le film finit par le silence, par la sortie du discours commun, du

---

<sup>2</sup> *Doliu și melancolie*, in S. Freud, *Opere esențiale*, 3: *Psihologia inconștientului*, trad. G. Lepădatu, George Purdea, V. Dem. Zamfirescu, ed. Trei, București, 2017, p. 194 sqq.



registre du bavardage. C'est ce qui se passe aussi dans le court-métrage de Kiarostami inclus dans le film *Tickets*, où l'action se passe dans un train. Un jeune homme qui avait choisi d'offrir des services sociaux à la place du stage militaire accompagne dans un voyage en train une veuve de général extrêmement désagréable, qui l'utilise comme porteur et serveur, l'humiliant à chaque occasion. Le jeune homme observe dans le couloir du wagon deux filles, des sœurs, qui, d'après leur regard, semblent le connaître. Entrant en discussion avec l'une d'entre elles, le jeune homme apprend que les sœurs habitent dans la petite ville où il avait grandi (et qu'il avait quittée entre temps) et qu'elles le connaissent assez bien de vue du temps des jeux enfantins de la place de la petite ville. De fil en aiguille, la fille arrive à évoquer au jeune homme un épisode de son adolescence dont elle avait été témoin, en tant que membre du même entourage. Il s'agit d'une histoire d'amour d'adolescent entre le jeune homme et une fille de la petite ville, histoire qui s'était estompée dans son esprit à lui jusqu'à ne plus la reconnaître. La rencontre inopinée du train est, de cette manière, l'occasion pour la fille de lui raconter, avec la force évocatrice du détail, le moment de la rencontre romantique des deux jeunes, rappelant au jeune homme un passé perdu, mais heureux, en comparaison avec lequel le présent, où il sert humblement une veuve, lui provoque de la répulsion.

Il faut remarquer que, aussi bien dans le court-métrage que dans *Copie conforme*, l'expression de la rencontre entre les personnages change du bavardage (*Gerede* en allemand) au discours (*Rede* en allemand) et, finalement, à l'abolition de la parole ; au silence. Le changement a une valence récupératrice. Lacan mentionnait, dans une lettre à l'École freudienne, le fait que l'être parlant est malade. Sa maladie est précisément l'effet de la « prise » dans le langage. La parole est un acte manqué, une fois qu'elle n'a plus la fonction originare de l'être ; une fois qu'elle n'institue plus l'existence, mais s'institue *suite à elle* ; une fois qu'elle ne produit plus, mais est produite. Cette parole *produite* (par un être dont le symptôme est, implicitement, le fait qu'il parle) reste, essentiellement, sous la condition de la prédication, inaugurée – une fois pour toutes dans la tradition de la philosophie – dans *Le Sophiste* de Platon par le fameux

meurtre de Parménide<sup>3</sup>. Platon laisse comprendre que le rejet des sophistes peut se réaliser seulement par un « parricide » - métaphore de la renonciation à la tradition éléate qui bloquait le dire sur l'être, de sorte que « le meurtre de Parménide » marque le passage du paradigme dans lequel l'être est simplement affirmée comme fait pur d'être (l'être *est*, sans aucun prédicat) à un paradigme qui conçoit l'être comme supportant de l'affectation (exprimée par des prédicats) et qui permet, finalement, *le dire de l'être*. Or, le dire de l'être – par lequel le sophiste peut être combattu – est un acte de prédication, est, donc, action de relier, liaison, association ; est association au niveau de la réalité, entre matière et forme, et association au niveau de la pensée, entre un sujet et un prédicat logique.

L'origine de la prédication reste, comme telle, inaccessible à l'être parlant qui la décline dans le langage<sup>4</sup>, tout comme l'origine de l'énergie libidinale est, de manière analogue, inaccessible à l'être pulsionnel. Le sujet humain est, donc, parlant (étant soumis au langage) et libidinal. L'expérience humaine même de la parole est seconde par rapport à sa propre condition de possibilité. Lorsque Lacan a lié le concept freudien de *refoulement premier* (*Urverdrängung*) au problème du signifiant, il a relevé, par cela, le fait que la perte originelle (*i.e.* de l'origine) est la perte de l'accès à l'unicité, par rapport à laquelle le langage resté à la disposition du sujet parlant est fatalement un langage incomplet, incapable, de cette manière, d'exprimer le sens *unique* – car toute dénomination est une généralisation. Par la récupération du thème freudien de la sexualité, Lacan éclaircit, en mettant le problème du signifiant phallique<sup>5</sup>, ce que Freud n'avait pas élucidé : *qu'est-ce que la femme et qu'est-ce qu'elle désire ?*, puisque pour Freud la libido est masculine, étant donnée la prédominance phallique – celle que Lacan exprime par la formule  $Vx\Phi x$  (Tout être humain est soumis à la fonction phallique). Mais la femme se situe au niveau du discours plus près de son origine que l'homme, car la femme est altérité par rapport à l'homme, par rapport à l'universel (le fait qu'elle n'existe pas dans le sens universel dans lequel existe l'homme peut être mis en relief par l'observa-

---

<sup>3</sup> Platon, *Le Sophiste*, 241d-242a.

<sup>4</sup> V. Ciomoș, *Timp și eternitate*, ed. Paideia, București, 1998, p. 221.

<sup>5</sup> *La signification du phallus*, in: J. Lacan, *Écrits 2*, Seuil, Paris, 1971, p. 103 sqq.

tion qu'en français *l'homme* désigne aussi bien l'homme, *être humain de sexe masculin*, que l'homme en général, *l'espèce humaine*). Le tableau célèbre de la sexualité élaboré par Lacan sur la base du carré logique (dont nous ne faisons plus la présentation maintenant) indique le même aspect : du côté de l'homme figure la jouissance phallique – instituée comme universelle (donc en tant que loi) suite à une exception primordiale du père originaire (car pour Lacan l'universel est lié à l'ex-ception, il en découle) – jouissance propre non seulement à l'homme, mais à l'espèce humaine en général (de nouveau, l'homme comme *être humain de sexe masculin*, mais aussi comme *espèce humaine*). Mais du côté de la femme, l'absence d'une exception primordiale par rapport à laquelle s'instituerait une loi de la jouissance (comme il est arrivé dans le cas de l'homme) fait qu'une « jouissance supplémentaire », libre du signifiant phallique (« une jouissance au-delà du phallus »), soit propre à la femme. Cette jouissance, qui ne peut plus être décrite, fait que la femme n'existe pas comme universel. La singularité de la femme est la voie vers la récupération de l'expérience de l'unicité (parce que la femme n'existe pas comme universel) – et, de la position lacanienne par rapport au problème de la femme, c'est l'idée que l'on doit avoir en vue pour le reste de notre interprétation : la femme donne l'indice qu'il y a une singularité au-delà de l'universalité masculine et humaine de la jouissance sexuelle ; la femme est celle qui, pour parler par un écho de Platon, montre que l'Éros est plus qu'Éros-passion et plus qu'une liaison prédictive. La jouissance féminine supplémentaire renvoie à l'expérience de l'extase mystique (*L'Extase de Sainte Thérèse*, l'œuvre de Bernini, constitue l'illustration même de la couverture de l'édition française du séminaire *Encore* de Lacan). L'extase est une sortie du langage qui opère un retour à l'état d'éblouissement – et l'éblouissement est, conformément à un passage célèbre du début de la *Métaphysique* d'Aristote, l'origine de la philosophie, donc l'origine du discours. Donc, de nouveau, l'origine inaccessible du discours accessible. Le retour à l'origine – auquel est donc prédisposée la femme – est une abolition de la parole.

Mais les films de Kiarostami ne présentent pas d'extases ; ils ne traduisent pas la sortie de la parole par la mystique, mais reconstituent une forme d'éblouissement qui se produit par la récupération du temps perdu. Il

y a une extase de l'évocation, c'est-à-dire une extase qui dérive de l'évocation. Les personnages sortent du registre de la parole comme bavardage et entrent, comme par un engagement non déclaré, dans le registre de la parole fondatrice (de nouveau un concept lacanien) lorsqu'ils assument leurs rôles d'époux. La parole de la femme signifie à partir de maintenant : *Je suis ta femme* (nous ajoutons ici l'observation qu'en français *femme* désigne aussi bien la notion de femme que celle d'épouse). Par conséquent, *Je suis ta femme* est le message féminin par excellence. Il n'exprime pas la possession que l'adjectif possessif (*ta femme*) pourrait suggérer, mais la rencontre, la fonction de *Je* qui, par rapport à un *Tu*, exprime l'intersubjectivité. Le sens de cette intersubjectivité, de la rencontre, donc, est la récupération de l'unicité perdue, ce qui ne peut se réaliser que par le dépassement d'un blocage. De quel blocage s'agirait-il ? Dans *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, Lacan cite, à un moment donné, les vers d'Antoine Tudal : « Entre l'homme et l'amour,/ Il y a la femme./ Entre l'homme et la femme,/ Il y a un monde./ Entre l'homme et le monde,/ Il y a un mur. »<sup>6</sup>. En nous arrêtant un peu à la logique de ces vers, nous pouvons constater que le blocage qu'ils invoquent est exprimé dans trois rapports consécutifs : il bloque l'accès de l'homme à l'amour, en bloquant l'accès de l'homme (être de genre masculin) à la femme, en bloquant, en fait, l'accès de l'homme au monde. Il y a, en fait, deux blocages simultanés : 1) *la parole comme bavardage*, dont les personnages doivent sortir pour reconnaître au langage la fonction évocatrice (ce qui arrivera par le personnage féminin), comme dit Lacan aussi : « La fonction du langage n'est pas celle d'informer, mais celle d'évoquer »<sup>7</sup>; 2) *l'image* qui doit laisser la place au concept. Nous allons les aborder tour à tour, dans ce qui suit.

La sortie du registre du bavardage produit l'expérience de la remémoration, tourne la flèche du temps et, avec elle, l'attention des personnages vers eux-mêmes. Ainsi, le parcours *spatial* de la ville, dans *Copie conforme*, par les deux personnages, depuis la galerie d'art qui suggère la rencontre récente jusqu'à l'hôtel qui évoque le jour du mariage écoulé

---

<sup>6</sup> J. Lacan, *Funcția și câmpul vorbirii și limbajului în psihanaliză*, trad. O. Dauverchain, R. Gârmacea, V. Suzan, ed. Univers, București, 2000, p. 101.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 115.

depuis longtemps, symbolise le parcours régressif du *temps* depuis le moment présent de la rencontre des personnages jusqu'à la redécouverte de l'instant de jadis, lorsque les deux s'étaient mariés. Ce scénario est un de conte de fées, si l'on a en vue que, comme l'avait observé V. I. Propp dans *Morphologie du conte*<sup>8</sup>, l'initiation par le voyage du héros du conte, donc son déplacement spatial depuis la contrée de chez soi jusqu'à la contrée inconnue produit un déplacement temporel correspondant depuis l'âge de l'enfance à celui de la maturité. Mais dans *Copie conforme*, ce trajet est inversé : non pas depuis le présent vers l'avenir, mais depuis le présent vers un passé complètement oublié. La tournure que prend le film en présentant les personnages jouant d'autres rôles nous fait poser la question *Qu'est-ce qui est arrivé ?*, à la place de la question *Qu'est-ce qui arrivera ?*. Et c'est ce que se demandent les personnages aussi. De ce point de vue, le fait que, dans la première moitié du film, l'homme et la femme discutent comme deux gens qui se sont à peine connus signifie précisément l'oubli total du passé. Mais conformément au principe du retour du refoulé, le passé revient<sup>9</sup> sous une autre forme – ce qui démontre, par ce *sous une autre forme*, que le temps retrouvé n'est jamais pareil au temps perdu. Le temps se récupère non pas comme revécu, mais comme célébration. Lorsque les personnages entrent dans l'hôtel, la femme rappelle à l'homme des détails de la nuit passée là-bas il y a quinze ans – et cette évocation est aussi la dernière partie du dialogue du film. Le dernier cadre présente l'homme silencieux, se regardant dans le miroir, tandis que derrière lui la fenêtre de l'hôtel ouvre la perspective d'une tour d'église. Les cloches commencent à sonner, annonçant, probablement, les vêpres – allusion au fait que le temps liturgique est, de même, un temps récupérateur : du temps christique, originaire, fondateur, *unique*. Donc, l'instant. Un instant. Le temps est la référence non supprimable du film : les personnages ont attendu, le long du film, *quelque chose qui était déjà arrivé*. À la fin, la découverte de ce qui était arrivé, de l'*événement*, ouvre un temps « de fête ». La fête institue un temps que Gadamer, dans *L'Actualité du beau*, a dénommé « temps plein »

---

<sup>8</sup> V.I. Propp, *Morfologia basmului*, trad. Radu Nicolau, ed. Univers, București, 1970.

<sup>9</sup> V. Ciomoș, *Proust: inconștientul și inter-zisurile sale*, in: « Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu” », Cluj-Napoca, vol. XII, 2015, pp. 139-163.

et a opposé, comme temps de l'art, au temps quotidien (« temps pour quelque chose »), c'est-à-dire au « temps vide », dont l'étendue vide demande à être remplie par des intervalles<sup>10</sup>. Le mariage des personnages (non pas accompli, mais célébré) est *Hochzeit*, est « temps haut » (en allemand *Hochzeit*, « mariage », signifie littéralement « temps haut »), et ce « temps haut » (« temps plein » ou « temps propre », *Eigenzeit*, comme l'appelle Gadamer) est *l'instant* d'un temps ontologique raccordé tangentiellement (par l'instant) au temps historique. Par conséquent, il s'agit de la *fête* comme célébration, comme souvenir – non pas du temps historique, de l'écoulement des ans, mais de l'instant d'entre les ans, d'entre les intervalles du temps historique. Le temps comme instant revient à la mémoire et est, par cela, célébré – et peut-être que ce n'est pas par hasard que dans la mythologie grecque Mnémosyne, la personnification de la mémoire, est celle qui engendre les muses : les arts dont elles sont les patronnes célèbrent *l'instant*. Donc, le temps de la fin du film *Copie conforme* n'est pas seulement un temps du répit par rapport à un temps de l'activité, mais en est un de la célébration – parce que la célébration ne se produit pas dans le temps quotidien, tout comme, selon Gadamer, « le temps qui rend l'homme jeune ou vieux n'est pas celui de l'horloge »<sup>11</sup>. D'ailleurs, dans *Copie conforme*, le mariage est un motif dès la première partie du film : quand les personnages se comportent encore comme s'ils s'étaient à peine connus, la femme emmène l'homme en voiture dans un lieu où l'on organise chaque jour des mariages et lui dit que les gens ont l'habitude de s'y marier parce qu'ils croient que cet endroit-là porte bonheur. L'homme lui demande : « And did you get married here ? ». La femme ne répond pas. Plus tard, après le changement de perspective, elle lui reproche, à un moment donné, au passage, que le soir précédent il avait complètement oublié l'anniversaire de leur mariage, à cause du travail et de la fatigue. L'homme est donc bloqué dans un « temps pour quelque chose », comme dirait Gadamer, et le blocage dans ce temps de l'occupation (et donc de l'inattention), qui doit être tou-

---

<sup>10</sup> *Arta ca joc, simbol și sărbătoare*, in: H.-G. Gadamer, *Actualitatea frumosului*, trad. Val. Panaitescu, ed. Polirom, Iași, 2000, p. 110 sqq.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 113.

jours rempli, représente, vraiment, l'oubli du « temps haut » (du temps du mariage).

Mais par rapport à ce qui se passe dans la dernière partie du film – où ce qui arrive est, conformément à notre interprétation ci-dessus, la découverte de ce qui est arrivé – le rôle de la parole est central, parce que le discours de la femme, comme nous l'avons remarqué, résume l'énoncé non-dit *Je suis ta femme*. Cet énoncé est adressé à l'homme avec la prétention de vérité – mais est-il un énoncé valable, vérifiable ? Ce que la femme transmet – *Je suis ta femme* – n'apporte avec soi aucune possibilité de satisfaire au critère vérificationniste de tester la vérité. En d'autres mots, la femme n'offre pas la preuve de leur mariage, ne présente pas un certificat de mariage, ni une alliance – mais évoque son vécu subjectif, non vérifiable, du moment nuptial. Si l'on a admis jusqu'ici que la femme sort le passé de l'oubli, nous pouvons admettre, par une interprétation alternative, que la femme institue une nouvelle réalité par ce qu'elle dit ; c'est parce qu'elle évoque le passé non pas en démontrant sa véridicité, mais sa possibilité. À ce point, nous pourrions avoir l'impression d'avoir à faire au scénario du film d'Alain Resnais, *L'année dernière à Marienbad*, mais avec des rôles inversés, car l'évocation d'un passé non démontrable (ou, du moins, difficile à démontrer) revient à la femme et non pas à l'homme. Dans *Copie conforme*, à un moment juste avant la tournure que prend le scénario, l'homme fait part à la femme d'un souvenir fulgurant : sa mémoire est traversée par une image, par un fragment dans lequel il voit dans une rue de Florence une femme avec son enfant. Cette courte et vague évocation apporte les larmes aux yeux de la femme – détail dont nous pouvons comprendre qu'elle se retrouve dans l'évocation respective, que la femme de la mémoire vague de l'homme c'est elle, qu'elle pleure à présent parce qu'elle a été oubliée par l'homme, isolée dans une image tellement vague. Elle vit, donc, un trauma et arrive à évoquer le passé précisément pour supprimer la douleur du fait que ce passé a été oublié. Mais est-ce que sa lutte avec le trauma se réalise en évoquant le passé ou bien en le construisant ? La seule vérification du fait qu'elle évoque un événement vrai est la présence de cet événement-là dans la mémoire de l'homme ou du moins la possibilité de le « sortir » de l'oubli. Mais la valeur de vérité de l'évocation reste indéfinie,

parce que l'homme ne la confirme pas explicitement par *Je suis ton mari*. Le souvenir ne peut pas faire la preuve, à lui seul, de la véridicité de l'événement, parce que la mémoire elle-même peut fausser le passé – c'est d'ailleurs ce qui soutient la thèse psychologue de la falsification mnésique. Ensuite, « les événements ne laissent pas le même souvenir dans la mémoire des hommes »<sup>12</sup>, affirme Lacan lui-même dans *Le Discours de Rome*, ce qui, appliqué à la fin du film *Copie conforme*, veut dire que la nuit passée à l'hôtel il y a quinze ans n'a pas signifié nécessairement la même chose pour les deux personnages. Pour mieux dire, son souvenir ne signifie plus la même chose.

Si, au-delà de la possibilité que le passé oublié soit évoqué de nouveau par la femme, nous admettons l'alternative où la femme institue, en fait, la réalité, alors le rôle de la parole doit être reconsidéré de la perspective de la fonction fondatrice. Ce que la femme déclare est une énonciation située hors du critère vérificationniste de la vérité-correspondance, d'un côté parce que le passé a effacé ses traces de la manière irréversible dont il ne peut plus être vérifié par la correspondance avec les faits (mais, éventuellement, seulement par la cohérence de la relation entre les personnages, cohérence qui se brise à la moitié du film) et d'un autre côté parce que le message essentiel de la femme – *Je suis ta femme* – est lui-même une mise en acte, un « acte de parole » qui bloque le critère vérificationniste. La théorie de la vérité-correspondance qui s'est détachée de l'œuvre d'Aristote a généré dans la tradition épistémologique l'assertion *veritas est adaequatio rei et intellectus*. L'ambiguïté de cette définition<sup>13</sup> a été saisie comme telle seulement dans les philosophies du XX<sup>e</sup> siècle, par Heidegger sur le continent (surtout dans *L'essence de la vérité*<sup>14</sup>) et par les philosophes analytiques d'après le « premier » Wittgenstein (celui de *Tractatus Logico-Philosophicus*) : l'adéquation entre la pensée et la réalité signifie l'adaptation de la pensée à la réalité ou bien de la réalité à la pensée ? J.L. Austin (*How to Do Things with Words*, 1962) et, par la suite,

---

<sup>12</sup> J. Lacan, *Funcția și câmpul vorbirii și [al] limbajului în psihanaliză*, p. 61.

<sup>13</sup> W. Biemel, *Heidegger*, trad. Th. Kleininger, ed. Humanitas, București, 1996, p. 88.

<sup>14</sup> *Despre esența adevărului* in: M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, trad. Th. Kleininger et G. Liiceanu, ed. Humanitas, București, 1988, p. 135 sqq.



