



## Contingence d'une décision de l'être

*Clotilde Leguil*

"Extrait du livre "Sartre avec Lacan""

Publié le 26 octobre 2020 | Editions Navarin

[psychose](#), [mauvaise foi](#), [insondable décision](#), [moi](#)

« Vous trouverez dans cet extrait une explication de la formule "insondable décision de l'être" que Lacan utilise concernant la cause de la folie. On y trouve aussi une explication de la "mauvaise foi du garçon de café" de Sartre ; celui qui est se prend pour un roi n'est pas moins fou qu'un roi qui se prend pour un roi. "Le ressort essentiel de la folie est la croyance" nous rappelle C. Leguil - J Lecaux »

### Contingence d'une décision de l'être

**Clotilde Leguil**

(Extrait du livre *Sartre avec Lacan*)

Comme Ey, Lacan veut fonder scientifiquement la psychiatrie en montrant que son objet, la folie, peut être concrètement déterminé. Mais le caractère scientifique de l'objet de la psychiatrie ne relève pas pour lui d'un substrat organique. Il relève d'un rapport du sujet au savoir et à la vérité. À la causalité organique de la folie, Lacan oppose alors la « causalité *essentielle* de la folie[1] ».

#### VALEUR ONTOLOGIQUE DE LA FOLIE

En cherchant à définir la causalité essentielle de la folie, Lacan reprend à son compte la question des rapports entre la folie et les valeurs humaines, telle que Ey l'avait posée en 1945. Or, pour Lacan, il ne s'agit plus *des* valeurs humaines, mais de *la* valeur humaine qui gît dans la folie en tant qu'expérience de la condition humaine. À sa façon, Lacan va montrer comment l'on peut donner une légitimité à l'énoncé sartrien de *L'Être et le Néant* selon lequel un « fou ne fait jamais que réaliser à sa manière la condition humaine[2] ». La « valeur humaine » qui gît dans la folie en tant que distincte des troubles neurologiques, c'est aussi ce qui lui confère une portée symbolique : « le phénomène de la folie n'est pas séparable du problème de la signification pour l'être en général, c'est-à-dire du langage pour l'homme », affirme Lacan.[3]

Comment Lacan articule-t-il la causalité essentielle de la folie au problème de la signification pour l'être en général ? La causalité psychique se conçoit à partir du rapport de l'homme au langage, en tant que le langage détermine son

être. Mais, si l'être humain se voit déterminé par la signification qu'il donne lui-même aux choses, c'est en dernier ressort depuis sa propre liberté qu'il choisit les significations qu'il donne à son existence.

Lacan va définir la causalité essentielle de la folie à la fois à partir des identifications inconscientes du sujet — selon un déterminisme psychique qu'il nomme alors « les effets psychiques du mode imaginaire [4] » — et d'un choix injustifiable et contingent qui relève de la liberté du sujet. La causalité essentielle de la folie est ainsi appréhendée par la valeur existentielle du discours du fou, dont le délire, en dernière instance, renvoie à ce que Lacan a choisi d'appeler une « insondable décision de l'être ». Or cette *insondable décision de l'être* apparaît comme une réminiscence de ce que Sartre avait appelé en 1943 « une détermination spontanée de notre être [5] ». Chez Lacan, l'investigation de la causalité de la folie conduit à dévoiler un choix originaire au-delà duquel on ne peut pas remonter. Ce choix, lui-même sans cause, à l'origine de son propre surgissement, est une réponse au désir d'être, ou plus exactement l'échec du sujet à trouver une réponse à ce désir.

En conférant une tonalité existentielle à ses propos sur la causalité psychique, Lacan montre que les régions de la folie, en relevant d'une causalité spécifique, nous conduisent néanmoins en dernier lieu là où la cause elle-même disparaît derrière l'absence de fondement et la contingence du choix. À la frontière des déterminations psychiques, nous rencontrons l'absence de détermination, le terme ultime et irréductible qui décide du sens d'une existence. *L'insondable décision de l'être* peut alors être considérée à partir de ce que Sartre a appelé, dans sa psychanalyse existentielle, un « mystère en pleine lumière [6] », le mystère du choix originel qu'un sujet fait de son propre être. La folie pour Lacan relève de la contingence d'un choix ne reposant sur rien d'autre que sur la liberté, ou peut-être sur le renoncement du sujet à la liberté à laquelle il se sent condamné.

On a dit du moment de l'existentialisme « qu'il consiste à partir de l'existence comme d'un donné [7] », lui-même dépourvu « de tout fondement métaphysique ». En ce sens, les « Propos sur la causalité psychique » relèvent du moment existentialiste, bien qu'ils défendent le principe de la causalité psychique ; ils répondent finalement à la question *Qu'est-ce que la folie ?* en remontant au fait brut d'un donné pur, sans fondement métaphysique, sans fondement physique, et sans fondement psychique : le choix d'un sujet, terme ultime au-delà duquel il est impossible de remonter.

