

L'ERREUR DE DAMASIO ?

Voilà quelque chose que j'ai déjà dû dire et que d'autres, de toutes façons, ont dit avant moi : les mots d'une question, souvent, contiennent déjà la réponse. Est-ce Descartes qui a commis une erreur, ou est-ce Damasio qui, dans le commentaire qu'il a consacré à Descartes, il y a quelques années, a commis une erreur d'analyse ?

Si j'ai choisi de discuter la célèbre thèse qu'Antonio R. Damasio, non moins célèbre, expose dans son *L'Erreur de Descartes, la raison des émotions*, déjà en 1994 (*Descartes's Error*), c'est parce qu'elle me fournit une occasion rêvée de mettre en avant ce qui, je pense, différencie la « neuroscience » de la psychanalyse. (1) Mais disons d'entrée que j'aimerais que les arguments que je vais développer ici soient considérés comme une déclaration de « paix » et non de guerre, une déclaration de paix tout simplement parce que les champs de la psychanalyse et de la neuroscience sont différents et ne peuvent pas, en conséquence, être mis en concurrence. Pour le moment en tout cas. Et s'ils doivent un jour collaborer—d'une façon ou d'une autre--, il est clair que leurs domaines respectifs doivent être définis et distingués avec soin. (2)

Avant de commencer, toutefois, une remarque nécessaire: l'ouvrage de Damasio a déjà presque vingt ans, et il n'est pas impossible que certains de mes arguments ou commentaires ne soient plus aujourd'hui pertinents. Mon intention, tout simplement, est d'utiliser sa thèse, celle qu'il défendit à l'époque, comme un bon exemple de la démarche en neuroscience, (3) ce qui me permettra de souligner en quoi, pour moi, les deux champs concernés diffèrent.

Trois schémas devraient nous aider à introduire le débat :



fig- 1

Examinons les un par un.

I

Le premier croquis décrit le modèle de Descartes, mettant en évidence la dualité que défendait le philosophe, notamment dans sa formule la plus célèbre. Mais bien que cette phrase en trois mots (en latin, en français cela fait cinq) ait été produite à un moment historique donné, pour des raisons qui expliquent partiellement et même justifient sa production et on pense en particulier au combat que menait Descartes contre la Révélation et le Dogmatisme, on ne peut, en l'examinant d'un œil critique, qu'être tout à fait d'accord avec la lecture qu'en fait Damasio : la dualité corps et esprit n'est plus aujourd'hui défendable. Notre corps et notre « esprit » ne peuvent plus être conçus comme des entités séparées avec, d'un côté le Ciel, ce nulle part dans l'éther, « *ethereal nowhere place* » (Damasio) ou... Dieu qui occuperait le royaume de l'Esprit et, de l'autre côté, le corps dans sa matérialité. (Ceci, laisse bien entendu ouverte ce que j'appellerai la question religieuse car il nous resterait à expliquer l'attitude de ceux parmi les croyants qui refusent avec force tout matérialisme.)

On peut comprendre le dessein de Descartes, qui voulait établir une vérité logique et indiscutable—ce que du reste il fit--, comprendre que, d'une certaine façon, sa formule, son *Cogito*, a fourni à la philosophie une base solide—même si la pensée Grecque, bien des siècles plus tôt, l'avait précédé dans cette entreprise--, mais son modèle, ainsi que quelques-unes de ses autres affirmations, ne peuvent plus être acceptés aujourd'hui. Je pense en particulier à ce qu'il a déclaré à propos de l'âme :

[...] ce moi, c'est-à-dire l'âme l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est

Oui, c'est bien là « l'erreur de Descartes », et nous pouvons ici citer Damasio et parler avec lui d'une « séparation catégorique »--« abyssale », dit le texte original—« entre le corps, fait de matière [...] d'un côté, et l'esprit, non matériel, sans dimensions et exempt de tout mécanisme, de l'autre » (312). Oui, nous pouvons, avec les pragmatistes ou les matérialistes, insister sur le fait que l'individu humain est fait de chair et de sang seulement, c'est-à-dire n'est rien d'autre que ce que notre peau contient.

Passons à présent au second croquis, non sans avoir toutefois fait une dernière remarque à propos du schéma que nous venons d'examiner: notre refus raisonnable, sensé, d'une dualité corps et esprit ne devrait pas nous empêcher de constater que la paire *res cogitans/res extensa* peut également désigner une dualité qui n'est pas celle consciemment défendue par Descartes, une autre réalité que sans le savoir il représenterait et qu'aujourd'hui nous pouvons lire, construire, comme une dualité qui en rien ne mettrait en question l'unité, physique, matérielle du corps. J'y reviendrai.