J.R. Searle (*Speech Acts*, 1969) ont posé le problème des ainsi-dits « actes de parole » sur la base d'une distinction (réalisée par Austin dans *Other Minds*, 1946) entre les énoncés constatifs (*constative utterances*) et ceux performatifs (*performative utterances*). L'acte de parole (*speech act*) que représente l'énoncé performatif doit rendre compte de la manière dont un énoncé qui ne décrit pas de faits se réfère pourtant à la réalité (aux actions) – mais sans se soumettre à la théorie de la vérité-correspondance. C'est, par exemple, le cas de l'acte de baptiser un enfant d'un certain nom ou de déclarer deux personnes mariées. Or, dans la seconde partie du film *Copie conforme*, derrière tous les énoncés constatifs de la femme (toutes ses références au mariage, à l'enfant qu'elle a, à la chambre d'hôtel) se trouve un acte de parole, ce *Je suis ta femme* que, d'ailleurs, nous ne considérons plus comme une simple évocation du passé, mais comme une production de la réalité qui dépasse l'aporie de la manière de tester la vérité par correspondance. La parole est par conséquent plus qu'un *flatus vocis*, parce qu'elle produit ce que Lacan a nommé « l'émergence de la vérité dans le réel »<sup>15</sup> : pour la femme, toute l'expérience évoquée est vraie (soit en vertu de son souvenir, soit en vertu de l'acte de parole), même si l'homme ne la reconnaît (plus) comme telle. Bien sûr, le message de la femme est différent d'un acte de parole, tel qu'exemplifié par Austin, parce qu'elle ne dit pas : « Je suis ta femme à partir de maintenant », mais « Je suis ta femme depuis quinze ans ». D'un côté, elle ne verbalise pas ce message, le message n'étant que ce que l'on déduit de ce qu'elle dit. D'un autre côté, son acte de parole ne change pas la réalité présente, mais change précisément le passé – ce qui oblige à une approche métaphysique du problème. La femme démontre que le passé n'est pas nécessaire, mais contingent et par conséquent elle actualise une de ses possibilités. Si l'on a admis premièrement l'hypothèse que la rupture du dialogue des personnages est donnée par le souvenir du passé et ensuite l'hypothèse que la même rupture est donnée par l'institution de la réalité par un « acte de parole », nous pouvons, par une distinction faite toujours par Austin entre « la parole sérieuse » et celle « non sérieuse », avancer l'hypothèse que le changement du passé est le

---

<sup>15</sup> J. Lacan, *Funcția și câmpul vorbirii și limbajului în psihanaliză*, p. 56.

contenu d'une fiction dans laquelle entrent les personnages. Ce que l'on dit « sur la scène », dans la fiction, jouit d'un autre traitement épistémologique que ce que l'on dit « en réalité ». La fiction enlève le critère vérificationniste de la vérité. Ainsi, Kiarostami lui-même « déplace » ses personnages d'un film à l'autre, c'est-à-dire d'une fiction à l'autre, ou bien il « fait plonger » ses personnages dans une fiction de II<sup>e</sup> ordre. Les personnages commencent à jouer d'autres rôles – et cela peut être la démonstration que veut faire Kiarostami : que la relation d'entre eux est comme une œuvre d'art (parce que le film entier renvoie au motif de l'œuvre d'art) et par conséquent aucune interprétation de celle-ci n'est nécessaire. Ainsi, le changement des rôles des personnages ne se réalise pas « de l'intérieur », par les personnages eux-mêmes, mais « de l'extérieur », par celui qui interprète le film. La parole des personnages est, dans ce cas, l'élément qui induit le spectateur en erreur. Elle met en lumière un côté (temporel) de la relation des personnages, « en ombrageant » un autre côté de celle-ci. Lorsque Kiarostami change les rôles des personnages, en les faisant parler comme s'ils étaient mariés depuis quinze ans, il offre au regard un côté de plus. La relation des personnages se veut donc être dévoilée de plus en plus, c'est-à-dire dans le plus grand nombre de ses possibilités passées, présentes et futures.

Ici il faut faire une analogie. Dans l'interprétation que Walter Biemel donnait à la poly-perspective chez Picasso, il signalait un concept utilisé par Husserl pour décrire la perception : l'obscurcissement (*Ab-schattung*). « Un certain côté du travail m'est accessible chaque fois », écrit Biemel, « car je le vois d'un certain angle »<sup>16</sup>. Ainsi, les tableaux de Picasso transcendent la limite d'un angle de regard, offrant une multiplicité de perspectives, ce qui signifie une intuition (*intuitio*) *totale*, où l'objet est donné au sujet avec tous ses côtés. Si celle-ci est la modalité de « réduire la spatialité à la surface »<sup>17</sup>, Kiarostami essaie, dans *Copie conforme*, une modalité de réduire la temporalité à une quasi-simultanéité. La relation des deux personnages principaux est, pour le film, le contenu de l'œuvre d'art,

---

<sup>16</sup> W. Biemel, *Expunere și interpretare*, trad. G. Purdea, Ed. Univers, București, 1987, p. 309.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

tout comme, pour le tableau de Picasso, le personnage peint est le contenu du tableau. On dévoile en même temps au sujet spectateur aussi bien le profil que le visage du « sujet-objet » peint. Or, la relation des personnages est elle-même une œuvre d'art (ou un analogue parfait de l'œuvre d'art) et, comme telle, doit être regardée sous des angles multiples. Mais il y a une impossibilité logique de regarder en juxtaposition ou en continuité immédiate la même relation comme résultat d'une rencontre récente *et* comme résultat d'un mariage qui date depuis quinze ans, mais Kiarostami dépasse cette impossibilité. Il juxtapose les deux perspectives d'une manière dont on pourrait déduire que l'œuvre d'art est un rêve.

On considère généralement que, dans l'économie du rêve, le principe de l'identité est suspendu, de sorte que le même personnage peut jouer plusieurs rôles ou bien le même rôle peut être joué par plusieurs personnages ; le personnage est une apparition souvent imprécise, non identique à soi-même le long du scénario du rêve. Mais ce phénomène de suspension du principe de l'identité provient précisément du sujet qui interprète son rêve et identifie dans un certain personnage onirique une certaine personne réelle, en disant quelque chose du genre : « J'ai rêvé d'une femme, mais je ne sais pas précisément si c'était ma femme ou mon amie d'enfance ou bien la vendeuse du magasin ; c'est comme si c'étaient toutes celles-ci en une seule personne ». Il semble que ce soit aussi le cas des personnages de *Copie conforme*. Le fait que la femme apparaît premièrement comme une simple connaissance et ensuite comme épouse fait les perspectives se joindre, dans la continuité du film, violant le principe logique que suspendent, d'un côté, la poly-perspective de Picasso (par laquelle le personnage du tableau est présenté en même temps de profil et de face) et, d'un autre côté, l'interprétation d'un rêve. La femme est exposée en poly-perspective seulement parce qu'il y a un spectateur (l'homme) qui l'enregistre dans de multiples identifications, respectivement de multiples angles. La poly-perspective temporelle créée dans *Copie conforme* (deux temporalités juxtaposées dans le même temps continu du film), comme la multiplicité des identifications d'une personne dans une expérience onirique, est possible seulement *en relation avec un sujet* qui interprète et qui institue lui-même de multiples angles – tout comme on

pourrait découvrir des sens infinis d'une œuvre d'art par rapport à un spectateur qui l'interpréterait à *l'infini*. L'identité de la femme et de l'œuvre est unique (sinon, bien sûr, il n'y aurait pas d'identité), les interprétations en sont multiples. La place de l'œuvre d'art exposée dans un musée est une seule, tandis que les positions relatives possibles autour de l'œuvre de ceux qui la regardent sont infinies !

La parole nous a mené au problème de la vérité, mais il faut restituer maintenant à la vérité un autre sens que celui strictement épistémologique. C'est « la vérité de l'œuvre d'art » au problème de laquelle arrive Heidegger dans *Origine de l'œuvre d'art*, questionnant quoi précisément, de l'ordre de l'étant, permet à l'œuvre d'apparaître. La relation des personnages est, comme nous l'avons remarqué, une œuvre d'art. Mais ici intervient une première difficulté : l'œuvre n'est pas, dans ce cas, ce que Heidegger appellerait un étant qui survient dans le monde du *Dasein*. Heidegger exemplifiait, initialement, l'œuvre d'art par le tableau de Van Gogh qui présentait des sabots paysans<sup>18</sup>. Donc, un étant-à-portée-de-la-main (*Zuhandene*), un outil qui, révélant son utilité, révèle, à la fois, comme œuvre d'art, l'horizon mondain du *Dasein* qui dans ce cas est le paysan. Mais dans le film de Kiarostami, l'œuvre d'art est l'humain lui-même et la relation humaine. Si, selon une expression de Dilthey, l'œuvre d'art expose « les restes de l'étant humain », dans *Copie conforme* l'œuvre d'art est l'étant humain lui-même et son lien avec un autre étant humain. Pour Heidegger, la « survenance » de la vérité résulte de ce que l'œuvre d'art fait se montrer un étant<sup>19</sup> et dans le film de Kiarostami l'étant qui se montre est précisément l'étant de type *Dasein*. Mais il y a une stratification : premièrement, à l'intérieur du film, la femme est une œuvre d'art pour l'homme, œuvre qui se veut reconnaître comme étant belle (nous remarquons la scène de *Copie conforme* où la femme refait son rouge à lèvres et se met des pendants d'oreille dans les toilettes d'un restaurant) ; ensuite, entre le film et le spectateur, la relation des personnages est une œuvre d'art, soumise, dans cette qualité, à l'interprétation. En d'autres mots, la

---

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Originea operei de artă*, trad. Th. Kleininger et G. Liiceanu, Humanitas, București, 1995, p. 55.

<sup>19</sup> W. Biemel, *Heidegger*, p. 109.

femme est l'œuvre d'art dont le spectateur est l'homme, et la relation de la femme et de l'homme est une œuvre dont le spectateur est le spectateur du film lui-même. Ainsi, la vérité n'a plus de liaison avec cette *adequatio* par laquelle elle a été comprise depuis Aristote, car l'étant compris dans l'œuvre d'art n'est plus lié par aucun rapport mimétique à un étant de la réalité – et de cette manière la conception de l'art comme *mimesis*, que Heidegger considère explicitement comme « dépassée » est évacuée. Pour soutenir l'idée que la vérité de l'œuvre d'art ne réclame en aucune manière le sens de la vérité comme *adequatio*, Heidegger lui-même recourt à un autre exemple. Si l'on pourrait croire que les sabots peints par Van Gogh reproduisent une réalité, un temple grec « ne reproduit rien »<sup>20</sup>. De même, les personnages de *Copie conforme*, traités comme des œuvres d'art, ne reproduisent non plus rien. L'affirmation fondamentale de Heidegger est celle que « être œuvre signifie ex-poser un monde »<sup>21</sup>. La femme expose un monde, son monde comme sujet humain, comme *Dasein*, un monde indéterminé où l'homme survient comme étant, comme un autre *Dasein*. La femme s'expose comme étant de type humain à un autre étant de type humain, et par cela elle laisse se révéler *l'être* de cet étant – qui est l'enjeu ontologique même de Heidegger.

Si par rapport à la parole, comme nous l'avons remarqué, l'expérience des personnages est celle d'utiliser la parole pour arriver au-delà d'elle (à l'économie de mots et finalement au silence de la fin du film), l'image réclame la même expérience. Les personnages doivent utiliser l'image pour arriver au-delà d'elle, au concept. Lorsque, dans *La critique de la raison pure*, Kant affirme que « les intuitions sans concept sont aveugles » et « les concepts sans intuitions sont vides »<sup>22</sup> il soutient à la fois la distinction et la solidarité nécessaire (malgré la distinction) entre la sensibilité et l'intellect. Dans la scène finale de *Copie conforme*, la femme présente à l'homme la chambre d'hôtel, lui demandant d'arriver à l'intellect, c'est-à-dire à *la compréhension* ; à la compréhension de ce qu'il voit –

---

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Originea operei de artă*, p. 65.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>22</sup> Im. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar et E. Moisuc, IRI, București, 1994, p. 96.

précisément par l'intermédiaire de la vue. L'intuition sensible ne peut pas demeurer aveugle, tout comme on ne peut pas arriver à un concept vide (sans l'intervention de l'intuition). On demande à l'homme de remplacer la simple *vue* – inattentive, fulgurante et opaque – par *le regard* – compréhensif, attentif, contemplatif. Passer donc du registre de *la vue* générale (*voir*) au registre du *regard* (*regarder*) qui, une fois posé sur les choses, permet à l'intellect de comprendre, au sens kantien, ce que la sensibilité perçoit. Il s'agit donc de cette vue de manière *participative* et *compréhensive*, désignée par la philosophie antique grecque par *θεωρία*, un acte qui, finalement, implique le *νοῦς*, l'intellect. Lorsque la chambre d'hôtel baigne déjà dans une demi-obscurité vespérale, l'homme, par le réflexe de mieux voir dedans, allume la lumière, mais, à la demande de la femme, l'éteint immédiatement. Pour la femme, la chambre est déjà éclairée dans sa mémoire, et elle désire la percevoir avec les yeux de l'esprit. Si l'on citait ici Deleuze, nous lierions ce détail à la thèse, détachée suite à Bergson, conformément à laquelle « les choses sont lumineuses par elles-mêmes, sans que quelque chose d'autre les éclaire »<sup>23</sup>. Mais la chambre est lumineuse *pour la femme*, même *par la femme*. Le lien que l'on doit faire entre l'image et le souvenir, car l'association entre les deux se trouve déjà dans le dialogue platonicien *Philèbe*, où Socrate problématise, à un moment donné<sup>24</sup>, la fonction de la mémoire et de l'imagination, comparant l'âme à un livre et décrivant, symboliquement, la présence dans l'âme d'un scribe et, ultérieurement, d'un peintre venu illustrer « les notes » du scribe. La femme de *Copie conforme* perçoit l'image *du présent* de la pièce mais, en gardant la lumière éteinte dans la pièce, supprime l'image actuelle pour restaurer l'image (la représentation) mentale de la pièce d'il y a quinze ans, pour que, plus loin, cette image mentale laisse la place, à son tour, au concept – comme si, suivant la métaphore de *Philèbe*, le tableau du peintre emportait en arrière à la note du scribe.

Dans une interprétation du passage de *Philèbe*, Giorgio Agamben signale que les images dont parle Socrate sont désignées premièrement par

---

<sup>23</sup> G. Deleuze, *Cinema I. Imaginea-mișcare*, trad. Șt. et I. Pop-Curșeu, Tact, Cluj-Napoca, 2012, pp. 93-94.

<sup>24</sup> Platon, *Philèbe*, 39a-b.

εἰκόνας et ensuite par φαντάσματα – ce qui signifie que, puisque le thème de *Philèbe* est le plaisir, et le fantasme, comme l’a soutenu Lacan, lie le plaisir au désir<sup>25</sup>, Platon veut, conformément à Agamben, montrer qu’ « il n’y a pas un désir exclusivement corporel »<sup>26</sup>. Cela parce que l’image comme φαντάσμα se trouve *dans l’âme*, est propre au sujet humain comme sujet divisé ; est, donc, *transcendantale*. La femme de *Copie conforme* ne désire pas revivre l’expérience d’une image dont elle a *l’intuition*, limitée au niveau d’une sensibilité aveugle. Donc, de nouveau : non pas la vue, comme intuition panoramique aveugle, mais le regard compréhensif, comme dépassement de l’intuition vers la compréhension vers laquelle, dans *Copie conforme*, la femme porte l’homme. La distinction en est faite plus tôt dans le film, déjà depuis que les deux personnages entrent dans une galerie d’art et regardent un tableau : le regard (comme apanage exclusif du transcendantal) est plus que la vue qui perçoit, tout comme la volupté est plus que la description anatomique du corps ou l’affect est plus que l’état physiologique qu’il produit. Ce n’est pas tellement l’objet qui affecte sensiblement un sujet qui compte, mais la réceptivité transcendantale du sujet. Kiarostami ne nous présente pas d’objets dans la scène de l’hôtel – que les spectateurs du film perçoivent, en déduisant qu’ils sont perçus par les personnages de la même manière – mais présente *les personnages en percevant des objets*.

C’est un cas particulier de l’image que Deleuze a nommée « image-perception »<sup>27</sup>. Dans *Copie conforme* on ne nous présente pas les objets et les espaces tels que perçus par les personnages, mais on nous présente des personnages *en percevant* des objets et des espaces. La caméra prend la place de la perspective de l’un des personnages, devenant son point de vue, *seulement* lorsque celui-ci perçoit *l’autre personnage*, présent devant lui, lequel, à son tour, regarde, ainsi, dans la zone de la caméra lorsqu’il regarde le premier. La dialectique traditionnelle « regardeur-regardé » devient une prééminence du « regardeur » sur le « regardé ». D’ailleurs, il n’y a pas de

---

<sup>25</sup> G. Agamben, *Stanțe: cuvântul și fantasma în cultura occidentală*, trad. A. Gebăilă, Ed. Humanitas, București, 2015, pp. 120-121.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>27</sup> G. Deleuze, *Cinema I. Imaginea-mișcare*, p. 107 sqq.

décor en soi sans un personnage « qui le perçoit ». Ce qui intéresse n'est pas l'objet en soi, l'intuition visuelle en soi, mais l'effet que l'objet a sur un sujet. C'est la raison pour laquelle l'homme de *Copie conforme* dit à un moment donné, dans la première partie du film, sur les objets exposés dans un musée : « It's not the object that matters, it's your perception of it ». Pourtant, c'est l'homme qui est capté dans l'image, dans la perception visuelle : il évoque cette image d'une femme avec son enfant à Florence *sans la comprendre*. La femme extrait l'homme de ce que Baudrillard nommerait un monde des simulacres<sup>28</sup> (des images qui ont supprimé leur fonction référentielle, qui ne renvoient plus à quelque chose d'autre). L'image perçue pour soi est un veau d'or, elle n'impose que de l'idolâtrie (c'est comme ça que l'on peut expliquer pourquoi, dans la tragédie de Sophocle, Œdipe voit *la vérité* seulement après s'être arraché les yeux). Les personnages de *Copie conforme* doivent s'assumer le référentiel, le renvoi que réalisent les signes du monde ambiant, renvoi qui vise à chaque fois leur propre expérience et leur propre *passé*. Les signes ont une fonction indicelle (c'est ce qu'a montré Charles S. Peirce en sémiotique<sup>29</sup>), et, dans le cas des personnages, ils indiquent ce qui a été oublié. Ainsi, la femme emmène l'homme dans la chambre d'hôtel pour qu'ils comprennent mieux leur passé commun. Ici s'instaure la distinction, dont Merleau-Ponty avait posé le problème, entre *celui qui voit* et *le visionnaire*. Le sujet doit être *visionnaire*, c'est-à-dire se confronter au présent visible (parce que, bien sûr, il n'y a que le présent qui est visible, et non pas le passé ou l'avenir) pour déchiffrer au-delà du visible et de l'observable ce que le visible communique et à la fois obture. C'est pourquoi Merleau-Ponty écrit : « tel le souvenir-écran des psychanalystes, le présent, le visible compte tellement et a pour moi un prestige absolu seulement à cause de cet immense contenu latent de passé, d'avenir et d'ailleurs, qu'il annonce et cache »<sup>30</sup>, et nous

---

<sup>28</sup> J. Baudrillard, *Simulacre și simulare*, trad. S. Big, Idea Design&Print, Cluj-Napoca, 2008, p. 6.

<sup>29</sup> Ch. S. Peirce, *Semnificație și acțiune*, trad. D. Marga, Humanitas, București, 1990, p. 268 sqq.

<sup>30</sup> M. Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul*, trad. Livia C. Toboșaru et D. Popa, Tact, Cluj-Napoca, 2017, p. 146.



pouvons ainsi comprendre la manière dont la femme de *Copie conforme* traite le présent visible (ou le visible présent) de la chambre d'hôtel.

Dans *Copie conforme*, Kiarostami a fait la démonstration de l'unicité de l'instant – que nous avons explicitée à la lumière du concept de mariage comme « temps haut » (*Hochzeit*) : L'homme n'avait pas accès à l'unicité de l'instant célébré parce qu'il était bloqué dans la généralité et dans l'étendue du « temps pour quelque chose ». Or, la constellation de la « présence absente » que nous avons proposée dans l'interprétation des films de Kiarostami inclut à côté du temps, la femme et l'œuvre d'art. *Like Someone in Love*, le film de Kiarostami tourné au Japon, clôt la constellation « Femme – Temps – Œuvre d'art » de sorte que le problème de l'unicité vise, finalement, la femme et l'œuvre d'art.

Takashi, un vieil intellectuel, ancien professeur, qui vit à présent seul à quelques kilomètres de Tokyo, fait appel, par l'intermédiaire d'un ami, à la compagnie d'une fille. La fille qu'on lui envoie, Akiko, est une jeune étudiante qui, vivant une double vie, a laissé elle-même son passé dans l'oubli et cache à son copain jaloux la vérité sur le service nocturne. Arrivée, le soir, dans la maison de l'homme, Akiko découvre que ce qu'il désire est *parler*. En examinant d'un regard curieux son appartement, la fille découvre d'abord une photo de sa femme perdue, ensuite – détail significatif ! – un tableau qui lui est connu et qui représente une femme qui dresse un perroquet. Akiko exclame qu'elle a eu, dans son enfance, une copie du tableau respectif et qu'elle avait longtemps cru, naïvement, que la reproduction aurait été, en fait, un original, jusqu'à ce qu'elle ait vu l'original au musée de Tokyo. Ensuite, elle ajoute que ceux de sa famille lui disaient souvent qu'elle ressemble à la femme représentée dans le tableau, moment où elle s'assoit devant le tableau, empruntant la posture de la femme du tableau, ce qui fait Takashi s'exclamer : « Je peux maintenant voir la ressemblance ! ». Le vieil homme de *Like Someone in Love* n'est pas pareil à l'homme de *Copie conforme*. Il n'a pas oublié le passé, mais veut le revivre. Mais l'appel à la femme, à *une femme*, relève le même rôle de la femme dans la récupération du passé. Akiko passe la nuit dans l'appartement du vieil homme, tombant de sommeil et refusant sa demande attentionnée et quasi-paternelle de dîner ensemble et de *causer*. Le len-

demain, le vieil homme conduit Akiko, en voiture, à la fac. Surprise par le fait que le vieil homme connaît un chemin de traverse sur le trajet entre sa maison et la fac, Akiko reçoit de celui-ci l'explication : il avait enseigné là-bas et avait parcouru ce chemin-là pendant des dizaines d'années. Mais le temps se renouvelle à chaque nouvelle expérience – parce que, comme nous l'avons remarqué, son instant est unique. Mais la femme et l'œuvre d'art sont uniques aussi.