Qu'est-ce qui cause la décision d'un être de croire de façon infatuée qu'il est ce qu'il est, tout en supposant que les autres ne font que le méconnaître dans son être ? Il est impossible, en dernier ressort, de déterminer ce qui cause un choix. Que la décision de l'être soit *insondable*, signifie que le choix du sujet n'est pas l'effet d'une causalité qui le précéderait. La décision de l'être est *causa sui*, cause d'elle-même. Ce rapport originel du sujet à la folie relève d'un choix premier. Sartre définit pour sa part le rapport originel que le pour-soi choisit avec le monde comme n'étant « rien d'autre que l'être-dans-le-monde lui-même du pour-soi en tant que cet être-dans-le-monde est choix [8] ». Lacan, après lui, rejette « la causalité de la folie dans cette insondable décision de l'être où il comprend ou méconnaît sa libération, en ce piège du destin qui le trompe sur une liberté qu'il n'a point conquise [9] ». D'une certaine façon, le fou refuse de conquérir sa liberté, puisqu'il rejette l'autre comme celui qui le méconnaît, au lieu de faire l'épreuve de sa propre liberté dans le rapport à l'autre. La causalité de la folie se voit ainsi interprétée depuis les coordonnées hégéliennes de la dialectique du maître et de l'esclave, elles-mêmes redéployées depuis la question existentielle du choix.

Au sein d'un propos sur la causalité psychique qui préfigure son option structuraliste ultérieure, Lacan reconnaît les limites de la causalité. La valeur humaine de la folie réside dans cette ultime absence de détermination : l'expérience de la folie s'enracine dans le choix spontané et contingent d'un mode d'être que Lacan définit ici comme paranoïaque. *L'insondable décision de l'être* qui préside à la psychose paranoïaque, c'est celle qui conduit un être à se prendre pour ce qu'il est, sans plus pouvoir faire l'expérience d'aucune médiation, d'aucune néantisation, et finalement d'aucune liberté. Pour Lacan, le fou nous enseigne en dernier ressort que l'être de l'homme porte en lui « la folie comme la limite de sa liberté [10] ».

## LE DRAME DE LA RENCONTRE AVEC LA SIGNIFICATION

La spécificité de la folie, c'est qu'en elle gît une autre valeur humaine que celle que l'on trouve dans les maladies neurologiques. Tel est le point de départ de Lacan dans le second temps de sa démonstration sur « La causalité essentielle de la folie[11] ». Comment saisir cette autre valeur humaine de la folie, qui serait le fait de sa causalité essentielle ?

Lacan reprend à son compte l'effort phénoménologique de Ey dans « La "Folie" et les Valeurs humaines ». La folie se donne comme un phénomène qui apparaît, dont Ey a admirablement décrit les effets sur celui qui le perçoit. L'effet de la folie sur le médecin lui-même ne nous indique-t-il pas qu'il s'agit d'une expérience renvoyant à la condition humaine, en tant qu'elle est porteuse d'un questionnement sur la signification ? Tout comme le fou s'interroge à sa façon sur ce que signifient ses hallucinations, celui qui perçoit les manifestations de la folie n'est-il pas conduit à se demander ce que tout cela peut bien signifier ? Lacan montre que ce qui sépare le fou des autres êtres n'est pas tant de l'ordre des « lésions qui affaiblissent les processus énergétiques nécessaires au déploiement des fonctions psychiques[12] », que de l'ordre d'une modalité de la croyance, renvoyant elle-même à un certain rapport de l'être à la signification. En même temps que son délire sépare le fou des autres hommes, il révèle aussi à ceux qui savent en reconnaître la *causalité psychique*, la valeur humaine de la folie en tant qu'expérience existentielle de la signification.

La façon dont Lacan interroge le rapport de la signification à la liberté, dans l'expérience de la folie, témoigne alors d'une reprise de la perspective de l'ontologie phénoménologique sartrienne. La folie représente dans la philosophie de l'existence, une attitude possible du « pour-soi dans un monde où il y a l'autre [13] ». Pour Sartre, la folie est d'abord une modalité possible des « relations concrètes avec autrui ». Si l'on saisit en quel sens « le surgissement d'autrui atteint le pour-soi en plein cœur », on saisit aussi en quel sens la folie peut résulter de la rencontre avec l'autre. Et c'est bien depuis l'articulation du rapport à l'autre en tant qu'il est le lieu de la signification pour l'homme que Lacan aborde la causalité de la folie.