II

« *Third party* » ou zone de convergence

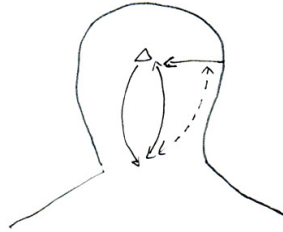


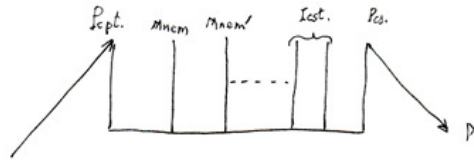
fig-2

Cette fois, le corps est la référence de base, « *the ground reference* ». Damasio et la neuroscience décrivent *ce* qui se passe dans le corps, ces « signaux [qui] correspondent à des perceptions relatives au monde extérieur ou à des pensées que nous formons au sujet de ce monde extérieur, ou à des événements se déroulant dans le corps proprement dit. » (233-4). Damasio appelle ces signaux, improprement, je pense, images, et le sujet, *the self*, est défini comme celui qui sait, « *the knower, the owner of these images* », le possesseur de ces images. Bien sûr, ce possesseur des images reçues, celui qui sait, constitue une intéressante addition au classique modèle perception-conscience. Ce que nous avons là ne concerne pas seulement la perception, mais la conscience de ce qui arrive à l'intérieur du corps.

Je pense que la subjectivité émerge durant la dernière étape, au moment où le cerveau est en train d'engendrer non pas des images relatives à un objet, non pas des images des réponses de l'organisme à un objet, mais un troisième type d'images, celles d'un organisme en train de percevoir et de répondre à un objet. ([...] *a third set of neural structures[...] which is neither the one which supports the images of an object, nor the one that supports the image of the self, but is reciprocally interconnected with both.*) (304)

Quelques lignes plus haut, l'auteur avait décrit avec soin cette « interconnexion » : « En d'autres termes, imaginons que cet ensemble 'tierce partie' élabore une *représentation potentielle du moi tel qu'il est en train de changer tandis que l'organisme répond à un objet.* », soulignant ce qui lui paraissait essentiel.

Ce neurone « troisième » ou « tierce partie » encore appelé « zone de convergence » (où se trouvent des signaux qui proviennent à la fois des représentations d'objet et les représentations du soi (*self*) en tant que l'organisme qui est perturbé par les représentations d'objet), eh bien, je me sens enclin à le décrire simplement comme *la perception d'une perception*. En définitive, le modèle de Damasio n'est pas structurellement différent de celui de Freud, ce modèle bien connu où la mémoire joue un rôle si essentiel.



(Standard Edit. ,vol V, p.541)

fig-3

Et ce qui me semble plus important encore, c'est le fait que ce « Je perçois ce que je perçois » ou, mieux encore, toujours selon mon interprétation : « Quelque chose (en moi) perçoit que ce que (je dois bien appeler) « *Je* » perçoit/s », phrase que, pour être tout à fait clair, nous pouvons écrire :

Quelque chose (dans mon corps)

perçoit

que

quelque chose (que nous appellerons « moi », ou « je »)

perçoit,

ne paraît pas si différente de ce que Descartes essayait de décrire par son célèbre « *Cogito ergo sum* », soit : « Je pense donc je suis ». Et cela est encore plus indiscutable si nous écrivons comme suit :

Je pense, donc je est

Ou même :

Dans la mesure où *quelque chose* pense, c'est-à-dire pose (ou peut poser) la question de sa propre existence, il est nécessaire que ce quelque chose existe.

Serait-il possible, alors, que Damasio, en dépit de la critique qu'il fait de la démarche de Descartes, commette la même erreur que son célèbre prédécesseur ?

La réponse est que le jugement critique, correct et tout à fait justifié, de Damasio ne peut être considéré comme une critique du *Cogito* et s'applique seulement à la dualité de l'âme et du corps défendue par Descartes. Comme nous l'avons vu en effet, il n'est pas difficile (à moins qu'au contraire cela nous soit très difficile ?) de refuser de suivre Descartes lorsqu'il parle d'une âme qui « ne cesserait pas d'être » « même si le corps n'était pas »--*res cogitans* dans l'infini de l'éther et indépendante--, sauf que ceci n'est pas le sujet du *Cogito*.