La leçon que donne Kiarostami ici est qu'il ne peut y avoir que de la ressemblance entre les unicités, et non pas de l'identité. Il découvre, pour ainsi dire, la signification de *comme si*, exprimée déjà dès le titre du film : *Like Someone in Love*. La femme qui tient compagnie à l'homme est *comme si* elle était sa femme, mais est différente de celle-ci. La copie d'un tableau qu'Akiko admirait pendant son enfance est *comme si* elle était le tableau original, mais est différente de celui-ci. L'identité n'est qu'identité à soi-même. La femme n'est identique qu'à soi-même. C'est pareil pour l'œuvre d'art. Si la femme est une œuvre d'art dans *Like Someone in Love*, elle ne se substitue pas à une autre femme. Le problème de l'originalité est suspendu si nous la jugeons, de nouveau, à la manière dont Heidegger a considéré l'œuvre d'art : Mona Lisa peinte ne reproduit pas le modèle réel qui a servi à Da Vinci (comme le soutenait le critique d'art de *Copie conforme* lorsque la femme lui présentait un portrait dans une galerie !), mais elle, en tant qu'œuvre d'art, fait se montrer un horizon du propre étant, et non pas un étant étranger. De manière analogue, la femme comme œuvre d'art ne supplée pas à un étant (Takashi croit que Akiko peut lui évoquer à nouveau, par sa présence, sa femme disparue, mais il se trompe), mais se montre soi-même comme étant, dont les sens de femme, amie ou connaissance ne se produisent que par « l'interprète », précisément par l'homme.

Lorsque, dans *Like Someone in Love*, Takashi attend Akiko devant la faculté, il est abordé par le copain jaloux de la fille, qui croit que le vieillard est le grand-père d'Akiko. Takashi le laisse croire à cette *interprétation*, tout comme Akiko. Elle passe d'une interprétation à l'autre, tout comme une œuvre d'art passe d'une interprétation à l'autre – et si la femme est une œuvre d'art, l'espace de cette présentation en poly-perspective est la

vie même. L'identité se trouve au-delà des identifications que les personnages réalisent ou qu'un interprète leur attribue. Comme nous le remarquons ci-dessus, l'œuvre d'art en tant que rêve ne suspend pas la réalité, mais elle multiplie les identifications. Le jeu des identifications, comme jeu de contingences, n'est plus seulement de l'ordre du rêve, mais de l'ordre même de la vie – car, pour utiliser les mots de Calderon de la Barca, « la vie est un songe ». Nous reprenons la question directrice de notre interprétation, *Où est La femme dans les films de Kiarostami ?*, affirmant comme possible réponse qu'elle est présente dans toutes les opérations par lesquelles l'unicité (du temps, de l'œuvre d'art et de la femme) est révélée. La constellation de ce qui s'est perdu ou de ce qui doit être retrouvé est une constellation d'unicités. Les films de Kiarostami sont, dans leur noyau dur, une exhortation à la méditation sur l'unicité – et cette exhortation, faite par l'œuvre cinématographique, est l'une des raisons pour lesquelles la cinématographie, la littérature et la philosophie ont tellement perdu par la disparition de Kiarostami.



# Die Hauptstraße und der Vater-Signifikant<sup>1</sup>

Daniel SAS\*  
Philosoph, FCL-Rumänien  
Post CH AG, Bern, Schweiz

**Abstract : *Markers of the Psychotic Structure*** - This paper could be regarded as an effort towards a philosophical interpretation based on chapters XXIII to XXV of Seminar III – *The Psychoses* by Jacques Lacan. It is structured following Lacan's line of thought and argumentation as it can be traced in the afore mentioned chapters of Book III. Lacan aims at determining the specific markers of psychosis by a careful examination of the famous case of Daniel Paul Schreber, the distinguished German jurist from the 19th century who has gone mad. At the origin of the constitution of the subject's psychic structure there is this fundamental, pre-linguistic experience of the rapport to the presence of the radical Other (A) - an experience which in turn determines the subject's symbolic structure. Essentially there are two possible modes of positioning: the future subject can *choose* to put itself in a position of receptivity - this would be the Freudian *Bejahung* – or it can *choose* to radically reject this presence (the dimension of the signifier in its radical otherness) – this being the Freudian *Verwerfung* or the Lacanian *foreclosure*. In the latter case something as a psychotic structure emerges. A fundamental or a rather exceptional signifier has thus been rejected; in Schreber's or any psychotic's case it is the paternal signifier (*Name-of-the-Father*) as the principle of revelation, particularly the principle of procreation. The crucial moment of the triggering of (of) the Schreberian psychosis is when the subject finds itself confronted with a fundamental signifier, which emanates as an interpellation from the radical Other (A) but cannot be accommodated by an already established subjective structure.

**Keywords :** *Bejahung*, *Verwerfung*, foreclosure, psychotic structure, Name-of-the-Father.

Beispiele des *grundlegenden* Diskurses:

---

<sup>1</sup> Cf. *The Seminar of Jacques Lacan*, edited by Jacques-Alain Miller, Book III – *The Psychoses* 1955-1956, translated by Russell Grigg, W. W. Norton 1993, Kap. XXIII.

\* Daniel Sas hat das philosophische Studium an der Universität Bukarest absolviert. Seine Diplomarbeit stellt eine interdisziplinäre Abhandlung zum Konzept: Angst dar. Er ist Mitglied in der psychoanalytischen Organisation FCL-Romania. Aktuell ist er als SAP Berater bei der Post CH AG tätig.

*Du bist es, der mich an diesem Tag verfolgte. Du bist es, der mir in all den Momenten folgte - u. zwar während der vielen Unannehmlichkeiten die ich durchmachen musste.*

Dieses *Du*, an dem ich mich, aus dem logischen Ort, adressiere, ist eben nicht mein Gegenbild. Hinter diesem *Du* (der Adressat in den o.a. Beispielen) steckt eben das Ich als Stütze der Rede des anderen, desjenigen der mir folgt wenn er, z.B., meine Rede verfolgt.<sup>2</sup>

Diese Idee kann wie folgt ausgelegt werden: die Stütze dieses *Du*, dem ich mich adressiere, egal was es für eine Form in meiner diskursiven Erfahrung annimmt, ist eben ein Ego, d.h. das Ich das dieses *Du* (den Adressaten) ausdrückt. Dieses Ich kann jedoch nicht komplett die Alterität des anderen ausdrücken. Jedes Mal wenn ich den anderen, durch diese Art von Mitteilung, anspreche, jedes Mal wenn ich versuche die Identität des anderen mit Hilfe des grundlegenden Diskurses zu bestimmen, bleibt ein problematischer Rest (von Unbestimmtheit) übrig.<sup>3</sup> Jeder Diskurs (grundlegend oder nicht) trägt ein Rest von Unbestimmtheit in sich selbst, gerade weil es auf den wesentlich-grundlegenden Diskurs, d.h. auf eine Form von Offenbarung, auf den *Logos* als Ursprung der Sprache referenziert.

Das Ich (als linguistischer Operator) ist von Natur aus inkonsistent u. eben deswegen kann es die Identität oder, besser, die Alterität des anderen (des *Du*) nicht komplett unterstützen. (Siehe ebd.)

Es ist gerade das Sein des unbestimmten und abgründigen Ich, desjenigen der sich als *Ich bin, der ich bin* ausspricht, das die diskursive Grundlage der jüdisch-christlichen Tradition darstellt. Immer wenn das menschliche Subjekt mit einer wesentlichen Fragestellung hinsichtlich seiner Identität konfrontiert wird, antwortet es, spricht es sich aus und rechtfertigt sich als Ich. Dieses Ich (als grammatikalisches Element) ist jedoch in sich selbst inkonsistent; das Subjekt kann sich in der gemeinen, empirischen Wirklichkeit nur basiert auf der radikalen Alterität des abgründigen Ich, d.h. nur durch die Vermittlung eines außerordentlichen Signifikantes funktionsfähig aufhalten. Also kann nur der der sich selbst

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, S. 286-87.

<sup>3</sup> *Ibidem*, S. 287.

durch die enigmatische Formel: *Ich bin, der ich bin* - eine Formel die sich auf das pure Sein oder auf den Ursprung alles Seins bezieht - bestimmt, die Identität oder die Konsistenz dieses Du, d.h. des anderen während seines Aufrufs sinngemäß und effizient unterstützen. (Siehe ebd.)

Der Gott des Aristoteles ist als erste Ursache (erstes Element in der Serie der Kausalität) oder als unbewegter Beweger das höchste Wesen; also ist es immer noch, auch wenn als Superlativ, Teil eines hierarchisch-strukturiertes, ontologisches System. Das authentische Verhältnis zu der jüdisch-christlichen Gottheit beinhaltet einen grundsätzlichen A-Theismus und zwar im folgenden Sinne: es ist das Verhältnis zu einem abgründigen, verborgenen, subtilen, ausweichenden Ich, also zu einem Ich das radikal transzendent in Bezug auf jeder Ontologie ist. Der der sich selbst durch die o.a. enigmatische Formel ausdrückt ist also ein Ich der seine Identität niemals enthüllt, anders ausgedrückt ist es ein profund und radikal unbestimmtes Ich.<sup>4</sup>

Es ist eben die irreduzible Transzendenz dieses abgründigen Ich das den fundamentalen A-Theismus des Psychoanalytisten fundiert u. auch rechtfertigt.

Die unergründliche Transzendenz dieses abgründigen Ich bestimmt die problematische Natur des Verhältnisses zur Alterität, das das Subjekt unserer Tradition charakterisiert. Das Verhältnis zur Alterität beschreibt die Beziehung des Individuums zu seiner Umwelt (zur objektiven Welt), es beschreibt unsere charakteristische, d.h. wissenschaftlich-experimentelle Verhaltensweise zur externen Realität. Die Art und Weise wie wir als vereinzelter Alteritäten, als Einzelne, uns im Lichte der absoluten Alterität positionieren bestimmt die Modalität unseres Weltverständnisses - das *Wie* unseres Selbstverständnisses als *In-der-Welt-Sein* (siehe Heidegger). Die irreduzible Transzendenz des abgründigen Ich verursacht die Unbestimmtheit des Seins, es macht dieses Sein schwindend, es ist, im Grunde genommen, das Motiv der Unbestimmtheit unserer ganzen Ontologie. (Siehe ebd.)

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, S. 288.

Es fehlt uns die Möglichkeit dem, der uns als *Ich bin, der ich bin* anspricht, eine sinngemäße und befriedigende Antwort zu geben. Es lässt sich mit den diversen Identifikationen, die wir ihm entgegenhalten - mit einer bestimmten Identität also, die gemäß Definition doch nicht anders als mangelhaft und inkonsistent sein kann - nicht zufriedenstellen. Als inkonsistent und schwindend ist also die Identität des Egos eher illusorisch.<sup>5</sup>

Als absolute Alterität kann der (ganz) Andere durch unsere Begriffe nie komplett erfasst werden. Es kann für die diversen Bedeutungen, die wir ihm zusprechen nicht garantieren. Was dem Menschen jedoch zur Orientierung in der Wirklichkeit hilft ist das das menschliche Subjekt (das von Lacan als ein *Effekt der Sprache* definiert wird) Zugang zu den Signifikanten hat; diese materialisieren sich als Wörter innerhalb einer *symbolischen Matrix*, die das Individuum in seiner Alltäglichkeit unterstützt. (Siehe ebd.) Diese Signifikanten bilden also, ausgehend vom außerordentlichen Vater-Signifikant, das symbolische Netz das den Menschen über das Nichts der radikalen Alterität festhält. Die originäre Bedingung der Möglichkeit für den Aufbau und die Beständigkeit der *signifikanten Matrix* ist die geheimnisvolle Urerfahrung der Aufnahmebereitschaft, der sogenannten *Bejahung* in Bezug auf den Anderen als radikale Alterität.

### **Der Signifikant Hauptstraße**

Es gibt die Pfade und dann gibt es die Hauptstraße. Der Hauptstraße ist etwas das autonom existiert; als solches garantiert es den Zusammenhalt des gesamten Verkehrsnetzes. Die Hauptstraße stellt somit eine originäre Realität dar. Die Landstraße ist ein polarisierender Signifikant, ein Gravitationspunkt der um sich herum ein ganzes Netz von Signifikanten organisiert. Als solches ist dieser der pulsierende Ort des signifikanten Netzes. Die Römerstraße, z.B., war der goldene Weg der Kommunikation; das entsprechende Verkehrsnetz unterstütze praktisch all die symbolischen Austauschbeziehungen, die einst die Größe der Römischen Kultur ausmachten.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, S. 288-89.

<sup>6</sup> *Ibidem*, S. 290-91.



Der Signifikant polarisiert die Bedeutungen, es gruppiert diese in Gegensatzpaare. Der Signifikant gründet und organisiert als dessen Zentrum das (gesamte) semantische Feld. Die physische oder die politische Landkarte illustriert am besten die Rolle des Signifikantes - was die Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt angeht. Weil jede Landkarte als Orientierungshilfe ausgehend vom Weg-Signifikant organisiert ist.<sup>7</sup>

### **Der Signifikant (Er)Zeugung**

Welcher Signifikant fehlt eigentlich aus Schrebers signifikantes Feld? Welcher Signifikant ist es dessen Auflösung (*Verwerfung*) seine psychotische Krise auslöst? E ist eben *der Signifikant der Erzeugung oder der Fortpflanzung in seiner problematischsten Form. Für den Menschen als parlêtre (sprechender Leib) kann die Vater-Funktion außerhalb der Kategorie des Signifikantes überhaupt nicht konzipiert werden. Was bedeutet es Vater zu sein?*<sup>8</sup> Worin besteht eigentlich die zeugende Funktion des Vaters? Wir würden sagen, und etwas vorgreifen, dass der Vater-Signifikant die Tiefe der Funktion der Erzeugung bezeugt. Der Vater-Signifikant ruft die ursprüngliche Erzeugung auf, es nimmt Bezug auf den auf den Urheber oder das Prinzip der Schöpfung.

«Der gemeinsame Nenner unter den Menschen kann einzig und allein Gott sein; nur durch Ihn können wir uns gegenseitig vertragen (ertragen) und versuchen einander zu lieben. Außerhalb dieses Katalysators bleiben nur die Wechselwirkungen der Ablehnung und Gleichgültigkeit übrig (...) aber das gemeine Volk ist überzeugt dass es diesen Umweg [diese Hypothese] braucht damit es sich nicht in einem Tier-Gehege oder Narrenhaus verwandelt.»<sup>9</sup>

Für den Menschen bedingt der Begriff *Erzeugung* oder das Prinzip der Schöpfung die Möglichkeit der sexuellen Fortpflanzung. Der Signifikant *Erzeugung* übersteigt inklusive die sexuelle Differenz als (eine) sekundäre Bedingung der Begattung.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, S. 291-92.

<sup>8</sup> *Ibidem*, S. 292.

<sup>9</sup> N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, ed. Polirom, Iasi, S. 254.

<sup>10</sup> The Seminar of Jacques Lacan, Book III – *The Psychoses*, S. 293.

Die Beziehung zum eigenen Tod als extreme, unüberwindbare Möglichkeit des *Daseins* (siehe hierzu Heideggers Begriff *Sein zum Tode*), eine Möglichkeit die beiden Geschlechter eigen ist, liefert dem Signifikant *Erzeugung* seinen authentischen Sinn. (Laut Freud steht der Tod und die Vaterschaft in einer signifikanten Verbindung zur Zwangsneurose.) (Siehe ebd.) Bezieht sich diese (intime) Erfahrung des eigenen Todes eigentlich auf die Annahme der grundsätzlichen Endlichkeit des Subjektes? Der Signifikant *Erzeugung* bezieht sich auf den Akt der ursprünglichen Schöpfung, also kann es auf das Prinzip jeder Schöpfung zurückgeführt werden. Dieses Prinzip übersteigt aber die Endlichkeit des Subjektes. Also kann es in einer subjektiven Struktur nur auf der Grundlage des authentischen *Seins zum Tode* integriert werden.

Richterpräsident Schreber hat der fundamentale Signifikant *Erzeugung* gefehlt - es war ihm, weil von ihm ursprünglich verworfen, einfach unzugänglich. Er musste also diese strukturelle Lücke so kompensieren indem er im imaginären Register die fortpflanzende Rolle eines Weibes genötigt war zu spielen. (Siehe ebd.) Es stellt sich hier natürlich die Frage inwiefern diese Lösung als seine, einzigartige Erfindung oder eher als ein strukturell bedingtes Aufzwingen zu betrachten ist.

### **Die Hauptstraße des Vater-Signifikantes als königlicher Weg**

Wenn die Dimension des Signifikantes nicht funktioniert, d.h. wenn dieser in seiner radikalen Alterität nicht akzeptiert wird (siehe diesbezüglich das freudsche Konzept der *Verwerfung* als radikale Verweigerung der symbolischen Dimension), dann beginnt etwas autonom-mechanisch an der Peripherie der (empirischen) Erfahrung, bzw. der Wahrnehmung zu sprechen. Dort wo es keine Hauptstraße gibt (da keine erstellt wurde) entstehen am Rande der sekundären Straßen Zeichen, geschriebene Worte od., generell, Piktogramme um die Orientierung zu fördern. *Die akustisch-verbale Halluzinationen sind Zeichen am Rande des imaginären Weges* den das psychotische Subjekt eingeschlagen hat weil ihm der fundamentale Richtpunkt fehlt. (Siehe ebd.)

Der ununterbrochene innere Aufruhr, die Agitation wird von der Anwesenheit des Signifikantes verursacht; die abgründige Eigenständigkeit

des Signifikantes übersteigt vollumfänglich den Bereich der bestimmten (sekundären, abgeleiteten) Bedeutungen und Interessen des Subjektes. Die Autonomie des Signifikantes setzt sich unüberwindbar in der Form des *kontinuierlichen Gemurmels von sinnfreien Kommentaren* durch, gerade dann wenn die Verbindung zwischen der *amorphen Maße des Signifikantes* und die *der Bedeutungen und Interessen* des Subjektes zerreißt. *Dieses kontinuierliche Gemurmel der isolierten und sinnfreien Sätze stellt gerade die Unendlichkeit der unwesentlichen Wege und Bedeutungen*, die sich halt fragmentiert und desorganisiert äußern weil eben der fundamentale Richtpunkt des Vater-Signifikantes fehlt.<sup>11</sup>

### **Der Du-Signifikant<sup>12</sup>**

Das Offene des Seins ist eine wichtige Charakteristik des menschlichen Wesens (des *Daseins* im heideggerschen Sinne). *Das menschliche Dasein bleibt ein offenes Dasein in jedem Akt seiner Offenbarung, gerade dann wenn es versucht etwas zu artikulieren, d.h. wenn es wünscht sich über sich selbst sprachlich auszudrücken.* Dieses Dasein kann sich natürlich täuschen, aber einschließlich die Täuschung ist eine Möglichkeit seiner Konstitution als offenes, d.h. undefinierbares, ohnmächtiges und profund unbestimmtes Dasein; dabei teilt es diese Unbestimmtheit mit dem abgründigen Urgrund seines Da-Seins.<sup>13</sup>

Die (signifikanten) Öffnungen des Daseins (die Löcher des Leibs) stellen kausale Faktoren für die Offenbarung des Subjektes dar und obwohl diese sich z.B. als unterschiedliche Symptome auszudrücken vermögen, so bleiben die eigentlichen Ursachen, sprich die Signifikanten, unbestimmt. Die Prinzipien als Bedingungen der Möglichkeit bleiben profund unbestimmt und unbestimmbar obwohl sie bestimmte, aktualisierte Möglichkeiten (be)gründen. Wenn die Psychoanalyse sich in Bezug auf den Ursachen anders verhalten würde, *dann würde sie gleichwohl in der Falle der*

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, S. 293-94.

<sup>12</sup> The Seminar of Jacques Lacan, Book III – *The Psychoses*, Kap. XXIV.

<sup>13</sup> *Ibidem*, S. 295.

*wissenschaftlichen Vorurteile fallen und so das Wesen der menschlichen Realität versäumen.*<sup>14</sup>

Das *Es* (das Unbewusste) spricht; es gibt einen Diskurs des Unbewussten. In der Psychose erscheint dieses Unbewusste an der Oberfläche (des Bewusstseins), es offenbart sich und wird operativ im Bereich der empirischen, d.h. der wahrgenommenen Realität. Warum spricht das *Es*, warum zwingt es sich als vernehmbarer Diskurs dem psychotischen Subjekt auf?<sup>15</sup>

Es besteht ein wichtiger Unterschied zwischen den folgenden zwei Sätzen: *Du bist es der mir folgen will* u. *Du wirst (sollst) mir folgen*. Der erste Satz drückt die Möglichkeit der Redlichkeit, der Treue, ja sogar der Glaubwürdigkeit und, entsprechend, des Glaubens aus, weil es in der Gegenwart eines anderen der als Alterität anerkannt ist, ausgesprochen wird. Deswegen stellt es mehr ein Auftrag als ein Befehl dar. Der zweite Satz ist eindeutig als Befehl zu betrachten; obwohl es an den anderen adressiert ist, wird seine Alterität, seine Freiheit, d.h. seine Selbstbestimmungsmöglichkeit, durch diese Haltung, vollkommen aufgehoben. Der erste Satz drückt also einen Auftrag im Register der Möglichkeit aus; al solches bewahrt es die Wahlfreiheit des Subjektes. Der zweite Satz drückt, im Gegensatz, ein Befehl im Register einer unumstößlichen Notwendigkeit aus; es ist ein Befehl der kein Raum für Erwiderung lässt. (siehe ebd.) Der erste Satz spielt auf dem Freiraum, d.h. auf der Offenheit des menschlichen Da-Seins, die es somit auch bewahrt; die stillschweigende Auswirkung des zweiten Satzes ist, im Gegensatz, eine pure Auflösung dieses Freiraumes.