En une formule dont le psychanalyste s'inspirera lorsqu'il définira, au début des années cinquante, le sujet de l'inconscient comme un *sujet barré*, Sartre affirme déjà dans *L'Être et le Néant* qu'« autrui a barre sur moi ». Car la rencontre avec autrui modifie mon être en faisant surgir un *être-pour-autrui* que je suis sans en être le fondement. Si l'on prend la mesure de ce que signifie *exister dans un monde où il y a l'autre*, on aperçoit que, dans la perspective qui est celle de Sartre en 1943, ce « n'est pas seulement le psychopathe qui peut dire — comme dans le cas, par exemple, des psychoses d'influence — "on me vole ma pensée" ». [14] L'expérience du fou qui éprouve un vol de sa pensée ne témoigne pas tant de sa folie que des modalités possibles de la rencontre avec autrui par le langage pour l'être humain. C'est pourquoi « un fou ne fait jamais que réaliser à sa manière la condition humaine[15] ».

Sartre affirme que le langage « fait partie de la condition humaine, il est originellement l'épreuve qu'un pour-soi peut faire de son être-pour-autrui [16] ». Il n'y a ni signification naturelle, ni rapport d'adéquation prédéterminé entre le sujet et la signification, ni concordance entre les mots et les choses, ni harmonie entre le langage et la réalité. La rencontre avec la signification est conçue par Sartre comme une épreuve, comme un drame, comme une expérience d'aliénation — celle de la découverte de ce qu'il appelle l'être-pour-autrui.

Ainsi, il n'y a jamais un sens déterminé à la phrase que je dis, comme à celle que j'entends, car ce « qui est premier, c'est la situation à partir de laquelle je comprends le *sens* de la phrase, ce sens n'étant pas en lui-même à considérer comme une donnée, mais comme une fin choisie dans un libre dépassement des moyens[17] ». Le surgissement de la signification relève d'un choix du sujet. Pour Sartre, le rapport au sens ne renvoie donc à aucun donné déjà constitué. Et non seulement il n'est pas de l'ordre du donné, mais il suppose une donation de la part du sujet. C'est en un choix libre que le pour-soi attribue une signification à une phrase. « On saisit donc toute la différence qui sépare l'événement "phrase" d'un événement naturel. » Avec Sartre, le rapport à la signification arrache l'être humain à la nature et par conséquent à tout déterminisme organique ; dès lors, il est aussi le lieu d'une rencontre

angoissante pour le sujet avec autrui et avec sa propre liberté.

S'appuyant sur Heidegger, Sartre écrit : « *je suis ce que je dis*<sup>[18]</sup> » — préfigurant là encore une perspective qui sera celle de Lacan quelques années plus tard. La folie, en tant qu'expérience radicale de l'aliénation que constitue la rencontre avec le monde de la signification pour un sujet, ne renvoie à aucun déficit. La folie n'est ni le produit d'un manque d'adaptation à la réalité, ni celui d'un manque de contrôle, ni encore celui d'un déficit des fonctions supérieures de la vie psychique. Elle n'est pas non plus le produit d'un effort contrarié de l'élan vital ne parvenant plus à lutter contre le mouvement ascendant de la matière. La folie est, avant toute chose, modalité concrète possible du rapport à autrui.

Car « le pour-soi surgit dans un monde qui est monde pour d'autres pour-soi. Tel est le *donné*. Et, par là même, [...] le sens du monde lui est *aliéné*. Cela signifie justement qu'il se trouve en présence de sens qui ne viennent pas au monde par lui. Il surgit dans un monde qui se donne à lui comme *déjà regardé*, sillonné, exploré, labouré dans tous les sens et dont la texture même est déjà définie par ces investigations<sup>[19]</sup> » ; pourtant, c'est bien dans ce monde-là que le pour-soi doit « se choisir ».

C'est à partir du sens déjà là qu'il « doit être libre », autrement dit choisir le sens qu'il donnera à l'existence de l'autre comme à la sienne. Tel est pour Sartre le drame de la signification. Porteuse d'aliénation dans la mesure où le sujet se voit être ce qu'il dit, elle est aussi le lieu possible du choix du sens de l'existence. Le pour-soi doit ainsi se choisir librement depuis la situation signifiante qu'il rencontre et qu'il n'a pas choisie. C'est aussi ce que Sartre nomme « la facticité du pour-soi », c'est-à-dire cette dialectique entre le délaissement du pour-soi dans une situation contingente et la responsabilité qui lui revient de donner sens à cette situation.<sup>[20]</sup>

Lorsque Lacan affirme en 1946 que le « mot n'est pas signe, mais noeud de signification <sup>[21]</sup> », il montre à son tour que la rencontre avec la signification ne relève d'aucun déterminisme naturel. Soutenant que « dans le langage se justifient et se dénoncent les attitudes de l'être », il fait valoir que l'expérience de la signification est une expérience subjective qui ne peut être réduite à aucun rapport d'adéquation ou d'inadéquation à la réalité. Le délire n'est pas perte du sens de la réalité, mais modalité spécifique d'un rapport à la signification. Lacan y voit alors une « recherche des limites de la signification ».