Il semble donc bien que, lorsqu'il s'agit de perception, il y ait une extraordinaire ressemblance entre les deux penseurs.

En effet, aujourd'hui, la formule de Descartes peut être lue comme exprimant, sur le mode philosophique, disons, ce que la psychologie et la psychanalyse décriront, beaucoup plus tard, comme le « stade du miroir » : la découverte par le petit enfant, *infans*, de son unité et de son

identité grâce au regard qu'il porte sur l'autre et aussi, bien entendu, sur le miroir quand il y en a un.

Cogito ergo sum

Je pense et par conséquent je suis

Nous ne pouvons pas ne pas remarquer la symétrie, avec un côté qui confirme l'*existence* de l'autre côté. Et on peut dire la même chose de la « tierce partie » ou de la « zone de convergence » de Damasio.

Je perçois que je perçoit/s

Et à ce point, on remarquera combien le modèle de Damasio, avec son insistance sur le Un (en tant qu'il s'oppose au deux), soit sur l'unité de la personne humaine, correspond parfaitement à ce que le petit enfant découvre dans le miroir de Henri Wallon (1931) et de Jacques Lacan (1949) ; le « tout-en-un de Damasio renvoie en effet à ce moment où l'enfant commence à acquérir le sentiment de son unité.

Ainsi, ce que jusque-là nous avons trouvé c'est qu'on peut tout à fait parler de l'erreur de Descartes en ce qui concerne l'âme, mais que cette histoire de dualité semble bien ne pas être essentielle du point de vue de l'histoire, je veux dire du progrès de la connaissance. En effet, ce que dans l'après-coup, aujourd'hui, nous pouvons considérer comme une avancée ce fut bien, au siècle de Descartes, l'élaboration et la défense du principe sur lequel repose la pensée rationaliste—et ceci inclut la possibilité du raisonnement scientifique.

(Qu'une telle rationalisation contredise ouvertement l'idéalisme philosophique impliqué dans le dualisme corps/âme n'est en définitive que la contradiction personnelle de Descartes.)

Il nous faut donc bien reconnaître que la critique que fait Damasio ne prend pas en compte la conclusion à laquelle aboutissait le raisonnement de Descartes : « ceci est *moi* (ou *je*) ». Et j'espère qu'on ne m'objectera pas que je ne distingue pas suffisamment moi et je, ici, puisque nous n'en sommes pour le moment qu'un stade du miroir ; je vais y revenir.

III

Car bien sûr ceci ne signifie pas que Descartes n'était pas en train de commettre une erreur, mais, comme je viens de le dire, ce n'était pas là l'erreur dont parle Damasio dans son ouvrage. En vérité, et c'est ce que je tente de démontrer dans le présent travail, Damasio commet tout simplement la même erreur que Descartes, *bref, en reste au temps du stade du miroir* où, on va le voir, le premier « Je » du *cogito* n'est pas (encore) distinct du second. C'est ici qu'entre en jeu mon troisième schéma. Il illustre ce qu'avec Freud nous avons appris : à savoir que l'être humain est coupé, fendu, clivé, bref n'est pas maître dans sa propre maison, qu'il est dirigé, contrôlé par des forces dont il n'est pas *conscient*. Jusqu'à Freud, on peut dire qu'une conception simple, matérialiste de l'homme pouvait être acceptable, paraissait en fait la seule attitude *raisonnable*—bien qu'il soit vrai que Kant, déjà...--, mais après 1900 une telle attitude n'était plus possible.

Ce que mon petit dessin numéro trois illustre c'est que le sujet en moi, S barré si on veut, n'est pas ce que je crois qu'il est et diffère, quoiqu'il en soit, de ce que je vois dans le miroir. Bref, et la remarque est banale aujourd'hui : *je* n'est pas *moi*. Mon image n'est rien d'autre qu'un objet, bien que, naturellement, j'aie besoin de cet objet, de cette image, puisqu'elle constitue le premier élément, le lieu, où un sujet apparaîtra plus tard. (On pardonnera cette histoire de chronologie, puisque moi et sujet sont sans doute là dès l'origine de l'individu, mais c'est le seul moyen que je