Das *Du* hat keine eigenständige Bedeutung. Ich kann dieses *Du* beliebig an irgendeinem Objekt der externen Realität adressieren. Der Du-Signifikant erhält verschiedene Bedeutungen als Folge diverser Anwendungen. Die Nutzung des *Du* im Diskurs drückt nicht immer den subjektiven Wert des anderen aus. Allgemein könnte man behaupten dass (das) *Du* im Diskurs die Rolle der *Einführung*, d.h. einer *Protasis* des subjektiven Dramas übernimmt.<sup>16</sup> Der Du-Signifikant führt die subjektive

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, S. 296.

<sup>15</sup> *Ibidem*, S. 297.

<sup>16</sup> *Ibidem*, S. 297-98.

*Division* ein. Als solches bewirkt es die Ambivalenz, eine sekundäre Spaltung, die dann als Voraussetzung der Nutzung des *Du* im Diskurs fungiert.

*Der Du-Signifikant hat keine eindeutige Bedeutung; deswegen erlaubt es von sich aus auch nicht die Hypostasierung des anderen. Der Du-Signifikant ist lediglich die Modalität wodurch der andere im Diskurs festgehalten, befestigt werden kann; es ist die Modalität wodurch dem anderen eine Bedeutung zugesprochen kann; diese (quasi-autonome) Alterität muss jedoch bereits existieren damit das Du-aussprechende Subjekt ihr eine bestimmte Bedeutung zusprechen kann. Dieses Du fundiert also die Verankerung des anderen innerhalb der [trüben] Gewässer der Bedeutung.*<sup>17</sup>

### **Das *Du* als eine Form der Interpunktion**

Der Du-Signifikant ist letztendlich eine *Form von Interpunktion*. Es wird verwendet um innerhalb des vorläufig unbestimmten Bereiches der Semantik die Alterität zu bestimmen. Als Element der Interpunktion kann man das *Du* als Prinzip der semantischen Mannigfaltigkeit, bzw. der Vielfalt der diskursiven Modalitäten verstehen. Wie kann jedoch dieser Signifikant subjektiviert werden? Das *Du* ist nicht etwas das den anderen bezeichnet, vielmehr ist es das Instrument wodurch wir uns auf den anderen beziehen. Das *Du* stellt also, solange es innerhalb unseres Diskurses unbestimmt bleibt, eine Art Konduktor des diskursiven Kreislaufs dar; es fungiert als ein Element das uns anspricht und somit eine Antwort auffordert. *Was ist also nötig um dieses Du zu verwirklichen, d.h. zu subjektivieren sodass es als diskursives Element die Rolle einer Stütze für eine Ich-ähnliche Instanz spielen kann – für eine Instanz die doch ziemlich unterschiedlich von diesem (Ich) ist? Was genau braucht es um den Du-Signifikanten als Mythos der Alterität zu hypostasieren?*<sup>18</sup> Die imaginäre Beziehung zum anderen wird also auf der Grundlage dieses Signifikanten hergestellt und bewahrt.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, S. 298-99.

<sup>18</sup> *Ibidem*, S. 299-300.

## Das Sein

Das Verb *sein* weist eine mehrfache Herkunft auf: auf der einen Seite steht das griechische Wort: *phusis* oder *physis* (entstanden aus dem Verb *phuein*); als Substantiv bezeichnet es etwa die Idee des Lebens, der Natur oder die Idee einer sich (fortdauernd) entwickelnden Substanz. Auf der anderen Seite kann man folgende Signifikanten antreffen, die natürlich aus der Idee der Natur als Substanz abgeleitet werden können: die Verwunderung, die Selbstständigkeit, die Vertikalität, die Dauerhaftigkeit usw. *Gemäß Heidegger kristallisiert der Begriff Sein sich aus der Reduktion der originären Bedeutungen des Verbs sein aus; das Sein als Begriff kristallisiert aus der (phänomenologischen) Reduktion der Idee der Vertikalität, des Gedeihens, der Standhaftigkeit, d.h. letztendlich aus der Reduktion der Idee der phallischen Haltung aus.* Was sich jedoch als irreduzibel in der Funktion des Verbs *sein* herausstellt ist die *kopulative* (das lateinische *copulatio* im weitesten Sinne) *Funktion* schlechthin - d.h. das Element der Kopula, die verbindende Eigenschaft des Sein-Signifikanten.<sup>19</sup>

Der Du-Signifikant als ein unbestimmter Modus der Verankerung der Alterität in dem Register der Bedeutung wird mit Hilfe der kopulativen und der *demonstrativen Funktion* des Verbs *sein* subjektiviert. Die demonstrative Funktion des Verbs *sein* impliziert die Anwesenheit einer Versammlung, d.h. die Anwesenheit der (unsichtbaren) Sprachgemeinschaft. Der o.a. *Du bist es der mir folgen will* - setzt eine imaginäre Versammlung oder das Gericht der Sprachgemeinschaft als Stütze des subjektiven Diskurses voraus; dieser Satz setzt die Versammlung der Zeugen voraus in deren Anwesenheit dem Subjekt die Aufgabe seiner Selbstbestimmung, die Aufgabe der ontologischen Wahl einer schicksalhaften Bahn, in der Form einer Warnung oder einer Option, auferlegt wird. Die authentische Antwort des Subjektes in dieser Hinsicht würde die Einverleibung und die Bewahrung dieser Botschaft in ihrer originären, d.h. unbestimmten Form sein.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, S. 300-01.

Dieses Du wird nur dann, durch meinen Diskurs, als Alterität subjektiviert wenn dieser Diskurs den anderen mit Hilfe des demonstrativen Satzes und in Beziehung zur *unbestimmten* und unsichtbaren *Menge*, die vom *Diskursuniversum* vorausgesetzt wird, involviert.<sup>20</sup>

Um ein authentisches Verhältnis zum anderen herstellen zu können ist es zwingend notwendig dass das *Du* und das *Ich* austauschbar sind. Auf der Ebene der Verwirklichung von Alterität ist der Unterschied zwischen *mich* und *dich* noch unklar, relativ, volatil. Um eine authentische Beziehung zur Alterität des anderen herstellen und bewahren zu können, ist der andere als Adressat des Diskurses verpflichtet den o.a. Auftrag mit *Du bist es dem ich folgen werde* zu beantworten. Die Alterität des anderen ist der Leitfaden unserer eigenen Begehrlichkeit. *Du bist es der Ich selbst bin, Du bist Ich*. Diese Sätze decken den Grund der Beziehung (zum anderen) als Identifikation auf. Wenn wir uns gegenseitig mittels Identifikation hinsichtlich der Realisierung unserer eigenen Begehrlichkeit leiten wollten, dann würden wir uns im (unaussprechlichen) Punkt der radikalen Alterität treffen, weil nur der der sich als *Ich bin, der ich bin*, bzw. als *Ich bin das Sein* ausdrückt kann eine wesentliche Identität (Einmaligkeit aber auch pure Variation) gründen, die die Identifikation - das *Du bist Ich* - erst ermöglicht. (Siehe ebd.)

### **Über die Identifikation als imaginäres Verhältnis zum anderen**

Im imaginären Verhältnis zum anderen wird dieser als identisch zum eigenen *Ich* fantasiert. Andererseits (oder gerade deswegen) wird der andere auch als Objekt (der eigenen Begehrlichkeit) betrachtet. Dieses Verhältnis ist eigentlich das Register der irreduziblen Disjunktion zwischen mir und den anderen (*Du oder Ich!*) - ein unauflösbarer Konflikt weil das Objekt unserer Liebe wir selbst sind, d.h. das eigene *Ich* projiziert als ein feindseliges Ebenbild. Auf diesem Niveau funktioniert folgendes Syntagma: *Du bist es der mich umbringen wird*. In jeder imaginären Identifikation impliziert das *Du bist* die Vernichtung des anderen oder die gegenseitige

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, S. 301.

Vernichtung; die Vernichtung (des anderen) ist in der Übertragung implizit.<sup>21</sup>

Was braucht es also damit der andere als Alterität betrachtet werden kann? Was genau ist der andere über die imaginäre Identifikation – innerhalb welcher die Koexistenz zwischen *Ich* und *Du* unmöglich wird – hinaus? Die Lösung dieser scheinbaren Aporie liegt in der Anerkennung, über diese gegenseitige Ausschließung hinaus, des (ganz) Anderen, d.h. der radikalen Alterität als Struktur gebender Hintergrund. Die authentische Gemeinschaft (Kommunion) als gegenseitige Anerkennung der irreduziblen Alterität des anderen ist nur basiert auf dem abgründigen Grund der absoluten Alterität möglich. Der (ganz) Andere muss aber zu diesem Zweck als Unbewusstsein, also als radikaler Gegensatz zum Selbstbewusstsein – als Bewusstsein eines imaginären Selbst – aufgerufen werden. Dieser Aufruf ist also für den in den o.a. Satz (*Du bist es der mir folgen will*) enthaltenen Auftrag sinn – und maßgebend.<sup>22</sup>

*Du bist es der mir folgen will* ist also der Platzhalter einer Bevollmächtigung, einer Beauftragung und gleichmäßig einer *Konsekration* im folgenden Sinne: die authentische Antwort zu dieser Botschaft kann keine andere sein als: *Ich bin es (das) was Du eben ausgesprochen hast*. Die (frohe) Botschaft – der Aufruf des (ganz) Anderen als Unbewusstsein – ist das was eine (unbestimmte) Subjektivität *konsekriert*. *Ich bin eben was ich ignoriere, das Ding das ich ignoriere weil was Du eben ausgesprochen hast absolut unbestimmt ist; Ich weiß auch nicht wohin Du mich führen magst*. Die endgültige und valide Antwort zu dieser Botschaft ist: *Ich bin es* – das unbestimmte Subjekt des Unbewusstseins als Materie des Diskurses.<sup>23</sup>

An wen wird eigentlich der Satz (*Du bist es der mir folgen will*) adressiert? Diese Botschaft wird an einem *Du* adressiert soweit es sich um einen unbekanntem, letztendlich um einen unkennbaren Adressaten handelt. Diese Formel wird halt nicht an einem *Alter Ego*, sondern an alle Signifikanten – d.h. auch an alle Symptome die das Subjekt das vor mir steht ausmacht – adressiert. Deswegen ist diese Beauftragung eine veritable Be-

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, S. 302-03.

<sup>22</sup> *Ibidem*, S. 303.

<sup>23</sup> *Ibidem*, S. 303-04.



schwörung. Innerhalb dieser Formel sind, gemäß Lacan, die Worte die ich ausspreche *heraufbeschwörende Stimmen*, d.h. *Abdrücke* einer authentischen Alterität. Die Beschaffenheit dieses *Du* das innerhalb des o.a. Auftrags – der Beschwörung - angesprochen ist hängt vom ausgesprochenen Signifikanten, der auch den entsprechenden Satz unterstützt, ab. Wenn aber dem Adressaten der *konsekrierenden* Formel der aufgerufene Signifikant fehlt, dann durchläuft diese Formel eine Fragmentierung und ein Teil davon geht in einer unablässigen Befragung über: *Du bist es der mich...du bist es der mich...umbringen wird*. Der Du-Signifikant wird unaufhörlich geäußert weil der Adressat des Diskurses in dem aufgerufenen Signifikant nicht verankert ist. Der aufgerufene Signifikant ist für den Adressaten der *konsekrierenden* Formel unerreichbar weil es im Vorhinein aus seinem Diskursuniversum ausgeschlossen wurde. In diesem Fall bewirkt der Signifikant die Reduktion des semantischen Universums auf eine pure imaginäre Beziehung (zum anderen). Die Welt des Subjektes wird zu einer fantastischen Welt<sup>24</sup>.

Was meint Schreber mit dem Ausdruck: *Seelenmord*? Dieses Phänomen ist zweifelsohne der Auslöser der Psychose. Alle Bedeutungen dieses Phänomens müssen exklusiv im imaginären Bereich platziert werden – sie beziehen sich auf ein imaginäres Verhältnis zum anderen. Der *Seelenmord* spricht somit die Aufhebung der affektiven Verbindung zum anderen aus; der andere wird dadurch, auf der imaginären Ebene, zum Objekt einer puren Begehrlichkeit (*jouissance*); die Alterität wird zum Objekt der gegenseitigen Vernichtung. Das exklusiv imaginäre Verhältnis zum anderen wird zu einer grundsätzlich dualen Beziehung weil ihr die vermittelnde Funktion des Signifikantes fehlt. Das imaginäre und duale Verhältnis (zum anderen) ist im ursprünglichen Ausschluss des Vater-Signifikanten gegründet.

Das unausgeglichene Verhältnis zum anderen ist somit die Ursache für das gesamte Register der Aggressivität. Das exklusiv imaginäre Verhältnis zur Alterität stammt aus der dualen Simplifizierung der ödipalen Beziehung - das Verhältnis zur Vaterfunktion ist in diesem Fall eine der

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, S. 304-05.

gegenseitigen, irreduziblen Ablehnung. Der Signifikant der jetzt plötzlich auftritt und in der subjektiven Struktur nicht aufgenommen werden kann, könnte sich etwa in dieser Form ausdrücken: *Du bist es der zum Vater werden soll*. Dieser Signifikant der das Subjekt tief in seinem Innersten befragt kann von diesem nicht angenommen werden, weil seine originäre, vorsprachliche Positionierung zum (ganz) Anderen sich als *Verwerfung* geäußert hat<sup>25</sup>.

Das affektive Verhältnis zum anderen kann nur basiert auf einem funktionierenden symbolischen Apparat bewahrt werden, also nur dann wenn das Subjekt im Bereich der radikalen Alterität durch den Vater-Signifikanten verankert ist.

Das entscheidende Moment der Auslösung der Psychose ist wenn aus dem Bereich der radikalen Alterität die *Interpellation* eines wesentlichen Signifikanten auftritt; es handelt sich hier um einen Signifikant der in der bestehenden subjektiven Struktur nicht aufgenommen werden kann<sup>26</sup>.

(Das Register der Vaterschaft ist eng mit der Idee einer Offenbarung der Erzeugung verbunden. Genau diese Idee der Vaterschaft als Prinzip der Erzeugung ist für das psychotische Subjekt unbegreiflich. Man könnte also behaupten, ausgehend von Gilbert Durand<sup>27</sup> für den die Schizophrenie als eine *karikaturistische Darstellung der Transzendenz* betrachtet werden kann, dass die *paranoische* Psychose auch als eine Karikatur der Idee der Erzeugung verstanden werden kann, besonders dann wenn es das *Delirium* der Welterneuerung hervorbringt. Die wahnsinnige Idee der Welterneuerung ist die ungeeignete Antwort des paranoischen Subjektes zum Auftreten des originären Signifikanten; das Delirium ist die Reaktion eines Subjektes das unfähig ist der fundamentalen Interpellation eine Antwort entgegenzubringen; sein Ich ist *unfähig* (d.h. unbegründet, inkonsistent, transparent) weil es sich ursprünglich nicht autorisieren ließ.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, S. 305-06.

<sup>26</sup> *Ibidem*, S. 306.

<sup>27</sup> Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, ed. Dunod, Paris, 2016.

<sup>28</sup> The Seminar of Jacques Lacan, Book III – The *Psychoses*, *ibidem*.

## Der mentale Automatismus

Jeder Signifikant, der für ein Subjekt bedeutungstragend ist, hat die Fähigkeit den ganzen symbolischen Apparat in Bewegung zu bringen. Dies ist die Grundlage für den *mentalen Automatismus*. Worin besteht dieses Phänomen? *Die einzige Möglichkeit für das Subjekt seiner Menschlichkeit, die er im Begriffe ist zu verlieren, angehängt zu bleiben, gerade wenn es aus einem Bereich interpelliert wird aus dem es ausgeschlossen ist u. in Bezug auf welchem es unfähig ist eine Antwort zu erbringen, besteht darin: seine Präsenz dadurch zu gewährleisten indem es diesen ununterbrochenen Kommentar zum Lebensfluss aufweist, ein Kommentar das eben den Text des mentalen Automatismus darstellt.* Wenn das Subjekt die Grenze der unmöglichen Aufnahme des problematischen Signifikanten überschritten hat, dann kann es die beruhigende Stütze des Signifikanten nur durch eine exklusiv äußerliche Verwendung desselben bewahren, d.h. nur in Form eines unaufhörlichen Kommentars zu all seinen Gesten und Handlungen. Die Herkunft der Idee des Automatismus kann aus dem aristotelischen Begriff *automaton* abgeleitet werden. Was ist, in diesem Kontext, ein *automaton*? Es ist halt etwas was selbständig denkt - die Sprache die selbständig spricht - unabhängig von einem Ich das der Sprache die subjektive Substanz liefert. Das Phänomen des mentalen Automatismus ist also nur dann möglich wenn das entsprechende Ich kein Zentrum, also kein Gleichgewicht hat, wenn es transparent in Bezug auf das Unbewusstsein ist, letztendlich wenn es vom Register des Signifikanten komplett abgeschaltet ist<sup>29</sup>.

Gemäß Freud ist für Schrebers Psychose eine latente Homosexualität, die eine feminine Positionierung beinhaltet, determinierend. Die Entmannung, genauer gesagt die Umwandlung in einer Frau bietet sich Schreber als die einzige Lösung dar um der Aufhebung seiner *Kastrationsangst* - d.h. um einer mit der Autorität des phallischen Signifikanten bevollmächtigten Subjektivität - zu entgehen. Hingegen ist aber gemäß der Ausdeutung von Ida Macalpine ein Phantasma der Schwangerschaft ausschlaggebend für die Entwicklung von Schrebers Psychose. Dieses auf das

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, S. 307.

ganze Universum hin ausgedehnte Phantasma funktioniert als Kompensation und gleichzeitig als Absättigung in Bezug auf die *konstitutive Lücke* die beiden Geschlechter eigen ist.

Dr. Flechsig hat für Schreber die Rolle einer eminenten Vaterfigur gespielt. Zusätzlich wurde seine Vaterschaft, d.h. seine Fähigkeit Vater zu sein bereits auf die Probe gestellt und gleichmäßig aufgehoben. Wir wissen inzwischen dass in den acht Jahren die zwischen der ersten und der zweiten psychotischen Krise abgelaufen sind Schreber versucht und gehofft hat Vater zu werden. Leider hat seine Frau mehrere Fehlgeburten erlitten. In dieser extrem angespannten Situation erzählt Dr. Flechsig Schreber dass es dank dem Fortschritt der psychiatrischen Wissenschaft ein Heilmittel für sein Seelenleiden gibt und dass man ihn also mittels ein spezielles Schlafmittel in einem sehr *fertilen* Schlaf versetzen wolle. Dies war wohl eine eher unglückliche Wortwahl weil ab dem Moment Schreber seinen Schlaf gänzlich verloren hat; in der entsprechenden Nacht hat er sogar versucht Selbstmord zu begehen<sup>30</sup>.

Das Verhältnis zur Erzeugung ist implizit in der Beziehung des Subjektes zum eigenen Tode. Aus dieser Situation resultiert Schrebers Angst zu schlafen als eine Todesangst, die ihrerseits mit der *Kastrationsangst* - eigentlich mit der Angst um die Möglichkeit der Erzeugung oder Wiederherstellung - eng verbunden (zu sein) scheint.<sup>31</sup>

### **Der Phallus und der Meteor<sup>32</sup>**

Das Delirium kann als eine Störung der Objektbeziehung betrachtet werden; als solches scheint es mit dem Übertragungsmechanismus verbunden zu sein. Die Objektbeziehung ist, in diesem Kontext, das Verhältnis zwischen dem Subjekt und die Alterität; diese Elemente befinden sich in der Psychose in einem irreduziblen Konflikt<sup>33</sup>.

Weiterhin folgt eine Gegenüberstellung zweier Theorien zum Fall Schreber: die Freudsche Theorie u. die Theorie von Ida Macalpine. Gemäß

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, S. 307-09.

<sup>31</sup> *Ibidem*, S. 309.

<sup>32</sup> The Seminar of Jacques Lacan, Book III – *The Psychoses*, Kap. XXV.

<sup>33</sup> *Ibidem*, S. 310-11.

der Freudschen Theorie ist Schrebers Delirium mit dem Ausbruch einer homosexuellen Neigung eng verbunden. Das Subjekt verleugnet diese Tendenz, es wehrt sich dagegen; diese Reaktion führt aber zu einer so genannten *göttlichen Erotomanie* (eine Erotomanie deren Liebesobjekt Gott selbst ist). Es gibt verschiedene Modalitäten der Verleugnung im Falle der homosexuellen Neigung: diese impliziert sowohl eine Inversion auf der imaginären Ebene als auch eine fortgeschrittene Inversion des symbolischen Apparates. *Ich liebe ihn* wird zu *Ich hasse ihn*; *Ich hasse ihn* wird, durch den Mechanismus der *Projektion*, zu *Er hasst mich* usw. Für Schreber selbst wird *Ich liebe Ihn, den ganz Anderen, Gott selbst* zu *Er, Gott selbst liebt mich*. Dies ist eine Zusammenfassung der sogenannten *göttlichen Erotomanie*. Das ganze Delirium, die fortgeschrittene *Derealisation* geht aus einer intensiven Abwehrreaktion (gegen die homosexuelle Neigung) hervor. Diese intensive Abwehrreaktion ruft die wahnsinnige Idee einer Welterneuerung und das Bedürfnis der Rekonstruktion der Beziehung zum anderen hervor. Das Subjekt kann sich infolgedessen in einer neuen Identität - als Objekt der göttlichen Wundertat und letztendlich als *Gefäß* einer neuen Menschheit – wiedererkennen. *In seiner finalen Phase drückt sich Schrebers Delirium, gemäß seinem Größenwahn, als ein vollkommenes Delirium der Erlösung aus*<sup>34</sup>.