L'aliéné n'est donc pas tant celui qui fait une erreur de jugement et pâtit d'un déficit, que celui dont le langage porte la marque de l'aliénation inhérente à la rencontre avec la signification : « ces allusions verbales, ces relations cabalistiques, ces jeux d'homonymie, ces calembours[,] cet accent de singularité dont il nous faut savoir entendre la résonance dans un mot pour détecter le délire, [...] ces hybrides du vocabulaire, ce cancer verbal du néologisme, cet engluement dans la syntaxe, cette duplicité de l'énonciation, mais aussi cette cohérence qui équivaut à une logique, cette caractéristique qui, de l'unité d'un style aux stéréotypies, marque chaque forme de délire, c'est tout cela par quoi l'aliéné, par la parole ou par la plume se communique à nous<sup>[22]</sup> ». Le discours de l'aliéné porte ainsi les stigmates du drame de la rencontre avec la signification. Il en met les limites à l'épreuve, en en déployant la vacuité. Le monde de la signification peut en effet devenir un monde dans lequel le sujet se perd, quand celui-ci ne parvient plus à se faire donateur de la signification. Lacan le formulera de façon lumineuse dix ans plus tard dans son Séminaire *Les Psychoses*, en 1955-1956: le sujet « vous parle de quelque chose qui lui a parlé ». Le discours du fou témoigne alors d'un défaut de symbolisation qu'il nommera *forclusion*. Dans la psychose, « l'ordre symbolique subsiste comme tel hors du sujet, distinct de son existence, et le déterminant ».<sup>[23]</sup> Les « Propos sur la causalité psychique » préfigurent ainsi cette interprétation de la psychose comme rapport imaginaire à la signification.

Si Lacan peut « définir concrètement la psychologie comme le domaine de l'insensé <sup>[24]</sup> », c'est qu'il cherche en 1946 à rendre compte des rapports entre le sens et l'insensé, soit entre la signification et la folie. La causalité de l'aliénation n'est donc pas à chercher dans le cerveau ou dans les noires vapeurs de la bile, mais là où elle se manifeste, c'est-à-dire dans le langage en tant que modalité du rapport à l'autre. Cet abord de la folie, à l'encontre de la perspective naturaliste de Ey, relève d'une perspective préstructuraliste — qui accorde déjà toute son importance

au langage —, mais aussi d'une perspective existentielle contribuant à faire de la folie l'expérience d'une limite de la liberté. Car, en révélant la méconnaissance que le sujet a de lui-même, le discours de la folie montre l'aliénation que constitue pour chacun le monde de la signification en tant que lieu du rapport à autrui.

Pour Sartre comme pour Lacan, la folie a une valeur humaine en tant qu'expérience de l'aliénation du sujet par l'autre. Valeur humaine et existentielle, dirions-nous, car la question *Qu'est-ce que la folie ?* conduit à la question *Qu'est-ce que l'existence ?*, et même à la question *Qu'est-ce qui fait la valeur de l'existence de l'être humain ?*

Cette valeur humaine réside pour Lacan dans le fait que « la folie est vécue toute dans le registre du sens [25] », et que celui-ci met en question le rapport entre le sujet et l'autre. Lacan et Sartre s'accordent ainsi à penser la folie à partir de la question du sens et de l'origine de la signification pour tout sujet. Et la question du sens met en jeu la liberté de l'être humain. C'est donc avec cette conception de la liberté et du choix injustifiable et contingent qu'elle rend nécessaire, que Lacan répond à la conception organo-dynamiste de Ey.

Si la folie n'est pas pour l'homme « le fait contingent des fragilités de son organisme [26] », c'est qu'elle relève d'une autre contingence — celle qui arrache l'existence humaine à tout déterminisme organique. Elle relève de la structure du sens de l'existence en tant que radicalement contingent. Bien que Lacan ne le formule pas de cette manière, sa phénoménologie de la folie conduit à une ontologie phénoménologique. Car la causalité essentielle de la folie est portée par ce que Lacan appelle « une faille ouverte » dans l'essence de l'homme. Les « Propos sur la causalité psychique » ont ainsi une portée ontologique dans la mesure où la phénoménologie lacanienne de la folie ne reste pas purement descriptive. Elle dévoile la causalité essentielle de la folie, et même, nous le verrons, son absence de causalité dernière.