trouve pour souligner qu'il s'agit de deux instances distinctes.) C'est là qu'apparaît tout l'intérêt du schéma L de Lacan où la distinction est superbement faite entre moi et sujet. Je répète : j'ai besoin d'une image, non qu'elle puisse me dire, et la distinction est essentielle, *ce que* je suis, mais au moins atteste-t-elle *que je suis*, que *je est*, bref m'assure que j'existe bien, me rassure au moins sur ce point, qu'il y a bien un être, avec identité et unité. Cette assurance acquise, cependant, rien du sujet n'est encore dit. Car c'est un « je » qui avec Freud est devenu autre chose que ce qu'on croyait : « C'est moi » disait-on sans savoir, eh bien non ! Ce n'est pas moi, mais autre chose, ce moi-là n'est qu'un objet ai-je dit, puisque cette image dont nous parlons est incapable de me dire *qui je suis*, c'est-à-dire la sorte de sujet que je suis, qui, en définitive, est je. Tout cela est bien connu aujourd'hui, mais il est si *naturel* de résister à cette vérité que je peux y revenir un instant. Le sujet en moi, l'inconscient comme sujet, pour reprendre la formule de Lacan, voilà ce qui me fait faire ce que je fais, sans que j'en aie véritablement le contrôle. Tout cela à cause de ce qu'implique la dimension symbolique de ce sujet—par définition pour la psychanalyse jamais directement accessible, reconnaissable, sinon dans l'après-coup.

Voilà ce qui manque dans le *Cogito* de Descartes, cette distinction, et c'est bien là son « erreur » du point de vue de la psychanalyse. Car le « je suis » de sa formule, en effet, ne s'applique qu'à cet objet qu'est le moi (lacanien) et ne dit rien du sujet en moi. Et c'est cela, on l'aura compris, qui risque de faire défaut aussi dans la conception de la personne humaine que semblent avoir certains neurobiologistes. A jamais séparé du monde-là-bas, ayant perdu le UN de la fusion originelle avec ma mère, je ne peux survivre qu'en imaginant—et je pense que « hallucinant » ferait aussi bien l'affaire—que cette perte peut être effacée, bref qu'un pont peut être jeté par-dessus la béance originelle et que le Un peut être retrouvé. (4) Ce « pont », tout simplement, c'est la *représentation*. Enfin—et ceci est le second aspect de mon fantasme de reconquête de cet Un perdu—, la façon particulière qui est la mienne de procéder à cette reconquête symbolique, hallucinatoire, se fait selon une loi, celle de l'Autre, dont je ne suis pas maître, au début tout au moins. Telle est la double dimension du sujet de l'inconscient : désirer, symboliquement, mais selon une loi dont il n'est pas maître.

Comme un animal poussé par l'instinct, *Trieb*, je réussis à survivre, mais, et c'est là la différence avec l'animal, je suis aussi mû par le *désir*, et ceci ne peut plus être confondu avec l'instinct.(5) On m'excusera de revenir sur ces choses simples et peut-être admises par beaucoup (?) mais notre propension—naturelle--à nier que nous sommes des êtres de désir est telle qu'il n'est pas mauvais de rappeler l'évidence. Bref, pour la psychanalyse, aujourd'hui, besoin et désir ne sauraient être confondus, et cette distinction, que bien sûr on ne trouve pas chez Descartes, paraît également absente chez Damasio comme, en général, dans la pensée neuroscientifique. A se fonder uniquement sur le modèle du stimulus-réponse, c'est-à-dire à réduire l'être humain à ses perceptions, on oublie ce qui constitue l'intimité profonde de chacun, soit la façon unique dont il perçoit, mode de représentation symbolique qui est le résultat d'une histoire personnelle dont une théorie des instincts, toute correcte qu'elle soit, ne saurait rendre compte.

La théorie des instincts, oui, tel est bien le domaine de la neuroscience, et la recherche en ce domaine est bien entendu nécessaire. Mais l'existence d'une agence qui échappe à la conscience—*et je ne parle pas ici simplement de ce qui n'est pas conscient*, comme par exemple le fonctionnement complexe et subtil de notre système nerveux et tout ce qui touche à la mémoire--, nous oblige à concevoir un domaine spécifique, entièrement différent d'un domaine qui ne s'intéresse qu'à l'instinct ou en tout cas qu'il ne semble pas avoir une idée claire de ce que la psychanalyse appelle désir. On dira que Freud a commencé par l'instinct et qu'il a même pendant longtemps tenté de rendre compte de nos comportements selon un modèle topologique, économique et dynamique, mais on oubliera ce faisant qu'il a en même temps précisé le caractère métaphorique de ses modèles, leur nature abstraite de représentation. En donnant au mot « inconscient » une signification entièrement nouvelle, procédant à ce qu'il faut bien appeler une « rupture

épistémologique », créant un nouveau, et scandaleux, concept, Freud a défini la frontière d'un champ radicalement nouveau. Le retour à Freud défendu par Lacan il y a déjà plus d'un demi-siècle dans son célèbre « Discours de Rome » nous redit simplement ceci : besoin et désir ne sont pas une seule et même chose.