Wie erklärt Freud die Intensität des Abwehrmechanismus? Die Abwehr gegen die homosexuelle Neigung basiert auf einen fundamentalen *Narzissmus* - jedoch auf einen dem die Vernichtung droht. Die *narzisstische Angst*, die sich durch den Größenwahn ausdrückt, kann letztendlich auf die *Kastrationsangst* zurückgeführt werden. Das Aufblähen des Ich, seine Erweiterung bis es universelle Dimensionen erreicht ist natürlich ein Phänomen das nur im imaginären Register stattfinden kann. Nur als Objekt der höchsten (göttlichen) Liebe, d.h. nur als Objekt einer *imaginären Kastration* akzeptiert das Subjekt die Marke seiner Männlichkeit aufzugeben – nur so akzeptiert es im Grunde genommen die Kastration. *Die Kastration bedingt die narzisstische Angst*. Um die Kastration zu akzeptieren, sei es auch nur im imaginären Register, muss das Subjekt einen

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, S. 311-12.

Preis bezahlen: die imaginäre Rekonstruktion der gesamten Realität. Für Freud kreist die Dynamik dieses Deliriums um das Thema der Kastration, um den Verlust des phallischen Objektes (*Penisverlust*)<sup>35</sup>.

Beim psychotischen Subjekt *tritt das was im Inneren verleugnet (verworfen) wurde von außen*, also auf der Ebene der Realität - als Halluzination - wieder auf. Was *verworfen* wurde, kehrt zurück und provoziert die Spaltung des Subjektes, die Verschwommenheit seiner Subjektivität. Der Signifikant in seiner radikalen Alterität kehrt zurück und löst die bestehende Struktur auf; die externe Realität erhält, infolgedessen, einen verschwommenen Charakter<sup>36</sup>.

Und nun zur Theorie von Ida Macalpine...Worin besteht ihr Argument? Der ganze Verlauf dieses Deliriums kann auf ein originäres Phantasma der Erzeugung, oder auf einer vor-ödipalen Fixierung zurückgeführt werden. Ein asexuelles Phantasma die die Geschlechtsdifferenzierung übersteigt, bzw. dieser vorausgeht und dessen Verwirklichung um jeden Preis verfolgt wird ist genau das was - auf der einen Seite - die Begehrlichkeit des Subjektes unterstützt; auf der anderen Seite ist es dasselbe Phantasma das die Entmannung und die Verweiblichung des Subjektes veranlasst (verursacht). Das Subjekt wird aus einer binären Mutter-Kind-Beziehung *erzeugt*; es ist ein duales Verhältnis aus dem die Vaterfunktion ausgeschlossen ist und das der Einrichtung der dreiseitigen - ödipalen Situation vorausgeht. Innerhalb des binären Schemas produziert das Subjekt dieses Phantasma der Erzeugung aus einer Identifikation mit der fortpflanzenden Fähigkeit der Mutter. Grundlegend für diese Theorie scheint eine Auffassung zu sein gemäß welcher die imaginäre Ökonomie des Phantasmas die Achse der psychischen und der analytischen Entwicklung darstellt. Ida Macalpines Erklärung zu Schrebers Delirium basiert auf folgendes Schema: Frustration → Aggressivität → Regression. Gemäß ihrer Theorie besteht die Ursache der *Derealisation* – der mentalen Verwirrung des Subjektes – in ein unaufhaltsames Bedürfnis zur Welterneuerung. Anders gesagt wurde das ganze Delirium nur deswegen aufgebaut damit Schreber sein Phantasma der Erzeugung befriedigen, bzw.

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, S. 312.

<sup>36</sup> *Ibidem*, S. 313.

verwirklichen kann. Man könnte behaupten dass diese Theorie den Effekt, d.h. die ganze symptomatische Konstruktion als Ursache der psychotischen Störung betrachtet. Diese Erklärung kann z.B. die Prävalenz der Vaterfunktion oder der Vaterfiguren innerhalb Schrebers Delirium überhaupt nicht begründen. Es braucht den Gottvater selbst damit sein Delirium den Höhepunkt und gleichzeitig das – ein relatives - Gleichgewicht erreicht. Also stellt die dominante Präsenz des fantastischen Charakters des Vaters innerhalb des Deliriums ein wichtiger Einwand gegen die Erklärung gemäß derer die *Derealisation* aus dem abrupten Auftreten eines vor-ödipalen Phantasma abzuleiten ist. Ein anderer Einwand basiert auf folgende zwei Phänomene: die *akustisch-verbale Halluzinationen* und der mentale Automatismus - das unaufhörliche Kommentar zu jedem Aspekt der konkreten Existenz des Subjektes. Schreber wird von diesem internen, hörbaren Diskurs unaufhörlich aufgefordert seine Gegenwart zu behaupten, unter der dauernden Bedrohung der *Verwesung*, was für das psychotische Subjekt wahrhaftig die Katastrophe - die unerträgliche Situation schlechthin - darstellt<sup>37</sup>.

Für ein analytisches Verständnis der psychopathologischen Erscheinungsformen sind also folgende Begriffe unumgänglich: die Vaterfunktion und der *Kastrationskomplex*. Um also aus der Sackgasse der binären Situation - der binären Mutter-Kind- Beziehung - zu entkommen und um das dreiseitige Verhältnis des *Ödipuskomplexes* konstituieren zu können braucht es unbedingt den Vater-Signifikant, *der als signifikantes Element irreduzibel auf die imaginäre Konditionierung ist*<sup>38</sup>.

Des Weiteren bezieht sich Lacan kritisch auf die Theorie von Ernest Jones - siehe diesbezüglich sein Artikel – *Die Theorie der Symbolik*: gemäß Jones steht (z.B.) ein Ring als Symbol für das weibliche Geschlecht. Dies ist auch ein Beispiel für die *imaginäre Konditionierung* des Symbolischen: die Repräsentation eines körperlichen Organs (also ein imaginäres Element) funktioniert als Bedingung für einen symbolischen Vorgang. Die Wirklichkeit weicht jedoch wesentlich von dieser Sichtweise ab: der Signifikant, die Idee vom *Ring* ist die Bedingung der Möglichkeit für die bestimmten

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, S. 313-15.

<sup>38</sup> *Ibidem*, S. 315-16.

Bedeutungen die der entsprechende Begriff involviert. Ein Ring hat vor allem einen *signifikanten* Wert; als purer Signifikant existiert es im Voraus und unabhängig von jeder bestimmten Bedeutung (Anwendung); aus diesem kann man nachträglich jede spezifische - sexuelle oder kulturelle Konnotation - ableiten<sup>39</sup>.

### **Über die originären Phänomene der Sprache**

Der Ausdruck *Das ist es* bezieht sich lediglich auf eine Erscheinung, in deren Gegenwart das Subjekt sich befindet ohne im Voraus bestimmen zu können worum es sich handelt. Das entsprechende Phänomen ist durch diesen Ausdruck lediglich lokalisierbar. Ein vorher unbestimmtes Etwas offenbart sich und wir bezeichnen seine Gegenwart durch den o.a. Ausdruck: *Das ist es*. Ein gutes Beispiel für eine solche - inkonsistente u. schwindende - Erscheinung ist der Meteor. *Der Meteor ist wirklich und gleichzeitig illusorisch*. Ein anderes Beispiel wäre der Regenbogen, der mehrfarbige Bogen am klaren Himmel, kurzgefasst jedes Irisieren. Die Erklärung, die Definition, jede Bestimmung kommen erst nachträglich zu Stande; eigentlich sind all diese in der einfachen Feststellung *dass etwas da ist* implizit. Das Irisieren in jeder Form ist komplett uninteressant im imaginären Register. Die Tiere, z.B., nehmen diese Erscheinungen überhaupt nicht wahr. Die nachträgliche Bestimmung des ursprünglichen Phänomens setzt also eine absolut unbestimmte Ursache (eine Art pure Variation) voraus; etwas ursprünglich Unbestimmtes ist einfach da...Der Regenbogen und der Meteor sind beide *abgesättigte* Erscheinungen – es steckt nichts dahinter. Diese sind einfach – d.h. restlos - da, als gesättigte Phänomene. Das *a posteriori* Hinterfragen diesbezüglich stammt also aus der Benennung dieser Phänomene. Es gibt nichts außerhalb dieser Benennung. Die Benennung (die Feststellung dass etwas da ist) fundiert die Existenz des Phänomens. Lacan drückt dies folgendermaßen aus: *obwohl der Regenbogen nicht spricht, kann ein anderer an seiner Stelle (und für ihn) sprechen*<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, S. 316-17.

<sup>40</sup> *Ibidem*, S. 317-18.



Die *a posteriori* Bestimmung der natürlichen Ursachen eines Phänomens ist nur deswegen möglich weil dieses im Voraus benannt wurde. Die Definition einer Erscheinung ist in ihrer Benennung enthalten<sup>41</sup>.

Wie hilft uns nun dieser Exkurs über die Phänomene des Irisierens? Die imaginäre *Dialektik* hat dieselbe Natur wie die das Phänomen des Irisierens. Der Signifikant, d.h. die Benennung ist die Bedingung der Möglichkeit für die Einfügung des Subjektes im imaginären Register (siehe, diesbezüglich, Lacans Theorie vom *Spiegelstadium*). Das Subjekt nimmt seine imaginäre (oder leibliche) Identität nur dann an wenn der Andere durch eine benennende Zuordnung ihm seine Spiegelreflexion bestätigt. Weiterhin kann, gemäß Lacan, die *imaginäre Dialektik* der Mutter-Kind-Beziehung, die im Grunde genommen um die *imaginäre Absenz des Phallus* aufgebaut ist, ihr strukturelles Gleichgewicht nur in der Vaterfunktion - also nur durch den Vater als Vehikel des Phallus - finden. Weil nur der Vater als Vater den Phallus besitzt. Die Angst des Kindes um den *Phallusverlust* zielt eigentlich auf einen imaginären Verlust. Die *Kastrationsangst* bezieht sich also auf eine imaginäre Kastration. *Es ist also zwingend erforderlich dass der Vater innerhalb der imaginären Dialektik präsent ist so dass der Phallus einen anderen Wert als den der Nachbildung eines Phänomens des Irisierens erhält.* (Siehe ebd.

Der Ausdruck *Das ist es* ähnelt dem Ausdruck *Es gibt. Es gibt...*, d.h. dass etwas existiert; aber eigentlich heißt es: etwas ek-sistiert außerhalb von sich selbst. *Etwas existiert* oder *ek-sistiert außerhalb von sich selbst* kann man dem: *etwas ist dies oder jenes* entgegenstellen. Die Singularität - die die Mehrdeutigkeit natürlich nicht ausschließt - des Signifikantes wider setzt sich der Mannigfaltigkeit der Bedeutungen und gründet dadurch die Vielfalt der Prädikation.

### **Die Perichorese der Vaterfunktion**

Das Schema des *Ödipuskomplexes* besteht eigentlich nicht in der dreiseitigen Vater-Mutter-Kind-Beziehung sondern eher in das affektive Phallus-Mutter-Kind-Dreieck. Welche Stelle kann innerhalb dieses Sche-

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, S. 319.

mas dem Vater zugeordnet werden? Der Vater ist, gemäß Lacan, der Ring der die Einheit dieser komplexen Beziehung ausmacht; der Vater als Ring ist die *Perichorese* der dreiseitigen Beziehung, ihre zusammenhaltende Verbindung. Der Vater-Signifikant gründet und organisiert ein semantisches Universum das radikal unterschiedlich zum Bedeutungsumfang der genitalen Ebene ist. Der Vater-Signifikant unterscheidet sich (*ad infinitum*) von all den abgeleiteten Bedeutungen die der entsprechende Begriff mit sich bringt. Dieser Signifikant übersteigt also, wie gesagt, die natürliche Fortpflanzungsfunktion des realen Vaters. Man könnte behaupten dass der Vater-Signifikant einen absolut unbestimmten Sinn beinhaltet. Impliziertes es also einen *Unsinn*? *Unsinn* soll hier Folgendes heißen: dass der Vater-Signifikant völlig außerhalb des semantischen Bereiches - als äußerste Bedingung desselben - steht.

Der Vater-Signifikant führt in der Kontinuität der natürlichen Ordnung der Erzeugung - der Fortpflanzung - eine Bresche ein. Als solches bedingt es die Möglichkeit des Unterschieds zwischen den Generationen – also den Generationsunterschied. Der Vater-Signifikant bringt einfach eine neue Ordnung ein – *eine mathematische Ordnung, deren Struktur unterschiedlich zu der natürlichen Ordnung ist*. Der Vater-Signifikant gründet die Möglichkeit der Sprache schlechthin; es ist die Bedingung der Möglichkeit für die Wiederherstellung der natürlichen Welt als gesprochene Welt - letztendlich als Welt des menschlichen Daseins<sup>42</sup>.

Die Idee einer *signifikanten* Struktur, die aus dem Begriff des *Ödipuskomplexes* abgeleitet werden kann, ist für das Verständnis der psychopathologischen Erscheinungsformen, die in den Neurosen und Psychosen anzutreffen sind, unumgänglich. Was die Auslösung der Psychose definiert ist eben diese Konfrontation des Subjektes mit dem Signifikanten in seiner Nacktheit. Der Vater-Signifikant als Ursprung aller Signifikanten ist, letztendlich, ein Signifikant der Lücke, der Leere oder der Nichtigkeit. Als Signifikant der Nichtigkeit ist es eigentlich das was Sinn gibt - also eine sinngebende Leere.

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, S. 319-20.

Welcher existentielle Kontext hat eigentlich die Auslösung von Schrebers Psychose favorisiert? Auf der einen Seite hat er mehrfach, leider erfolglos, versucht u. gehofft Vater zu werden. Auf der anderen Seite gab es den entscheidenden Vorfall während seiner professionellen Laufbahn: er wurde, als Folge einer ministeriellen Verordnung, als Präsident des Berufungsgerichts investiert. Für ihn was dies, wie gesagt, eine unverhoffte Auszeichnung. Schreber musste also, infolge dieser Verleihung von Autorität, die Vaterfunktion übernehmen. Infolgedessen wurde er also mit einem Signifikant konfrontiert, die er in seiner (psychischen) Struktur nicht aufnehmen konnte. Kann das Subjekt Vater werden oder kann es dies nicht? Dies ist die entscheidende Frage. Weil das Subjekt nur dann die Vaterrolle aufnehmen kann wenn es ursprünglich den Signifikanten als Verankerungspunkt (*point de capiton*) seines semantischen Universums angenommen hat<sup>43</sup>.

Des Weiteren schlägt Lacan zur Übersetzung der freudschen *Verwerfung* den Begriff *foreclusion* (eine approximative Übersetzung wäre *Ausschluss*) vor<sup>44</sup>.

Die Entwicklung von Schrebers Psychose findet in drei Stadien statt. Zuerst ereignet sich die Katastrophe des imaginären Registers - d.h. die imaginäre Beziehung zum (imaginären) anderen wird nicht mehr unterstützt. Dann tritt innerhalb des Deliriums eine Inszenierung der signifikanten Maschinerie – in der Form von Dissoziation, Fragmentierung und letztendlich der Mobilisierung des Signifikanten als Diskurs der gesättigten Bedeutungen, d.h. als sinnloser Diskurs – ein. Anders gesagt erfolgt eine hörbare Zersetzung des inneren Diskurses. Eine Auflösung des Deliriums - als Effekt der unglücklichen Konfrontation des Subjektes mit dem problematischen Signifikanten, aber auch als symbolische Konstruktion um die elementaren Phänomene (*phénomène élémentaire*) der Psychose sinnvoll miteinander verknüpfen zu können – ist unumgänglich, weil der Vater-Signifikant letztendlich in irgendeiner Art und Weise in der subjektiven Struktur integriert werden muss; der im

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, S. 320-21.

<sup>44</sup> *Ibidem*, S. 321.

Voraus *verworfen*e Vater muss endlich wiederhergestellt werden. (Siehe ebd.)

*Niemand ist sich seiner Einführung in der Vaterfunktion bewusst.* Jedes Subjekt ist entweder innerhalb oder außerhalb dieser Funktion. Um die Ausgangssituation gerechter beschreiben zu können müsste man Folgendes sagen: das Individuum (das zukünftige Subjekt) hat den Signifikanten (in seiner radikalen Alterität) *verworfen* und gleichzeitig wurde es von diesem - aus seinem Bereich oder Königreich – ausgeschlossen. (Siehe ebd.)

Das psychotische Subjekt hat, gemäß Lacan, den Nachteil und gleichzeitig den Vorteil zum Signifikanten quer positioniert zu sein. Wenn es herausgefordert wird Stellung zu nehmen und seine Position in Bezug auf den Bereich des Signifikanten zu harmonisieren, dann wird bei ihm die kausale Beziehung: Frustrierung → Aggressivität → Regression ausgelöst weil es ihm unmöglich ist rückwirkend seine Innerlichkeit zu konstituieren<sup>45</sup>.

Weil es niemals einen Trieb *verdrängt* hat, besitzt, könnte man sagen, das psychotische Subjekt keine Innerlichkeit; und da es keine Innerlichkeit besitzt in der es den Signifikanten unterbringen kann, ist das psychotische Subjekt frei von jeglicher Verteidigung gegen seine Rückkehr.

## **Bibliographie**

1. The Seminar of Jacques Lacan, edited by Jacques-Alain Miller, Book III – *The Psychoses 1955-1956*, Kap. XXIII – XXV, translated by Russell Grigg, W. W. Norton 1993.
2. N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Polirom, Iasi, 2008.
3. Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, 2016.

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, S. 322.

**VARIA**



# Some remarks on Spinoza's theory of the eternity of the mind and his notion of consciousness

Cristina CRISTE\*  
Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca

**Abstract:** In establishing the guidelines for an ethical existence, Spinoza offers a theory of the eternity of the mind and differentiates between an intellectual order and the order of the imagination. The analysis and understanding of these notions involves two different approaches regarding the notion of mind and that of existence. A further analysis of the mind's eternity, together with several key notions of Spinoza's philosophy as they appear in various contexts - *conatus*, infinity, essence, the nature of knowledge – leads to a specific contour of this particular philosopher's view on the notion of consciousness.

**Keywords:** Spinoza, mind, knowledge, consciousness, infinite.

## 1. Introduction

By rejecting the first objection to the fact that will and idea are the same thing, Spinoza<sup>1</sup> emphasizes the fact that *we do possess a universal*

---

\* Cristina CRISTE has obtained the PhD degree in Philosophy at Babes-Bolyai University Cluj Napoca, with the thesis *On the Infinite. Spinoza's theory of the eternity of the mind and Cantor's set theory*. She is currently working towards another PhD in mathematics and philosophy in a "cotutelle" program at the University of East Anglia (UK), Department of Mathematics and Paris 1 Pantheon Sorbonne, with a scholarship provided at the present time by the University of East Anglia.

<sup>1</sup> For references to the writings of Spinoza, I have used the following abbreviations: *Spinoza. Complete Works* – SCW; *Treatise on the Emendation of the Intellect* – TEI; *Short Treatise on God, Man and his Well-Being* – ST; *Principles of Cartesian Philosophy and Metaphysical Thoughts* – PCP; *Theological-Political Treatise* – TPT. For references to passages from *Ethics*, I have employed the following abbreviations: Definition – D, Axiom – A, *Scholium* – S, Corollary – C, Postulate – P, Proof – pr., Preface – Pref., Explication – expl. For the parts of the *Ethics*, I have applied Arabic numerals and I did the same for propositions. Consequently, 2.7.S. will be read as: the *scholium* to proposition 7 from the

*idea about existence which embraces infinite entities.* The will is “a universal entity” (*esse universale*), “a common or universal idea” (“*communem sive universalem ideam*”) whereby we can explicate all particular volitions, and not a faculty which extends to infinity: “*For the term ‘universal’ is applied equally to one, to many, and to an infinite number of individuals*” [emphasis added] (2.49.S.).

What I would like to show is that *the universal idea that embraces infinite entities* should be conceived of by starting with some epistemological clarifications involving the notion of a formal essence and, consequently, an understanding *sub specie aeternitatis*, and the fact that the ‘universal’ aspect describes the insight, acuity and power of a conscious understanding.

To this end, I will discuss the following topics:

1. The will or the intellect (they are the same thing according to the corollary to 2.49), which represents the conatus when “related to the mind alone” (3.9.S.), is a universal idea because it embraces infinite entities, not in the sense that it is a faculty that extends to infinity, but because by itself, we can explicate all particular volitions.

The explanation of *all* particular volitions or ideas means an understanding of that which is common to all those particular volitions or ideas (2.49.S.). The analysis of what is *common to all* is related to the theory of the eternity of the mind.

2. There is an aspect of existence, independent of the body, “although we have no recollection of having existed before the body”, one that “insofar as it involves the essence of the body under a form of eternity” (5.23.S.) cannot be explained by temporal existence.

Spinoza maintains that mind is eternal, so one could equate the mind with an essence or an eternal truth. But a mind, also defined as the idea of a body, is under the influence of time, is finite. How exactly then can we understand the consistency of these two aspects?

---

second part of the *Ethics*. In the case of TEI, the numeration is made according to the paragraphs.



3. The conatus conceived of as the nature of existence, as the eternal formal essence, that is by the intellect, only affirms. When determined as a particular idea or act of the body, it already contains negation, since *every determination is a negation (omni determinatio est negation)*.