En cela, Lacan en 1946 est plus sartrien qu'husserlien ou heideggérien. La phénoménologie husserlienne refuse de se constituer en ontologie [27] et se contente de décrire les phénomènes tels qu'ils apparaissent à la conscience. L'ontologie heideggérienne cherche, pour sa part, un être au-delà des phénomènes. L'ontologie phénoménologique sartrienne ouvre, en revanche, sur la contingence de l'existence du sujet — laquelle ne se définit que par la fragilité que la liberté institue au cœur de l'être.

Pour Sartre, l'ontologie phénoménologique dévoile que « l'homme est toujours séparé par un néant de son essence [28] » ; pour Lacan, la phénoménologie de la folie dévoile que celle-ci est pour l'homme « la virtualité permanente d'une faille ouverte dans son essence [29] ». Sartre note que « dans l'appréhension de nous-même par nous-même, nous nous apparaissions avec les caractères d'un fait injustifiable [30] » ; Lacan relève que l'appréhension de la causalité psychique de la folie fait apparaître, elle aussi, un fait injustifiable. *L'insondable décision de l'être* peut donner lieu à la folie, sans fondement, sans raison, témoignant de la fragilité que le langage institue au cœur de l'être. Si le fou présente alors « un intérêt plus grand que [...] le cas de Gelb et Goldstein [31] », c'est que la croyance que révèle sa folie témoigne du caractère contingent et angoissant de la signification elle-même — laquelle, en dernier ressort, ne repose que sur la contingence du rapport au langage pour chaque être, c'est-à-dire sur la liberté.

#### MÉCONNAISSANCE, CROYANCE ET MAUVAISE FOI

Si l'on peut donc faire émerger une connexion entre Lacan et Sartre dans les « Propos sur la causalité psychique », c'est parce que Lacan pense la folie comme une expérience de l'échec de la liberté, ce qui le conduit à affirmer en dernier recours la possibilité du choix de ne pas être libre, c'est-à-dire d'être fou. Or ce choix, *détermination injustifiable et spontanée de notre être*, est aussi explicité par Lacan depuis une analyse de la méconnaissance propre à la connaissance paranoïaque. C'est depuis une phénoménologie de la croyance en tant qu'elle peut devenir délirante que Lacan rend compte de la causalité psychique comme *insondable décision de l'être*. L'analyse lacanienne de la croyance délirante, tout en s'appuyant sur Descartes, présente alors des analogies avec la mauvaise foi sartrienne. Lacan ne s'appuie pas explicitement sur le concept de mauvaise foi en 1946 pour rendre compte de la

méconnaissance, mais il n'hésitera pas à le faire en 1955 dans son écrit « Variantes de la cure-type », donnant ainsi à ce concept sartrien une signification nouvelle pour la psychanalyse.

Cherchant à distinguer le discours du moi, au sein duquel le sujet se méconnaît, de ce qu'il appelle le *discours vrai* que l'analyste doit pouvoir faire émerger, il évoque en 1955 « la mauvaise foi du sujet [...] constituante de ce discours intermédiaire[32] », « discours de la conviction », dans lequel le sujet se perd lorsqu'il tente de parler de lui. Le discours intermédiaire de la mauvaise foi est celui au sein duquel le sujet tient « compte de ce qu'il sait de son être comme donné » : autrement dit, il parle de lui-même comme d'un être qui ne s'interroge pas sur ses choix existentiels, mais se pense comme défini par ce qui ne dépend pas de lui. Ce discours de la mauvaise foi, Lacan l'article aux « mirages narcissiques qui dominent la relation à l'autre de son Moi » ; il montre ainsi que, grâce à la psychanalyse, la mauvaise foi sartrienne peut être conçue comme une attitude du moi, une réponse de l'ego, faisant barrage à toute authenticité de la parole. Évoquant sur le même mode, dès 1946, ceux qui « confondent tranquillement le Moi avec l'être du sujet », Lacan annonce la valeur fondatrice dans son enseignement de cette distinction entre le moi et l'être du sujet — prélevée notamment dans *La Transcendance de l'ego* de Sartre, nous y reviendrons —, contre toute dérive psychologisante de la psychanalyse.