Telle est la distinction psychanalytique qu'on ne trouvera pas chez Descartes et qu'on ne trouve pas non plus dans l'ouvrage de Damasio. Et sans doute est-ce parce que la béance, qui sépare le sujet de l'objet, ce *vide*, n'est pas suffisamment prise en considération. Car l'*immatérialité* à laquelle pensait Descartes lorsqu'il écrivait ou prononçait le mot « âme » n'était pas ce qu'il croyait, et on comprend mieux pourquoi cette immatérialité est de peu d'importance—ou même ne présente aucun intérêt—pour la neuroscience puisque cette science travaille non sur la « parole », pont immatériel jeté sur le vide, discours des sujets, mais sur des effets réparables au niveau du corps. Damasio le dit du reste très bien :

Le « méta-moi » que j'envisage est une construction purement non verbale [...] (305) (*The metaself construction I envision is purely non verbal.* (243))

« Non verbal », j'entends cela comme purement matériel, et c'est fort bien dans la mesure où la recherche envisagée s'occupe du cerveau et du système nerveux. Mais cela, justement, définit le domaine concerné, et c'est un domaine qui, naturellement, prend en compte ce qu'on appelle la communication—Damasio en parle très bien—, mais une communication faite de signaux considérés du point de vue de leur nature matérielle, soit faits de tissu nerveux, de réseaux de chair et de sang. Que ces signaux ne sont pas dénués d'un certain sens, cela est certain, puisque sont envoyés des messages biochimiques à travers le corps ; mais ce qu'il importe de comprendre c'est que la structure de cette communication-là—stimulus-réponse, au fond—évoque un automatisme, une mécanique, certes subtile et complexe, et du quantifiable aussi, toutes choses fondamentales, matériellement, mais où n'est pas pris en compte la manière spécifique dont le sujet s'y prend pour combler *hallucinatoirement* le vide de son incomplétude. Verbaliser, c'est cela, et si on a quelque chance de découvrir *qui* ce sujet véritablement *est*, c'est—deuxièmement—parce qu'il parle-pense selon un processus où entre signifiant et signifié la correspondance n'est jamais acquise. Telle est la dimension symbolique, immatérielle, de la *représentation* ; et si c'est dans la parole que ce glissement entre signifié et signifiant se repère le mieux, on aura compris que la même structure rend également compte de nos conduites dans ce qu'elles ont de symbolique.

C'est là, je pense, que le schéma fondamental sur lequel repose la découverte freudienne prend toute son importance ; je veux parler de la formule Cs/Ics qui peut s'écrire aussi : « conscient/barre/inconscient » où ce que j'appelle « la barre » trouve sa place, et où s'exprime cette idée que c'est en définitive cette barre qui caractérise le mieux la radicalité de la psychanalyse. Mais cette « barre », impassable absolument, par la vertu de la *représentation* peut être symboliquement contournée et c'est la langage ou, mieux, la structure de la métaphore. La barre, ainsi, est *à la fois* vide et espace de signification. Ce que le *Cogito* oublie, on vient de le voir, c'est cet espace, vide, béance qui me sépare du monde et me fait un sujet (et sûrement pas un objet), un sujet malheureux puisque séparé, coupé du Un ou du Tout, (6) comme on voudra, un sujet à jamais incomplet et qui n'a d'autre ressource que de... parler. C'est parce que cette incomplétude n'est pas acceptable que, pour vivre, je vais la meubler, je vais y placer mes rêves, soient mes représentations : c'est la parole. La barre devient alors à la fois ce qui sépare *et* ce lieu—cet espace, et Winnicott en a très bien parlé—où je vais me raconter que je ne suis pas véritablement coupé de tout, clivé, où je vais *faire semblant* de ne pas être incomplet, fini. Bref, je vais reconstruire en imagination l'unité perdue à ma naissance ; c'est un déni, un faire-comme-si, mais je ne peux vivre sans cette illusion, sans cet « imaginaire » (Lacan).