4. An individual thing acts either because of an external cause/an external object, or according to its own laws, with power understood as the power to be cause. The affect is an act of desire determined by a perceived, imagined lack, a perceived, imagined absence. It is a weak expression of power because it is passion, not an action according to one's rules.

The power of the conatus is manifested in the power to order things in the intellectual order. The act of desire ceases then to be limited, as is the case when determined by need and specific purposes, and the mind represents the efficient cause of its own increase in power, defined as virtue, freedom and manifested as an ethical existence.

5. In itself, no action – of the body or of the mind – is either good, or bad, “but one and the same action can be now good, now evil. It is bad only because it decreases the power to act of the essence, because it errs. Therefore, we can be guided by reason to that same action which is now bad, that is, which arises from an evil emotion” (4.59. second pr.). In other words, man is active and passive by one and the same desire (5.4.S.), whether it is determined by adequate, or inadequate ideas, while his actions express something necessary, a universal idea, a formal essence.

These topics, at their turn, will impose the subsequent questions: (1) What does the universal idea embraces/explicates? What is this *domain* of the mind? (2) What is an essence? What does it mean to exist? (3) What does Spinoza understands by knowledge? What is the order of the intellect? (4) What does an adequate idea represents? (5) What does eternity of the mind mean? How can the mind be eternal, but also defined as the idea of a temporally existing body? (6) What does it mean to err? (7) What does it mean to be a cause?

## 2. Eternity

In the eighth definition of the first part, Spinoza writes that “[B]y eternity I mean existence itself insofar as it is conceived as necessarily following solely from the definition of an eternal thing.” (1.D.8).

The reference to *existence itself* means that the notion of existence can be acknowledged in different ways, and that in this particular case we should take into consideration the nature of existence or the idea of existence, whatever that may imply.

According to the paragraph 100 from TEI, the essences are eternal truths, and in 101 it is said that the mutable particular things exist and are conceived through the eternal things, the essences.

Letter 12 offers two descriptions to the notion: it is *the infinite enjoyment of existence or – pardon the Latin –of being (essendi)*” and, like substance, it is “*conceivable only as infinite*” (Letter 12, SCW, p. 788f.).

And then, in the *Ethics*, after offering all the remedies against emotions, Spinoza considers he has completed “all that concerns this present life” and, starting from proposition 5.21, he decides it is time “to pass to those matters that concern the duration of the mind without respect to the body” (5.20.S.).

The mind exercises imagination and memory as long as the body endures (5.21). But there is an idea that expresses the essence of the human body *sub specie aeternitatis* (5.22), which belongs to the essence of the mind, and because of which the mind is eternal (5.23): “this power to conceive things under a form of eternity pertains to the mind insofar as it conceives the essence of the body under a form of eternity” (5.29).

But since it is also said that “[H]e whose body is capable of the greatest amount of activity has a mind whose greatest part is eternal” (5.39), it follows that eternity is a state of the mind that can be achieved with the body in duration, in time. Eternal is a specific state or mode of the mind, the power (force) pertaining to the actual essence of each finite mode, a force revealed in the action of the body or the acts of understanding, in other words, in the ethical existence. The reason, which by nature conceives things under a form of eternity (*sub quadam specie aeternitatis*) (2.44.C.2)

perceives them as necessary, a necessity perceived truly (2.41), as it is in itself (1.A.6).

In other words, the mind is both a formal essence and a temporally changing mode, capable of apprehending other eternal essences and temporally changing modes. It doesn't exclude the mind defined as the first idea of a body existing in time. But we refer here to two modes of existence.

So we should further understand what does it mean for the mind to be eternal, to be a formal essence, existing necessarily in the unique Substance.

### **Eternity of the mind**

All in all, the premises are:

1. Since action is the essence of every living thing, the activity of the mind comes down to knowledge, in such a way that the intellect itself is the very act of understanding (1.13.S.)

This knowledge does not imply examining an infinity of modes, but a specific state of the mind in which one assumes the nature of its existence.

2. There are different kinds of knowledge (three types according to 2.40.S.2).

3. On different occasions, Spinoza distinguishes between the order of the imagination and the order of the intellect. Essentially, this comes down to the fact that the human mind, by acting/knowing/understanding, acknowledges or generates different kinds of orders.

The order of mutable particular things corresponds, according to the scholium to proposition 2.18 from the *Ethics*, to the linking of ideas in memory, a linking of ideas involving the nature of things *outside* the human body, a linking that occurs in the mind parallel to the order and linking of the affections of the human body and, as a consequence, different "from the linking of ideas in accordance with the order of the intellect whereby the mind perceives things through their first causes, and which is the same in all men" (2.18.S.).

In other words, there is a gradual configuration of the idea that to know a particular thing means to *understand* it *in* an order of things *conceived of* as intellectual order, without the involvement of the things

outside the human body. That further implies that the constitution of the intellectual order doesn't mean a refutation of the body, but a certain knowledge of its change in the temporal order of existing.

4. Nevertheless, consciousness/awareness is necessary to acknowledge order. This act of consciousness applies to each order, since every form of understanding contains in itself the premises of 'perfection'. Proposition 5.28 stipulates that the desire to know things by the third kind of knowledge cannot arise *but* from the second type.

5. It is stated that an eternal mind is the cause for knowing things *sub specie aeternitatis*. (5.31)

6. Because of the idea of causality implied by premise 5, and also considering premise number 3, we could operate a generalization and maintain that any process of understanding/knowledge/generation acts as a cause which permits the mind to deduce or explain effects.

7. It belongs to the essence of the mind nothing but to conceive things (2.44.C.2) and its body (5.23) *sub specie aeternitatis* (2.13), namely, not in duration or time (1.D.8), determining man to assume its freedom through an ethical existence.

8. Eternity cannot be explained through duration or time, but represents the infinite and necessary existence (1.D.8, Letter 12).

9. There are three different approaches to the infinite (Letter 12) and divisibility is the effect of *knowing* by imagination.

10. As a consequence of premise 9, the order generated by imagination is a discrete one, temporal, while the order of the intellect is continuous, eternal.

11. The condition for knowledge is the notion of conatus as power to be cause, expressing both the nature of existing and the determined existence in time. Because of premises 1,2,3,4,6,10, the conatus represents the power to bind ideas in a certain order (of the imagination or of the intellect).

The basic principles of reason are the *common notions* (2.38), which emphasize what is common to all things - therefore without any relation to time -, but do not explain the essence of a particular thing. It is by the third

kind of knowledge that one proceeds from the adequate idea of certain attributes of God to the adequate knowledge of the essence of things (2.40.C.2), a type of understanding things that represents the “highest conatus of the mind and its highest virtue” (5.25), although the desire to know things by the third kind of knowledge cannot arise but from the second type (5.28).

Knowing things *sub specie aeternitatis*, including its body and other minds, means to conceive them as *real entities* through God's essence. In other words, being eternal and thus having a knowledge of God, the mind also understands everything that follows from this knowledge (2.40), that is, the mind is the formal cause of this kind of knowledge (5.31). *Only an eternal mind can acknowledge an actual infinite expressed as eternal existence.* And an eternal mind is an ethical mind. This is the reason why for Spinoza the knowledge of an actual infinite entails an ethical transformation.

But the mind is cause in its essence, similar to the way of considering God the cause for the infinity of modes (1.25.C.). A specification of this aspect can be found in Spinoza's discussion of the equivalence (5.36.C) between God's infinite love and of *amor Dei intellectualis*, another description for the perfection attained by advancing in the third kind of knowledge. Mind's love is the activity whereby God, insofar as he can be explained through the human mind, regards himself accompanied *by the idea of himself*, hence the idea of consciousness: a mind's love is therefore “part of the infinite love wherewith God loves himself” (5.36). Essentially, all modes – in this case under the attribute of Thought - are states of the same eternal continuum: the conatus is eternal as essence since it expresses the nature of existence, and everything is actual and even temporally conceived in its particular movements or acts.

Besides being defined as the intellectual or eternal love toward God (5.33), this knowledge is also equated with mind's greatest good and virtue, or with our salvation, blessedness and freedom (5.36): only a free mind has a true understanding of God.

By understanding things *sub specie aeternitatis*, an act of perfection defined as *scientia intuitiva* (2.40.S.2), Spinoza also emphasizes the fact

that we “sense” that the mind is eternal by logical proofs, “the eyes of the mind” (5.23.S).

### 3. Essence

The first thing to be highlighted is the fact that the discourse about essence is taking place in relation to the delimitations of the attributes. As such, the definition from the second part of the *Ethics* goes as follows:

...there pertains to the essence of a thing that which, when granted, the thing is necessarily posited, and by the annulling of which the thing is necessarily annulled; or that without which the thing can neither be nor be conceived and, vice versa, that which cannot be or be conceived without the thing. (2.D.2)

Concurrently, it is said that substance is the cause for the essence and the existence of things (1.14), and that the substance and the modes have different levels of reality or being, as a result of the multitude of attributes by which they are conceived (1.9).

But what exactly falls under the entities to be *conceived*? And while engaging in this analysis, it should be pointed out that *conceiving* implies the attribute of Thought.

The question is plausible because (1) in some contexts Spinoza is mentioning different series of things, (2) therefore different epistemological orders, and (3) as such, some possible insights into what is eternal and what exists in duration, what is infinite and what is finite.

The candidates are only the substance and its modes, and the last ones preserve the necessity of the first (1.A.4, 1.16). But considering that eternity is conceived of as the infinity and the necessity of existence (1.D.8, 1.23) and the fact that neither substance, not its modes could be conceived of other than under some attributes, it follows that these entities (named modes under an attribute or another) are also and somehow eternal (1.21).

It also implies that the distinction between substance and the modes is both ontological (1.D.3, 1.D.4, 1.1) and epistemological, since we cannot really talk about ‘mode’ other than under some attribute, and the attributes already imply an epistemological location (because of the attribute of Thought).

But no matter what attribute one is taking into consideration, essence – of substance or of a mode – is to be considered in terms of activity and power (1.34, 1.35, 1.36). Because power is the very essence of God (1.34), God is an immanent cause (1.18) and every thing that exists necessarily, exists in God (since there is no other substance), it follows that between power, or activity, and existence there is an equivalence relation, that every existing thing is a cause (1.36). Furthermore, it implies that these entities possess reality (although in different levels), and that they are not only creations of the mind. In other words, that which constitutes the essence of a thing is that which is conceived under different attributes, and the more reality or power it has, the more attributes it can be attributed to.

A further development of the answer is to be found in the employment of the expression *the real things* several times in correlation with *the formal essence*, fact which might point to their equivalence, in its ontological and the corresponding epistemological aspects.

According to ST, the intellect contains the formal essences of all things, while a comprehensive idea of the whole of Nature with all these essences it contains “realiter”, and “of which infinite attributes are predicated”, is equated with the *Infinite Idea of God* (ST, App. 2, p. 104)<sup>2</sup>.

The fragment emphasizes the difference between acknowledging the formal essence of the thing *existing objectively* in the Intellect of God, and not positing the objective status of the real thing’s essence. The emphasis is on the objective aspect.

I shall further discuss the consequences of objective – non-objective distinction and I will try to discover the meaning and the opposed idea to the “*real thing*”.

If it is to be considered infinite and absolutely perfect, the Intellect of God must objectively contain all the formal essences of all the real things

---

<sup>2</sup>“And since, as a matter of fact, Nature or God is one being of which infinite attributes are predicated, and which contains in itself all the essences of created things, it necessarily follows that of all this there is produced in Thought *an infinite Idea, which comprehends objective the whole of Nature just as it is realiter*” [*emphasis added*] (ST, App. 2, p. 104).

that exist in Nature. It *objectively* must do so because it has to mirror a necessary intellectual order (the Idea of God).

From the fact that Spinoza uses the plural in the case of the attributes, we have to deduce that *the formal essences* represent a more general concept that a thing conceived under a certain attribute, that in fact, they represent the eternal essences of things as they exist in the infinite Substance, apart from any *determination* through any other attribute.

In proposition 2.8 Spinoza is making a connection between the attribute of God and the Idea of God just to underline the fact that there is a link between the two, between the way the formal essences of individual things or modes are comprehended in the attributes of God (*continere*) and the way the ideas of nonexisting individual things or modes are comprehended in the Idea of God, involving it (*involvere*). We can therefore deduce that this analogy is based on the same, eternal order that follows the “formal being” of things “or one and the same connection of causes”, parallelly manifested under different attributes, and not their networks of connections in Duration (2.7.S.).

This is equivalent to the fact that all modes are having God as an absolutely primary cause (1.16.C.3). But the conclusion that Spinoza draws from these circumstances is that God (consisting of infinite attributes) is the cause of things as they are in themselves (2.7.S.), of their essences. Adding the definition of an adequate idea as idea conceived in itself, without any relation to other objects, but *in something* through which it is conceived, we can say that to understand that God is this primary, absolute cause means to have adequate ideas about the way a formal being, its formal essence, is included in the eternal order epistemologically characterizing the infinite existence of the Substance/Nature/God. In TEI and the ST, it is literally said that an adequate idea (the idea of a thing) is equivalent to the objective essence of a thing (TEI 36, for example).

### **Proposition 2.8**

Together with its corollary and complemented by proposition 5.23, this proposition would essentially address the question regarding the significance of the existence of particular things in relation to Substance/God.



Firstly, proposition 2.8 maintains that individual things or modes are contained in the attributes of God *as formal essences*. Therefore, the ideas of nonexisting things, like the ideas of existing things, must be comprehended in the infinite Idea of God, *in the same way* in which any essence is conceived under the attributes of God. And I say ‘any essence’ because from the 1.8.S. we already know that the formal essences of nonexisting modifications are also contained in the attributes, that is, they are conceived of by the intellect through something else in which they are included, as a result of the definition of mode.

The particular things exist in time only when their ideas, their objective being, involve the existence through which they are said to have duration. According to proposition 2.11, an infinite thing does not exist in time because the infinite things exist necessarily.

The discussions around this proposition emphasize the distinction between an existence in the Idea of God, and one insofar as an individual thing is said to have duration.

But a distinction in approaching existence is further maintained by proposition 1.20 and the corollary to proposition 1.24. According to the first one, existence pertains necessarily only to the essence of Substance: in God, they are one and the same thing. On the other hand, it is said that particular things could exist or not, that is, their essence “involves *neither existence nor duration*” [emphasis added]; “it is not their essence which can be the cause of either their existence or their duration, but only God, to whose nature alone existence pertains (1.24.C).

This distinction is analogous with that between a mind which can be both eternal and a finite mode, a finite mode defined as an idea of a body having duration.

An eternal mind represents the mind that can acknowledge an intellectual order of the things conceived of *sub specie aeternitatis*, as a whole, though an epistemological positioning at the ground level of the Idea of God, acknowledging the whole Nature. Such an act of simultaneous perception or conception is compared by Spinoza with conceiving things at a single glance, as in a picture (PCP, *Principles of Philosophy*, part 1, Prolegomenon, p.121). The order of imagination, or the *common* order of

Nature, characterizes the existence as duration, and the things are connected in a divided fashion.

That being said, conceiving an entity in duration, consciously acknowledging the continuous affections or emotions of the body, represents an additional property of the mind. This position could be sustained by several aspects.

Firstly, the eternal things, namely the essences, are eternal and have reality, and the more reality is involved in the essence of a thing, “the greater the number of its properties” (1.16, pr.), the more active and powerful they are.

Secondly, the real things are not simple things, and for this reason we can infer from them more than one property, as it is directly pointed out in Letter 83 (Letter 83, SCW, p. 958).

Thirdly, only the actual bodies and their affections exist in time, that is, existence in duration is a property for things conceived of under the attribute of Extension, depending “on the common order of nature and the structure of the universe” (2.30.pr.)<sup>3</sup>.

So to *involve* in their ideas “the existence through which they are said to have duration” should be acknowledged as ‘something more’, the fact that *they change, that they are becoming*. This aspect transpires from the example of the chords, in the scholium to proposition 2.8: when we say that two chords D and E exist, their ideas exist “not only insofar as they are merely comprehended in the idea of the circle *but also insofar as they involve the existence of those rectangles, with the result that they are distinguished from the other ideas of the other rectangles*” (2.8.C.).

Nevertheless, conceiving an entity in duration, consciously acknowledging the continuous affections or emotions of the body, represents an additional order of the mind, an additional property only when a mind acts through the third kind of knowledge.

Otherwise, it is only a divided mind moved by passions. In the example of the chords, the moment we perceive the existence of only two of them, and not an infinite number, we situate ourselves in duration, in time,

---

<sup>3</sup> “But the reason for the existence or nonexistence of a circle or a triangle does not follow from their nature, but from the order of universal corporeal Nature” (1.11. second pr.).

in the sense that they are not perceived simultaneously, but one by one, in a process of numbering. And for Spinoza, the numbers are aid to the imagination (see Letter 12).

### **Idea of God**

From the corollary to 2.8 it follows that as long as the individual things exist only comprehended in the attributes of God, the things *exist* only as eternal, real, formal essences. The same applies to the Idea of God, since Spinoza writes that every idea, of both existing and nonexisting things or modes, involves this notion, are *necessarily comprehended* in the infinite Idea of God.

But the ontological and epistemological connection of the attributes to this Idea does not annul their differentiation, particularly between *the comprehension of things in the Idea of God* and the way the *formal essences* of things *are contained in the attributes* of God. It is thus fundamental to understand the ontological locus of the Idea of God.

Firstly, the distinction between the attribute of Thought and the infinite Idea of God is not a metaphysical one, but a logical, epistemological one, since an attribute is a concept of the intellect. A metaphysical distinction would be between the Intellect of God and the Idea of God, since both are modes or affections of substance, under the attribute of Thought.

Secondly, it is impossible to consider the comprehension of modes in the attributes independently of any *thinking*, since an *attribute* is already an act of thinking, according to the definition (1.D.4).

The *thinking* implied in the comprehension of things in the attributes is definitely different from the one implied by the Idea of God. The first is related to the acknowledgment in the Intellect of God of everything that exists, while the knowledge implied by the Idea of God is related to consciousness or awareness.

Nevertheless, the fact that the ideas of *nonexisting* individual things or modes must be comprehended in the infinite Idea of God in the same way as the formal essences of individual things or modes are contained in the attributes of God shows that although both *continere* and *comprehendere* imply an intensional approach, the first in a metaphysical

context, and the other in an epistemological one, they are inextricably connected. The attributes comprehend in the sense of *continere*, hence the metaphysical context, the infinite and eternal modes (1.21) that follow from the necessity of the divine nature, “that is, everything that can come within the scope of infinite intellect” (1.16). The intensional approach is emphasized by Spinoza himself in the proof to the proposition 1.16: “from the given definition of any one thing the intellect infers a number of properties which necessarily follow in fact from the definition (that is, from the very essence of the thing)” (1.16.pr).

This last proposition also gives the element mediating the said connection: the definition. The definition expresses an adequate idea that, because of its nature, implies the act of understanding as the understanding itself.

In Letter 83, Spinoza writes that the definition of a thing signifies the essence of a thing or the efficient cause of all its properties (1.83). Although there are many ideas about a thing, there is one idea, which is also its definition, whose nature is to offer the efficient cause from which the intellect infers a number of properties (Letter 60), directly proportional (this number) with the reality the definition of the thing or the essence of the thing defined expresses (1.16.pr.).

In other words, the conditions of a definition, equated with revealing the essence of a thing, are to be encountered in a logical approach toward the essence of God, namely, in revealing the attributes as the base of any definition. In *Ethics*, this is expressed as the axiom 4 from the first part, while the conditions of a definition can be found in the second *scholium* to proposition 1.8.

Because of the definitions of *idea*<sup>4</sup>, *adequate idea* and *eternity of the mind*, only a conscious mind can be in such a way epistemologically positioned as to given the ground, the consequences are given as well, “as in a picture”, at a glance.

Revealing the properties or that which can be deduced from the essence of a thing implies therefore a logical perspective, but this term

---

<sup>4</sup> Particularly from TEI: “in itself is nothing but a certain awareness” (TEI, 78, p. 22).

should be understood in a broader sense. In the *Preface* to the fifth part, Spinoza maintains that logic is “the manner or way in which the intellect should be perfected” (5. Pref.). On one hand, to be perfect means to know things *sub specie aeternitatis* in a larger degree (equivalent aspects), and “is the very essence of a thing” (3, gen. D. of emotions). On the other hand, Spinoza writes in the scholium to proposition 5.23 that we ‘sense’ that the mind is eternal by ‘the eyes’ of the understanding, the logical proofs. Hence the *scientia intuitiva*.

The intellect (or reason, for Spinoza they are equivalent terms) acts therefore by using this kind of logical inference, and the more the mind acts as reason, the more *logical*, that is, *intuitive* (see above) its state is.

The attributes represent the most ‘primitive’ of all the common notions enabling an intuitive knowledge. Since they constitute therefore the foundation that ties everything through definitions, they represent the criterion, the standard of truth for the proper order in the investigation of Nature. And we know from TEI that the second task of method is to tie things by definition, ‘mirroring’ the order of Nature.

Although man can know the attributes and thus have the Idea of God, they cannot be derived from man himself, because he is imperfect, says Spinoza in the ST. He then enumerates the reasons for which man still can know them and, consequently “prove both a priori and a posteriori that God exists”, one being the knowledge that “the infinite cannot be obtained by putting together diverse finite parts” (ST, part 1, ch. 1. pp. 39-40 passim).

Revealing the attributes as the base of any definition involves, besides an epistemological positioning, the idea of viewing all Nature as a whole, that is, through the Idea of God, the infinite mediate mode, through which we are conceiving the things as essences, *sub specie aeternitatis*.