Cette référence à la mauvaise foi à propos de la méconnaissance, dans l'écrit de 1955, permet d'éclairer rétroactivement le propos de Lacan sur la méconnaissance propre à la croyance délirante, dans l'écrit de 1946. L'infatuation du fou, conçue comme trait distinctif de la modalité délirante de la croyance, peut être déchiffrée comme un avatar de l'esprit de sérieux du sujet de mauvaise foi, tel que Sartre l'a explicité trois ans auparavant. Pour lui, le sérieux consiste en effet à se définir « à partir de l'objet[33] ». C'est une fuite de la liberté qui permet de jouer à se poser comme déterminé par les choses du monde, ces choses sérieuses qui ne dépendent pas de mon choix, tout comme le discours intermédiaire sera pour Lacan, en 1955, une façon de parler de son être comme donné, c'est-à-dire comme définitivement constitué.

L'esprit de sérieux chez Sartre n'est cependant pas la folie, étant donné qu'il est susceptible d'être dépassé, dissipé, réduit. La néantisation y est toujours possible, de sorte que le sujet peut s'arracher au sérieux en affrontant dans l'angoisse sa propre liberté. En revanche, le sujet fou que Lacan définit en 1946 comme infatué ne peut néantiser ce qu'il est. Il n'existe plus aucun écart entre le moi et l'être du sujet. « Le moment de virage est ici donné par la médiation ou l'immédiateté de l'identification, et pour dire le mot, par l'infatuation du sujet. [34] » Nous dirions ainsi que le caractère délirant de la croyance réside dans ce virage du sérieux à l'*infatuation*[35], lorsque le sujet est entièrement absorbé par la logique du moi, qui le conduit à figer son être.

Si Lacan se réfère alors à Descartes pour rendre compte de la croyance délirante, il en offre néanmoins une lecture qui fait écho aux élaborations sartriennes de la mauvaise foi. Et s'il opère également un détour par Hegel pour définir la folie comme une « stase de l'être dans une identification idéale qui caractérise ce point d'une destinée particulière[36] » — s'appuyant ici sur la lecture de Kojève [37] —, il en vient néanmoins au terme de sa démonstration à cette *insondable décision de l'être*, que nous considérons comme une reprise du choix originel sartrien. Entre la croyance des insensés sur laquelle Descartes s'interroge, et la croyance délirante infatuée relevée par Lacan, nous proposons donc d'insérer la mauvaise foi sartrienne, comme une version de la méconnaissance qui éclaire le cheminement lacanien.

Rappelons en quels termes Lacan opère le détour par les *Méditations métaphysiques* de Descartes dans ses « Propos sur la causalité psychique ». Ce n'est pas un hasard, note-t-il, si partant à la recherche de la vérité, Descartes rencontre la question de la folie — car la folie repose précisément sur un certain rapport à la vérité. C'est dans sa première méditation que Descartes évoque les insensés auxquels il pourrait se comparer, du fait de son entreprise extravagante de mise en doute de la totalité de son expérience du monde. « Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois,

lorsqu'ils sont très pauvres, qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus, ou s'imaginent être des cruches ou avoir un corps de verre. Mais quoi ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples[38]. »

À la recherche d'une idée vraie, Descartes s'interroge soudain sur le caractère insensé de sa propre démarche. En quittant le monde de la certitude sensible, n'est-il pas en train de sombrer dans la folie ? Car supposer que *ce qui existe* n'existe pas, comme il le fait, c'est, comme l'insensé, croire que *ce qui n'existe pas* existe.

En 1964, dans sa thèse de doctorat, Foucault s'interrogera également sur le statut de la folie à partir de cette rencontre cartésienne, mais n'en tirera pas les mêmes conclusions que Lacan. Dans le traitement cartésien du risque de la folie, il verra le paradigme de l'attitude rationaliste à l'égard de la folie. « Le cheminement du doute cartésien semble témoigner qu'au XVIIe siècle le danger se trouve conjuré et que la folie est placée hors du domaine d'appartenance où le sujet détient ses droits à la vérité : ce domaine qui, pour la pensée classique, est la raison elle-même[39] », écrira-t-il. Selon Foucault, la folie se voit avec Descartes écartée de l'humain et rejetée dans l'inhumain, dès lors que le sujet à la recherche de la vérité se définit par la raison.

Avant Foucault, Lacan aperçoit en revanche dans le texte cartésien une vérité sur l'expérience de la folie, car c'est bien le « ressort essentiel de la croyance[40] » qui constitue la clé de l'énigme de la folie. Descartes le devine lorsqu'il s'interroge sur sa propre folie, alors qu'il se risque à se faire croire à lui-même que tout ce qui existe n'existe pas. Pour Lacan, la causalité essentielle de la folie gît précisément dans ce rapport à ce qu'on peut croire et à ce qu'on peut se faire croire à soi-même.