C'est au lieu de cette reconstruction que s'intéresse la psychanalyse, l'étude, l'analyse de cet espace

qu'est le langage, je veux dire, plus généralement, la représentation. Et c'est bien d'un espace qu'il s'agit puisque ce n'est ni dans l'objet ni dans le sujet mais entre les deux.

Bien entendu, tout cela a lieu dans le corps, ou plutôt y prend naissance, puisque nous n'avons rien d'autre ; cette reconstruction qu'est l'activité fantasmatique se produit dans le cerveau, dans chaque cellule de notre corps, dans tout ce que la peau contient, mais l'effet de cette activité, le résultat de la production de ces opérations psychiques si compliquées, n'est rien d'autre qu'une projection immatérielle. Tel est l'objet de la recherche psychanalytique : la représentation, ce pont (7) désespérément lancé sur le vide qui me sépare du monde.

J'espère que mon troisième schéma est une représentation correcte de la place qu'occupe la personne humaine dans le monde (*res extensa*) ; nous pourrions lui donner comme titre : « L'être humain et le vide ou la façon dont est rendue supportable la séparation ». Ce dessin illustre la coupure originelle d'où naît tout sujet : il ou elle est un sujet, jamais un objet.

En vérité, cependant, ce n'est pas aussi simple et c'est là que tout se complique puisque notre sujet est toujours construit. Et construit pas n'importe comment. Il y a la génétique, bien sûr, l'héritage, et c'est à une partie de cet héritage que s'intéresse la psychanalyse, la partie, justement, qui est du domaine de la représentation, soit du symbolique. Car le Sujet est aussi l'objet d'un désir Autre. Cela, on le trouvera esquissé par Lacan dans son Graphe et ce peut être notre prochain chapitre : car nous sommes « coupés » de plus d'une façon, séparés, d'abord, puis fabriqués, ensuite, et selon un désir qui n'est pas le nôtre au départ.

Nous sommes incomplets, coupés, divisés en nous-mêmes, mais pas comme le pensait Descartes, avec une âme et un corps, et pas non plus comme le pensait Damasio, en 1994, lorsqu'il nous voyait tout-en-un, « *all-in-one* », ce qui ne laissait aucune place à cet espace entre nous et le monde, entre le sujet et l'objet, cet espace où nous projetons nos rêves, nos hallucinations, nos paroles et, *last but not least*, nos entreprises et nos actes.

NOTES

1. Cet article est le développement de la communication que j'ai faite au Colloque de Psychanalyse et Littérature qui s'est tenu sous l'égide de la Fondation Psyart (Université de Floride) à Belgrade l'été 2007.

J'utiliserai le texte de la traduction française de Marcel Blanc, publiée chez Odile Jacob en 1995.

2. Sur ce sujet, on pourra consulter : Robert Silhol, « Mind the gap », *Psyart, an Online Journal*, 2006.
3. Cf. la remarque selon laquelle « la neuroscience présente un intérêt pour ou même est nécessaire à l'évolution de la psychanalyse » (*neuroscience [is] valuable or even necessary to the evolution of psychoanalysis*) et la déclaration de Damasio au Congrès de l'I.P.A. de 2004 (44th conference) : « *The dominance of the current neuroscientific trend in psychoanalysis [has] never [been] more evident.* » (La domination de la pensée neurobiologique actuelle en psychanalyse n'a jamais été si évidente.).
4. « Les discours du champ philosophique sont essentiellement des réponses à la question de

l'être dans la perspective de son unité. Mais leur distinction en tant que discours ne tient qu'à la différence et à l'opposition de leurs principes fondamentaux. Et ce n'est donc que l'aspect de la réponse par lequel ils affirment ou rejettent l'unité de l'être qui établit leur distinction, et non la détermination exacte que chaque discours peut donner à l'être. Il pourrait donc sembler que leur diversité se déduise simplement de la position ou non de l'existence du un. » (Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, Paris : P.U.F., 1984, p. 69).

5. Bon, il y a peut-être—ou même sûrement, je ne suis pas spécialiste—du désir chez l'animal, mais il n'a pas la complexité que je lui trouve chez l'humain.
6. « La thèse centrale du discours métaphysique, c'est toujours de poser que tout trouve son sens dans le *Tout* ; de sorte qu'en fait tout est un. Rien n'est vraiment sinon le Tout. » (Alain Juranville, id., p. 72)
7. Image phallique, comme chacun sait, mais pourquoi pas puisque le terme de castration ne saurait être limité à la génitalité—où il joue toutefois un rôle essentiel—et peut servir à représenter plus généralement notre clivage fondamental ?