The third kind of knowledge becomes therefore *a process of deduction* that starts with an adequate idea of an attribute to get to the adequate idea of the essence of things *without any relation to time*, and with the eternity of the mind as the efficient cause for this kind of knowledge, since it conceives things under the same form of eternity or necessity

(2.44.C.2), equally affected with the same certainty (2.43 and S.) “whether the idea be of the future, in the past, or the present” (4.62).

### **True ideas**

From proposition 1.30 we know that the intellect is characterized by the fact that it has true ideas, ideas which must agree with their objects (1.A.1), and that its objects of thought must *necessarily* exist in Nature, namely substance (1.14) and its modes (1.15), the result being that “the finite intellect in act or the infinite intellect in act must comprehend the attributes of God and the affections of God, and nothing else” [*emphasis added*] (1.30).

What does it mean then to have true ideas<sup>5</sup>? We know that a substance’s modification, including an idea, is “that which is in something else” through which it is conceived (1.D.5), namely that it is in substance and it is conceived through its essence, although we only know substance’s essence by its attributes, according to 1.D.4. It is also pointed out that as ideas, therefore as modifications of substance, they are causes (1.36).

An idea is true when it is related to God (3.32), that is, when it is *internally determined*, since every idea is *in reality* related to the Idea of God. It is identified with what is *positive, affirmative* in an idea, and what is positive in an idea constitutes the *form* of the mode, also expressible under the attribute of Extension.

Consequently, to have true ideas means, on one hand, to apprehend an essence and, on the other hand, to include them in something else, through which they are conceived. These conditions are in fact the definition of the mode or, at least, a part of it. They exist only in the intellect, that is, they are *conceived of* as existing in substance under some attribute.

In the *scholium* to proposition 1.17, Spinoza writes that the Intellect of God is the actual cause of both the essence and existence of things, assuring their “*truth and formal essence*” [*emphasis added*] (1.17.S.),

---

<sup>5</sup> Even of “nonexistent modifications”, according to the second *scholium* to proposition 1.8.

another way of saying that “God's intellect, will, and power are one and the same” (loc. cit.).

It is a result of the simultaneity of the attributes, of their eternity (1.11): what God thinks, in other words, how God acts, conceived under the attribute of Thought, exists in the same time. Therefore, the formal essences of things exist *because* they are objects of thought, of ideas. So what the statement underlines is that an idea stands for a *formal essence*. An idea expresses then an essence and a definition explains it.

Taking into consideration the discussion regarding the nonexistent modifications (1.8) is fundamental, but what is more relevant is the fact that Spinoza does not consider them special cases regarding their inclusion in an attribute. Their existence is as valid as that of the existing things, although characterized by a different level of reality, as will be obvious from some considerations below.

So eventually we could equate the fact that (i) a proposition is true while related to God (2.32) with the fact that (ii) to have a true idea means to know that one is having a true idea (2.43) – another aspect of awareness -, and “to know a thing perfectly, that is, to the utmost degree” is nothing but “the very act of understanding” (2,43.S.), also with the fact that (iii) what is positive in an idea constitutes the form of the mode, as a consequence of the fact that “[T]here is nothing positive in ideas whereby they can be said to be false” (2.33), or saying that (iv) a true idea is an objective essence, that (v) a true idea is an innate tool (TEI 39,40,41), or the fact that (vi) the essential form could be conceived of as the very criteria for truth.

### **Limit and participation**

In *Metaphysics*, Aristotle distinguishes among several ways of employing the concept of *limit* (*Metaphysics*, V, §17, 1022a4-1022a13).

Spinoza is often very critical of Aristotle in his different writings, but one cannot ignore this Aristotelian approach to limit, in particular the last part, regarding the connection between limit, essence and knowledge: the limit is the essence of each thing because the essence is the limit of knowledge and if it of knowledge, then it is of the thing also.

I believe we can connect some of Spinoza's developments with the idea of limit. Of course, necessary precautions are necessary when we approach Spinoza's theory of knowledge. Essentially, that implies the conception of two different orders - the order of imagination and the order of the intellect – with a continual thread among them: more activity, more change, and more knowledge. So a theory of knowledge based among other things on the concept of limit, must make place, on one hand, for the idea of change.

And then, because the seventeenth century lacks what we now call a modern approach to limit, there is a distinction (with epistemological and metaphysical connotations) to be made, between limit in the sense of privation and limit in the sense of criterion, like Aristotle's view on limit as beginning (*ἀρχή*). The first is a characteristic of an affected body and therefore, of an affected mind. The last would characterize an existence characterized by more power, perfection and therefore perfection (because of the conceptual identity assured by Spinoza among those last three terms), and equated with the eternal essence of a thing, expressed under different attributes.

It is the finite expression of the infinite and eternal substance under different attributes, since a thing, in the most distilled metaphysical aspect being a mode, is nothing but a part of the substance. This eternal essence changes while remaining the same: only its power changes. And it could rather be conceived of as the model Spinoza refers to in the preface to the fourth part: after saying that terms like 'perfection' and 'imperfection', 'good' or 'bad' are only modes of thinking, he says that we still should use them, "[F]or since we desire to form the idea of a man which we may look to as a model of human nature, we shall find it useful to keep these terms in the sense I have indicated" (4.Pref.).

This ethical transformation means a passing to a greater perfection as increase in his power, his ability to act (3.11.S.). And Spinoza is adamant in sustaining that this process does not mean a change from "one essence or form to another", only that its power of activity "insofar as this is understood through his nature" is increased or diminished, since "perfection in general" is understood without any relation to time, that is, from an



eternal point of view, as “the essence of anything whatsoever in as far as it exists and acts in a definite manner, without taking duration into account” (4.Pref.), and the duration of a thing cannot be determined from its essence (2.A.1, 2.30).

The ethical process, the process of passing to a greater state of perfection means that this model of a perfect man is continually changing too, as the mind has more adequate ideas since, according to proposition 5.26, the more the mind truly and adequately understands, the more it wishes to understand this way.

As a consequence, the formal essence is a limit in the sense of criterion or *ἀρχή*, insofar as an existing mode (existence under the attribute of Extension) is changing: as long as there is imperfection, there is the ‘possibility’ of perfection. Possibility here does not engage Spinoza’s terminology *per se*, since everything is actual in his philosophy. But it emphasizes man’s temporal existence and change.

Formal essence as a limit means that there is a certain indetermination about it, that it represents a condition for any other determination, such as particular thoughts, affects or acts of volitions.

The other thing implied by the conception of formal essence as limit with the sense of *ἀρχή* is the idea of participation. Some of the most interesting statements in this regard are to be found in Letter 17. Writing to a grieving father maintaining that he experienced some omens regarding the death of his son, Spinoza differentiates between two types of imagination, one arising from the constitution of the body, the other from the mind, and it is the second which “follows in the wake of the intellect in all things, linking together and interconnecting its images and words just as the intellect does its demonstrations, so that there is almost nothing we can understand without the imagination instantly forming an image.” (Letter 17, SCW, p. 803).

It is also the case that the images originating from the intellect could be omens for future events. The reason is that *an essential idea participates in another ideal essence* (Letter 17, SCW, p. 804).

So we know that perceiving the essences of things means conceiving them *sub specie aeternitatis*, we realize that by doing so we understand

them as real things, which also means that there is an Idea that contain the whole Nature. In the above mentioned Letter we read that when a father's love toward his son is so great, he is "one and the same" with his son. We also know that it is the purpose of the human life to unite the mind with the whole of Nature (TEI 13), or the knowledge of God (4.28), equivalent to an extended knowledge of particular thing *sub specie aeternitatis* (5.24, 5.25), to freedom (5.36), and translated into the intellectual or eternal love toward him (5.33).

As a result, there are some consequences one can draw: (1) the highest mode of conceiving things, namely, their essences, is by their one and the same cause, one and the same root by which, in fact, they are unified; (2) because of this 'unity', this state, named freedom, means a *certain* surpassing of a *certain* subjectivity, of man conceived as an isolated mode. Spinoza employs the term "coherence".

### **The relation of participation and the coherence between parts and the whole**

In 1665 he writes to Henry Oldenburg (Letter 32) that he does not understand the nature of coherence between each part and the whole, but he can offer the arguments that sustain the existence of such agreement. For Oldenburg, a rejection of the teleological principle implies the idea of the impossibility of order and symmetry in Nature and, finally, the incoherence of a physics (Letter 33, SCW, pp. 851-852).

Even though Spinoza admits that he does not have the knowledge of the way in which the finite individual ties with the whole, the face of the whole universe (the infinite mediate mode), the infinite individual, because this would mean to know the entire nature and its parts, it doesn't mean that he rejects the order and the symmetry offered by the laws of physics.

There is coherence or agreement in the way every particular thing, acting according to its essence and its own laws, adapts itself to those of the other individuals and to the whole (Letter 32, SCW, p. 848).

Two important consequences follow from here. Firstly, it brings out the nature of 'relation', or better say, the lack of fundamental relation between the finite and the infinite. We can maintain there is one when we

consider a divisible and divided substance, but when Spinoza considers the coherence and agreement of parts he assumes an organic perspective, Nature as an infinite organism. The finite is not the creation of the infinite, because Spinoza does not adopt the notion of creation, as Letter 4, for example, could suggest. And the infinity of substance is not the consequence of summing up an infinite number of finite things, since that would bring out the paradoxes he emphasizes in the first part of the *Ethics* or in Letter 12. In Letter 54 (op.cit.), he specifically rejects the possibility of this kind of relation.

There is a historical note that one should consider, regarding the ‘relation’ between the finite and the infinite. The dictum that there is no proportion between the finite and the infinite was another constituent of the overall Aristotelian framework of the 17<sup>th</sup> century.

As pointed out by P. Mancosu, many seventeenth-century debates around the nature of proportion theory were determined “by the systematic misreading of ratio as numbers” (Mancosu 1996, p. 36), *a ratio being in fact a relation among geometrical magnitudes, not a number*. And since according to the definition 4 from book V of Euclid’s *Elements* (also known as the Archimedean property, or the axiom of Eudoxus-Archimedes), there is no ratio between a finite magnitude and an infinitely great or small one, “this state of affairs was denoted by the slogan: There is no proportion between the finite and the infinite” (Mancosu 1996, p. 36f.).

Spinoza explicitly states this, for example in Letter 54: “[T]his I do know, that between the finite and the infinite there is no relation, so that the difference between God and the greatest and most excellent created thing is no other than that between God and the least created thing” (Letter 54, SCW, p. 899).

Returning to the second consequence and concerning the fragment from the Letter 32 mentioned above, it is fundamental, I believe, to draw attention to the last proposition quoted, the fact that *‘harmonization’ takes place in the mind*, since the idea of a thing and what happens to it necessarily exist in the mind (2.9.C.): this takes place through different types of perception or conception, namely through imagination, reason and also through the knowledge *sub specie aeternitatis*, *scientia intuitiva*.

The idea of participation mentioned above implies an approach to the formal essence, their understanding, based on relations. But the relations of participation are not the same as the relations among the things in the common order of Nature, *which is temporal*. To participate is to be a part of a whole,” agreeing with the whole and cohering with the other parts” in accordance with the various distinctions and clarification found in Letter 32.

Furthermore, the letter emphasizes the same power of thinking characterizing both the human mind, and the infinite Idea of God:

As regards the human mind, I maintain that it, too, is a part of Nature; for I hold that in Nature there also exists an infinite power of thinking which, insofar as it is infinite, contains within itself the whole of Nature ideally, and whose thoughts proceed in the same manner as does Nature, which is in fact the object of its thought. Further, I maintain that the human mind is that same power of thinking, not insofar as that power is infinite and apprehends the whole of Nature, but insofar as it is finite, apprehending the human body only. The human mind, I maintain, is in this way part of an infinite intellect. (Letter 32, SCW, p. 849)

This relation of participation is rather based on perceiving the whole as in a picture, the plastic image employed by Spinoza in his PCP, and referred to above. And in the scholium to proposition 2.29 it is maintained that to perceive the things in the common order of Nature when the mind is determined externally, is different than when “it is determined internally, through its regarding several things at the same time, *to understand their agreement, their differences, and their opposition.*” [*emphasis added*] (2.29.S.).

Since the idea that constitutes the formal being of the human mind must ‘reflect’ (according to the theory of parallelism) the great number of composite parts of the individual body, it is, at its turn, “composed of very many ideas” (2.15). Now, since we also know from Letter 17 that an ideal essence participates in another ideal essence, we could understand from another perspective the element of variability essential to the definition of

things: like the bodies and the minds, the formal essences are relations related to other relations *ad infinitum*.

That being said, considering the difference between the order of the imagination and the order of the intellect, we must emphasize the fact that when we say that a formal essence is composite we are saying that a formal essence participates in another formal essence (see Letter 17) not accidentally, but essentially. Translated into ideas: an act of understanding participates in another act of understanding *ad infinitum*.

The consequence is that there is no completeness regarding the actions of a mode, and every essence or every act of understanding could be conceived of as the limit of an infinite number of acts of understanding. I am using the concept of limit in the sense of *arkhé*, as I have pointed it out above, with two fundamental observations. Firstly, when we are considering the formal essences of things we assume an a-temporal, tenseless perspective. The limit, in such a context, is both a beginning and an end, just like the point on the circle.

Secondly, there is a different notion of determinability, in connection to an idea of *reality* whose understanding necessitates some kind of simultaneous conception, a kind of organic perspective: substance is a unifying principle, the totality of all limited and unlimited aspects of existence, depending on the assumed order.

All those aspects are of course related with the way continuity is perceived. By imagination, we perceive things *as* wholes, discretely. But through the third kind of knowledge, the things are perceived as parts *in* the whole, which is continuous and always actual, because eternal. And in this last case, the essences infinitely participate into or among each other.

This offers a new perspective on Spinoza's statement from Letter 4 that "men are not created, but only begotten, and that their bodies already existed, but in a different form" (Letter 4, SCW, p. 767): the modes are always in something else through which they are conceived, namely, in substance, and while regarded as eternal formal essences, they are necessary related with all the other infinite things conceived through substance. When they exist in duration, apart from conceiving their ideas, we also conceive their existence in duration and their changes, which affects only the pro-

perties an essence acquires being in the common order of Nature, are considered in the order of mutable things.

### **Form**

Identifying form with essence is perceiving a thing's essence under the attribute of Extension. And when to the essence of a thing there pertains the idea of actual, temporal existence, the essence, the form, the virtue, the power, the desire and the conatus are one and the same thing, a fundamental prerequisite for the ethical transformation of man.

The form defined as an unvarying relation that could be destroyed implies the attribute of Extension, but also the existence in duration. A thing existing in duration depends in its essence on the eternal, real things, and because of this reason, this essence, expressed in duration, although destructible, retains an unvarying relation despite change. On the other hand, this form without duration is conceived a-temporally, eternally, *sub specie aeternitatis*.

But the change, and thus the ethical transformation, is possible as a consequence of the continuity or eternity of a thing's essence, which is the idea of a body in the case of the attribute of Thought and an unvarying relation under the attribute of Extension. A thing eternal receives determinations when in duration, when the body has an actual existence and the desire is determined. Any determination implies a negation and this negation means that a body and, therefore, its idea are part of the Nature (in the corresponding common orders, one under the attribute of Thought, one under the attribute of Extension). In other words, the mind cannot clearly and distinctly perceive itself independently of other parts (3.3.S.).

The desire is determined because each body, with its specific unvarying relation of movement and rest, is affected by external causes: "desire is the very essence, or nature, of each individual insofar as that *is conceived as determined* by some given state of its constitution to do something" [*emphasis added*] (3.56. pr.): the individual, according to its essence or nature, is affected with various kinds of pleasure, pain, love, hate etc. in conformity with the external causes, being thus conditioned in various ways (3.9.S.). And according to the first definition of affections,

“[D]esire is the very essence of man insofar as his essence is conceived as determined to any action from any given affection of itself” (D. of emotions 1).

One’s desire is thus “of different kinds”, in direct correspondence with the external causes, the infinite objects which affect one’s body. But the fact remains that it is still *one, individual* desire, a unique path of freedom and ethical existence.

### ***Real thing and its opposite***

Since in *reality* (in the sense of Spinoza’s metaphysics) substance is not divisible (1.12, 1.13.C), a finite thing is a part of greater and greater wholes, to infinity, thus assuming a unique *place* in the infinite and eternal substance, always comprehended under a certain attribute. To acknowledge a thing’s finitude is to find this place through the order of the intellect, to understand its limit (as explained above), to know it.

From the definition of a mode one can also apprehend the idea of limit as negation, end and restriction (1.D.2). And this is actually the consequence of the fact that every determination is negation, and every determination is an act of understanding.

Spinoza does not forget to highlight the fact that notions such ‘perfection’ and ‘imperfection’, the ground for comparing individuals and classify them in Nature under the highest genus, “the notion of Entity”, and equating *reality* with *perfection* (2.D.6), are only modes of thinking and, consequently, characterized by “something involving negation, such as limit, end, impotence and so on”, and called “imperfect because they do not affect our minds as much as those we call perfect, and not because they lack something of their own or because Nature has blundered. (4.Pref.)

*Reality* is a category of excellence, related to the essence, and thus a source of ethical, epistemic and ontological connotations, all in the same time.

The fact that the finite “is in part a negation”, while the infinite “is the unqualified affirmation” of existence (1.8.S.) involves a conspicuous epistemological qualification. Furthermore, because an idea *expresses the power* of the intellect, which basically is nothing but *a mode* under the attribute of Thought, also emphasizes another characteristic, a metaphysical

one: *in reality* (again, understood in Spinoza's terms), every *modus intelligendi* is a *modus essendi*. There is no absolute destruction<sup>6</sup>, only different, infinite changes or states of substance, but substance above all. We can talk therefore about different *degrees of determination*, in concordance with the different degrees of reality, power and activity defined under different attributes.

On the other hand, it is said that the third kind of knowledge depends on the mind as its formal cause insofar as the mind is eternal (5.31). Being eternal, mind is a real thing, and between the *real* and the world there is a difference only in meaning, in the order of imagination, not in that of the intellect. The third kind of knowledge is equivalent to an ethical being, but a being nonetheless.

Then again, is there an opposite to "real", especially when, according to the definition of the unique substance, everything exists necessarily?

In the ST, Spinoza writes about some of the *mind's creations* in its attempts to understand things distinctly, among them being the relations, also called "*entia rationis*" (things of reason). They are different from the "*entia realis*" (real things) and include the good and evil. Good and evil are therefore relations, modes of thinking defined by comparison (ST, p. 59).

Furthermore, in Letter 12, Spinoza writes that by imagination, one abstracts Quantity from Substance, Duration from the "efflux" of eternal things, and affections of Substance from Substance itself. Since in this case we can talk about divisibility, their determinations and delimitations are carried out through certain mental constructs (*entia rationis*) named "aids to the imagination" which are not real things: Measure in the case of divisible Quantity, Time in the case of Duration, and Number in the case of separated affections arranged in classes so that they can be easily imagined. Being only aids to the imagination, none is infinite "for in that case Number would not be number, nor Measure measure, nor Time time" (Letter 12, SCW, pp.

---

<sup>6</sup> Since that would entail, under the attribute of Extension, that "if one part of matter were to be annihilated, the whole of Extension would also vanish at the same time" (Letter 4, SCW, p. 767).



789-790), but since people wrongfully conceived the infinite through them, they simultaneously denied to it actual existence.

When Duration, for example, is conceived abstractedly, namely, confused with Time, it is regarded as composed of moments and one gets to the paradox: “he can never understand how an hour, for instance, can pass by” (Letter 12, SCW, p. 789).

That being said, we could conclude by saying that the *entia rationis* are the properties of things perceived as wholes, while the *entia realis* are the formal essences constituting themselves in the very act of participation as parts into a whole.

All in all, the reality of things, understood in terms of power, is determined by and determines their type of relational existence.

When conceived as formal essences, as *real* things, this relational existence is defined by relations of participation, as presented above. That which is part shares with the other (infinite parts) the same, *one* reality.

When apprehended as wholes in the physical Universe, this relational existence describes the relations of causality weaving the ontological structure of the physical Universe.

The emphasis in this differentiation starts with the epistemological positioning and the limitations in understanding, eventually involved in the constitution of the two orders, of the intellect and of the imagination.

The limit as limitation in knowledge is what characterizes an essence which actually exists in time. There are different types of knowledge according to the second *scholium* to proposition 2.40, and all except *scientia intuitiva* are prone to error, since error is considered a privation of knowledge, and thus of freedom. The error consists in perceiving things as wholes, and not parts of a whole, consequence of one’s inability of conceiving the different levels of reality and, in the same time, in considering the order as existing in things, and not in Nature as a whole (cf. Letter 32).

That being said, to acknowledge a thing’s finitude and limit is the beginning of knowledge. But we understand an individual thing when we are aware of its ‘place’ within the actual, real, perfect, infinite and eternal

order of Nature by the third kind of knowledge. In the end, by this kind of knowledge we comprehend the limits of a thing in all its senses.

#### 4. Consciousness

A full understanding of the notion of consciousness is strictly related to the theory of the eternity of the mind. Because the rules of coming to existence of things are genetic, intrinsic, not determined by the actually existing things themselves (according to Spinoza's metaphysics), their knowledge takes place by the understanding of knowledge itself. The method begins therefore by differentiating between imagination and intellect and then looking for its more *real* forms of manifestations, namely its highest form of activity, called *scientia intuitiva*. This highest act of understanding, opposing any abstract considerations, does not request the knowing of all the relations among infinite things, but the nature of existence itself. The result is the *generation of an order* which has no essential connection with time, namely the order of an infinite existence.

Furthermore, if eternity is how the intellect understands the infinite nature of existence, but it also represents the essence of Substance, understanding eternity correctly<sup>7</sup> is an act of conscious binding (into the intellectual order).