En quel sens le fou est-il fou ? Est-ce simplement parce qu'il se prend pour celui qu'il n'est pas ? Est-ce simplement parce qu'il se trompe sur ce qu'il est ? « Assurément on peut dire que le fou se croit autre qu'il n'est, comme le retient la phrase sur "ceux qui se croient vêtus d'or et de pourpre" où Descartes se conforme aux plus anecdotiques des histoires de fous [...]. [Mais] il convient de remarquer que si un homme qui se croit roi est fou, un roi qui se croit un roi ne l'est pas moins.[41] » Être fou, indique ici Lacan dans le sillage de Pascal, ce n'est pas seulement croire qu'on est ce qu'on n'est pas, mais c'est aussi croire qu'on est véritablement ce qu'on est. Être fou, pour Lacan relisant Descartes, c'est se prendre vraiment pour ce que l'on est, bref, *se croire*, « comme on dit en français », ou encore *s'y croire*, comme l'on dit aussi couramment.

Qu'en est-il de la foi de l'aliéné selon Lacan ? Tout comme le roi qui se croit vraiment roi est fou, au sens où il se prend pour le roi — comme le prouve « l'exemple de Louis ii de Bavière et de quelques autres personnes royales, et le "bon sens" de tout un chacun, au nom de quoi l'on exige à bon droit des personnes placées dans cette situation "qu'elles jouent bien leur rôle"[42] » sans qu'elles y croient trop pour autant — le sujet aliéné est fou dans la mesure où il se prend sans médiation pour ce à quoi il s'identifie.

Il s'agit d'explicitier pourquoi nous sommes gênés face à ceux qui ne se contentent pas de *bien jouer leur rôle*, mais qui, en outre, ont foi en celui-ci. N'est-ce pas justement, parce que l'on perçoit qu'ils croient en quelque chose sur l'humain qui contredit la spécificité de l'existence humaine ? N'est-ce pas qu'en y croyant pour de bon, ils fuient une dimension de la condition humaine, qui serait la liberté, selon laquelle aucun être humain ne peut accéder au mode d'être de *l'en-soi* ? Comme l'énonce Lacan, l'aliéné semble infatué de lui-même, prenant au sérieux ce qui mériterait d'être questionné et remis en doute. C'est en s'identifiant avec emphase à ce qu'il est que le fou délire, et c'est bien ce que l'on perçoit. Ici se situe la frontière entre la méconnaissance commune, que l'on pourrait aussi appeler avec Sartre la mauvaise foi, et la croyance délirante.

La perspective choisie par Lacan pour montrer que la folie n'est pas une inadaptation à la réalité, mais une modalité de la croyance, nous semble donc pouvoir s'inscrire dans la filiation de la perspective sartrienne de la mauvaise foi. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre a bien signifié en quel sens le rapport d'un être à ce qu'il est, à son rôle, à son emploi, pourrait-on dire en une métaphore théâtrale, est un rapport de croyance, qui s'articule à l'angoisse constitutive de

l'existence.

Car Sartre ne donne pas à la mauvaise foi la signification qu'elle a pour le sens commun. Celui dont on dit, dans le langage courant, qu'il est *de mauvaise foi*, n'est pas lui-même dupe de sa mauvaise foi ; celle-ci s'adresse davantage à autrui qu'à lui-même. Or, dans la perspective de l'ontologie phénoménologique, la mauvaise foi est un rapport du pour-soi à lui-même, bien qu'il se manifeste pour autrui. Ce qui prévaut dans la mauvaise foi sartrienne, c'est le rapport que le sujet entretient avec ce qu'il croit être.

Revenons sur le célèbre texte de Sartre sur la mauvaise foi du garçon de café. « Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client [...]. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à *être* garçon de café.<sup>[43]</sup> »

Or jouer à être, c'est aussi bien croire qu'on est vraiment tout de bon, c'est s'identifier si intimement à son rôle, que l'on en vient à le prendre pour son être. Le garçon de café qui veut incarner l'essence même du garçon de café a ainsi une conduite de mauvaise foi. Il croit réellement qu'il *est* garçon de café, et ses gestes, son corps, sa voix, traduisent cette croyance. Il faut bien souligner que Sartre ne définit pas cette conduite à partir d'un manque de sincérité envers les autres et envers soi-même. Le « véritable problème de la mauvaise foi vient évidemment de ce que la mauvaise foi est *foi* », affirme-t-il. Au sein de cette foi, il est question de vérité, et plus précisément du rapport ambigu de l'être à la vérité ; car « dans la mauvaise foi, c'est à moi-même que je masque la vérité » <sup>[44]</sup> Mais de quelle vérité s'agit-il ?