There is an identity between the act of achieving the intellectual order, the mind as intellect (and not imagination) understanding the infinite nature of existence (the eternity), the mind being in its greatest part eternal, the freedom of man, and his ethical existence.

Spinoza writes that the mind is conscious of itself through the ideas of the affections of the body (2.23), endeavouring in its existence by having both adequate and inadequate ideas, in other words, it is conscious of its conatus, the actual essence of the thing itself (3.7).

Of course, since the essence of the mind as idea about an actual body existing in duration is constituted by both adequate and inadequate ideas (3.3) and in the same time it endeavors to persist in its being having both these kinds of ideas (3.7), it also means that this conatus would be

---

<sup>7</sup> And not in a confused way, though imagination or memory (see the *scholium* to proposition 5.34).

more powerful insofar as the mind is more reason, that is, insofar as it has adequate ideas and thus possess certainty (2.41, 2.43 and S.).

Since an emotion represents the idea of an affection of the body (3.D.3) and by imagination one can bring the image of a thing to the mind as if it would be present (3.12), it could be said, according to the third definition from the third part, that *we* are the adequate cause, and not an external thing, and because the body's power of activity is increased by imagining the affection, the emotion becomes activity<sup>8</sup>.

The fact that man has inadequate ideas and that he can use imagination to become more powerful implies several aspects. Firstly, there is a continuity in mind's states. Secondly, passing from one state to another is equivalent to acknowledging different states. Thirdly, *this acknowledgment* is conducive to freedom itself.

All in all, a higher form of knowledge characterizes a "*a mind that is highly conscious of itself, of God, and of things* and in such a way that everything relating to its memory or imagination should be of scarcely any importance in comparison with its intellect" (5.39.S.), implying, in other words, an act of reflexivity and awareness. Consciousness becomes therefore a necessary condition for the manifestation of an intellectual order and a higher level of understanding.

Change reveals itself as fundamental in this process of consciousness: to link things in an intellectual order means firstly to have the ideas of things and then to understand, understanding that is thus equivalent to put them in the proper order. One starts with the temporal experience and then finally discovers, or rediscovers since it is an act pertaining to one's essence, the causal structure of Nature. First we have the ideas of the affections of the body, and after that we relate them to the Idea of God, and all this translated into the power of mind over the emotions (5.20.S.).

But with consciousness as the condition, since an idea "in itself is nothing but a certain awareness" (TEI, 78, p. 22).

---

<sup>8</sup> "By emotion [*affectus*] I understand the affections of the body by which the body's power of activity is increased or diminished, assisted or checked, together with the ideas of these affections. Thus, if we can be the adequate cause of one of these affections, then by emotion I understand activity, otherwise passivity" (3.D.3).

Following the common order of nature, the mind acknowledges “the fortuitous run of circumstances – to regard this or that” (2.29.S.), namely the different sensations and images, and it is not capable to know them all, hence its inadequate ideas of its affections. But “regarding several things at the same time”, it can understand how all these causes are interconnected by the same immanent cause, thus discarding any one in particular, except the one common to all<sup>9</sup> (3.56.pr.), with the Idea of God as intermediary.

Regarding several things at the same time means situating oneself at the same level of the Idea of God, which also comprise ideally the entire Nature as a whole.

Acquiring true, adequate ideas represents a conscious act, since a mind “necessarily regards itself when it conceives a true, that is, adequate, idea” (3.58.pr.). A mind acquiring more adequate ideas is more eternal, and since this power of thinking characterizes both the human mind and the infinite Idea of God (see Letter 32), it is possible to assume that consciousness represents a necessary characteristic of the unique, infinite substance through the infinite mode of the Idea of God under the attribute of Thought.

An aspect of unity is present in the specification that the composite idea that constitutes the formal being of the human mind is the idea of the body (2.13 and 2.15). This first idea of a mind<sup>10</sup> does not imply a subject conceived of as a source centre around which there are orbiting ideas. The idea is, after all, composed of many ideas (2.15). It is said that this idea is “prior by nature” (2.11.pr.) to particular volitions, thoughts, images, perceptions, emotions, an aspect that alludes to an epistemological and logical priority (2.A.3).

As I mentioned above, such idea could be understood as a formal essence and, furthermore, as a limit of the indefinite number of ideas corresponding to the innumerable parts composing the body. As a limit, it involves a certain indetermination, but one that can be understood as a

---

<sup>9</sup> “It is sufficient, I repeat, to understand the common properties of the emotions and the mind so as to determine the nature and the extent of the mind's power in controlling and checking the emotions” (3.56.pr.).

<sup>10</sup> In accordance with 2.10.S, 2.A.2, 2.A.3.

necessary condition for any other determination, i.e. the particular thoughts, affects or acts of volitions.

This idea is embedded in all the actions of the mind. That means that the mind can be conscious of every one of its acts, even when man, characterized by temporal existence, simultaneously determines and it is determined by the infinity of modes in which he is only a part.

Furthermore, the act of consciousness as an activity of reason or intellect is an act of unity: if the absolute infinite intellect (the immediate infinite mode under the attribute of Thought) contains every mode as an idea under the attribute of Thought, the Idea of God (the mediate infinite mode) relates every mode under this attribute to an idea (5.14).

This correlation of ideas to the Idea of God, as a direct method of demonstration, deducing ideas “from one another” (5.10.pr.) is an action of an ethical mind<sup>11</sup>. The ethical existence is not therefore identical to the perfecting of a state of the body corresponding to a decision of the mind (3.2.S.), or to the perfecting of the order of imagination in view of an end [*finem*]. Since the end is identified with the cause for the sake of which we do something, the appetite (4.D.7), therefore the primary cause and the efficient one, the existence becomes ethical when the power to act is not determined by an external cause, when it is the action in conformity with one’s own laws, unmoved by an external object, when the mind is its own efficient cause.

And even when it happens that our desire is restrained by the power of an idea of an external thing (Letter 58), that is, when we are affected by an external object and therefore we act against the necessity of our own inner laws or essence, a specific act of consciousness, defined as a virtuous act, could alter and improve the mental perspective.

A lesser form of knowledge is related to more inadequate ideas, with more negation, translated in a lack of clarity and equivalent to error and faultiness. Inadequate ideas are part of the essence of the mind, just like the adequate ones, but no mode (of Extension or Thought), expressing in a finite way the infinite substance, is an absolute negation because no idea

---

<sup>11</sup> This reference already involves the mind *ordering* as reason or intellect.

contains something positive according to which it can be said to be false (2.33). That being said, the more powerful this negation, less active the individual is, less real, and in the case of man, less knowledge he has. *It is not therefore the infinite that which negates the finite.*

This dialectic of affirmation and negation is present in the definition of the mode itself as expression and determination of the unique substance. The negation contained in every mode, since *omni determinatio est negatio*, is expressed not in its essence – which is an affirmation<sup>12</sup> –, but *in the particular acts* and in the indefinite time of the mode's existence in duration. These *particular acts* are represented by the acts of the body and some forms of mental activity.

The will, which represents the conatus when “related to the mind alone” (3.9.S.), constitutes the affirmation or the negation contained in the idea as idea, it is “the faculty of affirming and denying, and not desire” (2.48.S.). But this ‘faculty of’ is not a universal notion distinct ‘in reality’ (that is, in a proper epistemic position) from the particulars from which we form it, the particular volitions identical to the ideas of things (2.48.S., 2.49.C.). When we wrongfully accept this distinction, ‘the faculty of’ will (an act of understanding, according to the identity posited in the corollary to 2.49 between will and intellect) is not identical with conatus.

A lesser form of knowledge, of understanding, must be ‘surpassed’ because the infinite cannot be crossed temporally, but understood *in its* or *as* eternity. It is the man's contemplation of himself and his power of activity from which self-contentment arises and which makes him active, powerful and knowledgeable of himself. (3.D. of emotions 25).

The third kind of knowledge proceeds from an adequate idea of the formal essence of an attribute of God to an adequate knowledge of the essence of things (2.40.S.2), from an absolute affirmation to the affirmation which also contain some negation (because of the definition of mode).

As the nature of existence, the conatus as mind, as will, is not only the ‘space’ of harmonizing the parts, but the process itself of binding, its essence being defined as the power to bind ideas into different orders. And

---

<sup>12</sup>In *reality*, the affirmation pertains to the essence of idea (2.49).

the existence of this power necessarily follows from the definition of an eternal thing, the eternal Substance. Just like the force (*virtus*) and power of acting (*agendi potentia*) is always, everywhere one and the same, “that is, the laws and rules of Nature according to which all things happen and change from one form to another are everywhere and always the same” (3.Pref.), this power to act or binding is likewise eternal, although expressed under a determinate mode as conatus.

The power of the entire Nature ensures the relation of coherence, of agreement at all its levels. Since the relation of coherence is a process itself, we could also say that the nature of the agreement among the parts of nature and the parts and the whole is the power of Nature itself, the eternal, singular laws of the extended Substance/Nature/God. One does not therefore need to comprehend all the extrinsic relations to understand the above-mentioned power of Nature, understanding which takes the form of the intellectual order. The last one as well is a process, a specific form of the power of Nature under the attribute of Thought. In this process of understanding one needs to comprehend what is common to all, the whole of Nature, as the Idea of God, which every mind intensionally *involves*, in accordance with proposition 2.8 - namely the power manifested at different levels, in the internal laws of the parts.

The same power, determined in infinite modes at infinite levels, is that which determines *and* the process of determination. The said coherence or agreement can only be comprehended in and through an intellectual order, by an eternal mind, that is, a mind that is conscious of the fact that it is a manifestation of the same eternal power of Nature conceived as a whole. But since the nature of this act of understanding is not temporal, or successive, it must capture the reciprocal or mutual causality in a simultaneous ‘view’. It could also be perceived as spatial, if we understand spatial here as the ontological neutrality of all the points.

The existence of a reciprocal determination at infinite levels implies the existence of a universal principle of power that, although not knowable in all its manifestations, can be understood in its nature by consciousness: conatus as formal essence, condition of every other mode related to an

individual. This power is a *modus essendi* manifested in an infinity of *modi existendi*, known, by the principle of parallelism, as *modi intelligendi*.

The intellectual order mirrors the reciprocity and simultaneity of an infinite Nature, which is actual (there are no *possibilia* for Spinoza). This activity of the mind is epistemologically defined as the set of adequate ideas acquired by a finite mind, but the eternity of the mind must be understood both in an epistemological and an ontological framework. *Only an eternal mind can acknowledge an actual infinite expressed as eternal existence.* And an eternal mind is an ethical mind. This is the reason why for Spinoza the knowledge of an actual infinite entails an ethical transformation.

Or we could characterize the human existence as a *modus actuandi* with different degrees of power. When that existence becomes ethical, it represents a *modus operandi* equivalent to a certain *modus intelligendi*, when the ideas of the intellect are demonstrations. And the *modus intelligendi* is then also identified<sup>13</sup> with a *modus essendi*, in conformity with the principle of parallelism, in this case, the most *real modus essendi*.

The power of the mind is greater when this mind acts as reason or intellect, when it manifests itself in the adequate ideas, which means that when it manifests itself in another form, it has less power. It (the mind) passes from one state to another. This change is continuous, and although for Spinoza everything is actual, there are no contradictions here because there are no pure negations, only degrees of power and, therefore, of affirmation. The mind is both a formal essence and a temporally changing mode, capable of apprehending other eternal essences and temporally changing modes. Essentially, they are all states of the same eternal continuum: the mind is eternal as essence since it expresses the nature of existence, and everything is actual and temporally conceived in its particular movements or acts.

The eternal mind can thus be considered the state of a mind ‘aligned’ with that universal idea embracing/explaining an infinity of entities, an ‘alignment’ understood as consciousness.

---

<sup>13</sup> It is actually an equivalence relation conceived here as double implication.



It also means ordering things in an intellectual order, just like the Idea of God relates every mode of the infinite intellect to an idea (5.14).

Saying that the essences of things are to be integrated into an order, the order of Nature, and also considering the nature of mind itself as a formal essence, implies that the acknowledgment of that order means that mind *arranges itself* in an intellectual order. Man accordingly discovers the order by its conatus in its essential aspect of understanding, of knowing. The order displays itself in the way one acts, hence the necessity of consciousness to become aware of the order. One ‘creates’ the order in his actions, but being conscious of it means situating oneself on a different level of ontic/epistemic perfection.

All these aspects involving consciousness also draw attention to its different meanings. There is a consciousness perceived as a unity characterizing the formal essence of a mode, and then we can refer to a consciousness conceived of as an act of unification.

But the act itself of unification implies that a multitude of ideas are tied together under a form of causality. Considering the two orders specified by Spinoza – the intellectual one (things conceived intuitively *sub specie aeternitatis*), and the order of the imagination, the conscious act of unification implies different degrees of clarity, corresponding to the two orders. A textual reference can be found in the *scholium* to proposition 5.31: “the more each man is advanced in this kind of knowledge [i.e. the third type], *the more clearly conscious he is* of himself and of God, that is, the more perfect and blessed he is” [*emphasis added*].

This consciousness comes then in degrees. In the proof for proposition 3.9 Spinoza writes that the mind is conscious of its conatus, because it is conscious of itself “through the ideas of the affections of the body”. And desire, another name for the conatus, is “appetite accompanied by the consciousness thereof” (3.9.S.), with appetite defined as conatus “related to mind and body together” (3.9.S.)

But to be conscious only of the conatus does not mean freedom (see letter 58), another name for the aim of the ethical existence. This perseverance in being embodies the perseverance in power of a formal essence

over an indefinite period of time (3.9)<sup>14</sup>. The awareness of this endeavour, although a powerful mental act, is not mind's highest form of power. Is not enough, for our freedom and virtue, to be aware of what we desire. Spinoza emphasizes "the superiority of that knowledge of particular things which I have called "intuitive" or "of the third kind", and its preferability to that universal<sup>15</sup> knowledge which I have called "knowledge of the second kind"" (5.36.S.).

There is a difference between being conscious of one's desire, but unaware of the causes of the desire, and being conscious of the nature of desire, its formal essence: "Men are deceived in thinking themselves free, a belief that consists only in this, that they are conscious of their actions and ignorant of the causes by which they are determined." (2.35.S.)

Consciousness in its highest form as a unifying act involves the understanding specific to the *scientia intuitiva*, the mind conscious of its eternity.

A unified consciousness characterizing the formal essence of a mode implies a centre only if we consider the idea of the body as a priori given, according to proposition 2.13. But it is difficult to refer to this idea as a centre since it is also described as "composed of very many ideas" (2.15), corresponding to the great number of the body's composite parts.

This unified consciousness is the conatus, "the actual essence of the thing itself" (2.7), but not as a particular determination, rather as the power to act. Such a statement does not contradict proposition 3.9 and what I said above, since according to proposition 2.11, the actual being of the human mind is the idea of an actually existing individual thing, *given prior to other modes of Thought*, and (ii) the idea of a thing involved in an emotion (which is a mode of thinking) "can be without any other mode of thinking" (2.A.3). Awareness accompanies the various modes of Thought: particular volitions, thoughts, images, perceptions, emotions.

To resume, the consciousness in Spinoza's philosophy takes several forms:

---

<sup>14</sup> And not egoism, as some would suggest.

<sup>15</sup> Shirley translates "*universal*" by "abstract".

1. There is the idea of the formal being of the mind, with the formal being equated with the idea of the body. It refers to the mind that conceives the body under a form of eternity.

2. The consciousness *as mental experience*, as an act or process corresponding to different forms of understanding, from the awareness of particular volitions, thoughts, images, emotions, or perceptions, to the intuitive knowledge of an eternal mind.

## 5. Conclusions

Every individual thing is determined by an infinity of external causes (1.28, 1.29), there is no isolated individual. But the conatus represents *a universal idea about existence which embraces infinite entities* (2.49.S.). In the same time and regardless of the attribute, the conatus is the power to be cause, efficient cause, in accordance with Spinoza's determinism: every thing acts or is cause *necessarily*.

It all comes down to the way one perceives the causality of the conatus, of acknowledging the conatus of a specific expression of Substance as it relates to other modes, causally or otherwise, such as when one is aware of representing *a universal idea about existence which embraces infinite entities* (2.49.S.). It is linked to duration, but it also experiences eternity, through an ethical existence.

The purpose is the knowledge of real things, but why isn't the second kind of knowledge sufficient in the attempt to understand the reality? The third kind of knowledge has a certain priority with regard to the second one, because its aim is experienced in the adequate idea of the essence of *a thing*, not, as in the other case, the constitution of universal notions by having "common notions and adequate ideas of *the properties of things*" [*emphasis added*] (2.40.S.2). It means conceiving a thing intrinsically, in its formal essence.

These epistemological aspects are strictly connected with metaphysical ones. The relations characterizing the order of Nature are not linear or causal. The essential structure of temporal existence is causality. Nevertheless, as I have shown above, the order grasped by the intellect is based on relations of participation among the formal essences depicting the

unity of infinite non-linear patterns. To know an object is to know its relations of participation.

There is then a difference between the essence of a man as conceived under both attributes, particularly under the attribute of Extension, and the objective essence of a thing, conceived simultaneously with other essences, as contained in the Idea of God. There is also a distinction in conceiving existence: as the property of the formal essence of an individual thing, referred to as the nature of existence and thus eternal; and the existence conceived under different attributes and subject to duration.

Since conceiving involves modes of thinking, the object of our analysis regarding the distinction between different notions of existence does not involve a discussion of existence under different attributes<sup>16</sup>, but only between different ways of conceiving: *sub specie aeternitatis*, as an intellectual order and/or with the aid of the imagination.

There is therefore no contradiction in maintaining both that the essence of man cannot be conceived without a body (2.13)<sup>17</sup>, with the body existing indeterminately in duration (2.30), and the fact that it is possible to understand the essence of the body under a form of eternity (5.22) and without duration, since “the essence of things involves no fixed and determinate period of time” (4.Pref.). Also, because a formal essence is an eternal truth, if change had taken place in respect to essence, from true it would become false (1.20.C.2). What changes, with regard to the finite modes, is their power.

Being conscious of the nature of one’s existence, one can acquire an idea about the nature of existence in general, about what is common, and can understand the essences of individual things, of other *conati*, as expressing the same infinite and eternal power (of Substance /God/Nature) under different finite expressions. If everything is conceived as it is, necessary, there is nothing potential, nor time with past, present and future. The necessary existence, that is, eternity, is tenseless.

---

<sup>16</sup> It is actually impossible under Spinoza’s philosophy, where we, as humans, can understand only two attributes.

<sup>17</sup> With the body existing indeterminately in duration (2.30).

Such an understanding represents the act and power of a mind aware of its eternity. That understanding, a knowledge of things *sub specie aeternitatis*, also called *scientia intuitiva* and implying the state of the mind *in* and *creating* an intellectual order as well, is approached by a unifying act of consciousness and expresses *a universal idea about existence which embraces infinite entities*. The mind becomes an instrument in understanding the nature of reality itself.

Such an act of the mind is not denied by the existence of the body enduring temporally and, as such, need not be accompanied by words or images, considered acts of the body<sup>18</sup> and, as such, modes under the attribute of Extension.

Eternity is given necessarily and can be experienced simultaneously with the existence in duration: it expresses the nature of existence under the attribute of Thought and implies the conscious establishment of an intellectual order. One walks the paths of the *physical universe* reflecting the harmonious ‘moves’ of a mental process of ‘creating’ order.

Spinoza’s *scientia intuitiva* could be related to the cognitive experience set forth by Plato in the seventh Letter:

“when all of these things – names, definitions, and visual and other perceptions – have been rubbed against one another and tested, pupil and teacher asking and answering questions in good will and without envy – only then, when reason and knowledge are at the very extremity of human effort, can they illuminate the nature of any object” (344c).

The knowledge entailed by this process “is not something that can be put into words like other sciences”, but after a long and continue effort, “in joint pursuit of the subject, suddenly, like light flashing forth when a fire is kindled, it is born in the soul and straightway nourishes itself” (341c-d).

The ‘moment’ the knowledge emerges at the limit of human capacity, when man is “flooded with light”, could also be related to Spinoza’s description of wonder (*admiratio*). The last one is not considered

---

<sup>18</sup> “[...] *an idea, being a mode of thinking, consists neither in the image of a thing nor in words*. For the essence of words and images is constituted solely by corporeal motions far removed from the concept of thought [*emphasis added*] (2.49.S.).

an emotion, despite being defined as the imagination of a thing “on which the mind stays fixed because this particular thought has no connection with any others” (3.D.of emotions 4), and *has no cause* in conformity with the order of imagination.

Although limited as expression of power, the imagination is not the opposite of reason, but a mental state of less perfection, of certain ‘privation’. In the circumstances, the three forms of knowledge represent a movement between different cognitive actions: reconfigurations based on individual perception, memory and imagination of already closed notions and ideas, on one hand, but also simultaneous, non-linear, therefore open inquiries, on the other hand, characterizing an ethical existence.

And since reality, power, perfection, virtue and knowledge are rather equivalent terms, it could also be said that the thread assuring the continuity of the mind and thus its eternity is the power of it conatus, comprehended free of any mode of thinking and assuring unified and unifying consciousness.

Put it differently, the mind conscious of its eternity, of its continuity of power as a formal essence expressing the unique, infinite Substance/ Nature/ God is eternal.

### **Bibliography:**

1. Aristotle, *Complete Works. The Revised Oxford Translation*, Ed. by Jonathan Barnes, Princeton University Press, [1984]1996
2. Mancosu, Paolo, *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*, Oxford University Press, New York, 1996
3. Plato (1997): *Complete Works*, Ed. John M. Cooper & D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1997
4. Spinoza, Benedictus de, *Spinoza. Complete Works*, trans. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge, 2002.