Il s'agit selon Sartre de la vérité de ce que je suis : un néant d'être, c'est-à-dire un être libre. Il s'agit donc de la vérité de mon angoisse, car « l'angoisse comme manifestation de la liberté en face de soi signifie que l'homme est toujours séparé par un néant de son essence ». Or, précisément, la mauvaise foi est une attitude permettant d'échapper à l'angoisse suscitée par ce néant d'être au cœur de l'être. Le roi qui se croit roi est de mauvaise foi, au sens où il cherche à annuler en lui-même le néant qui le sépare de son essence. Il joue à avoir une essence qui précéderait son existence, comme s'il était une chose. Un roi qui se prend pour un roi est donc un fou, car il nie la condition même de sa liberté. Il nie le fait que son existence n'est définie par aucune essence. Mais tout comme le fou ne reconnaît pas ses propres productions dans ses hallucinations, l'être de mauvaise foi ne reconnaît pas sa propre croyance dans sa façon de se prendre pour ce qu'il est. Il croit être de bonne foi, parce qu'il croit dans sa propre croyance. La croyance de mauvaise foi n'est donc pas de l'ordre « d'une décision réfléchie et volontaire ». <sup>[45]</sup>

La conception sartrienne de la mauvaise foi aurait ceci de commun avec la conception lacanienne de la croyance délirante, que le fou ne décide pas non plus sur un mode réfléchi de croire ses hallucinations. La méconnaissance est commune à la mauvaise foi et à la croyance délirante. Dès lors que l'on est de mauvaise foi, on s'accroche à la mauvaise foi comme à son être, car c'est l'attitude que l'on a trouvée pour échapper à l'angoisse suscitée par l'indétermination de son existence propre. Tout comme la croyance délirante résulte, pour Lacan, *d'une insondable décision de l'être*, pour Sartre, ce « projet premier de mauvaise foi [...] est une *détermination spontanée de notre être* <sup>[46]</sup> ». Notre être se décide à être ce qu'il est, sans réflexion ni connaissance de ce projet. Ce projet est spontané en tant qu'il est de l'ordre d'un mouvement de l'être vers l'en-soi, pour y trouver un refuge apaisant. Il ne servirait à rien d'invectiver le garçon de café en lui demandant pourquoi il se prend pour un garçon de café, comme s'il n'était que cela et rien d'autre, alors qu'il est avant tout un pour-soi dont le manque d'être est indépassable. Le pour-soi s'installe en effet dans la mauvaise foi de façon préréflexive, se tenant ainsi à l'abri de tout changement, fuyant dans l'angoisse une liberté qu'il n'a pas choisie. Ceci n'est dû ni à un mauvais caractère ou une mauvaise volonté, ni aux déterminations contingentes de l'histoire de chacun, mais au néant d'être propre à la conscience, qui fait qu'elle «

est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est[47] ».

La mauvaise foi est donc possible par nécessité, et non par accident. L'être humain ne peut pas exister sur le mode de l'en-soi ; il ne coïncide jamais avec ce qu'il est ; d'où la possibilité d'être de mauvaise foi. Exister sur le mode du n'être pas pour avoir à être est alors, non seulement la condition de la liberté, mais aussi bien celle de la mauvaise foi. En choisissant ce qu'il est contre ce qu'il n'est pas, en choisissant le plein d'être contre le néant, en préférant la massivité de l'en-soi au vide du pour-soi, le pour-soi cède à l'attrait des identifications qui lui permettent d'oublier cette faille ouverte qui le sépare toujours de son essence.

La conception sartrienne de la foi dans la mauvaise foi permet donc d'éclairer l'étrange méconnaissance du fou à l'égard de lui-même. Ce que le fou méconnaît finalement le plus profondément selon Lacan, ce n'est pas la réalité — au sens où Ey pensait la chose —, mais la « dialectique de l'être, — car c'est bien en un tel point que se situe la méconnaissance essentielle de la folie, que notre malade manifeste parfaitement[48] ». Loin qu'il s'agisse d'un simple défaut d'adaptation à la réalité, ou encore d'un manque de contrôle, la folie est un rapport à l'être et, pourrait-on ajouter après Lacan et avec Sartre, au néant.

### L'ABSENCE DE CAUSALITÉ DERNIÈRE DE LA FOLIE

Pour Sartre, le pour-soi ne décide donc pas de son projet d'être sur le mode d'une délibération volontaire. Le projet d'être est un mode d'existence qui renvoie le sujet à son « projet ultime et initial [qui est] toujours l'esquisse d'une solution du problème de l'être ». Tout être humain existe à partir d'un projet d'être, et c'est ce projet qui apparaît à Sartre comme le terme irréductible à partir duquel la psychanalyse existentielle peut rendre compte des conduites humaines. Ce libre projet d'être est le seul fondement que le pour-soi puisse trouver à son propre être. Il est « irréductible » et dernier, et ne s'éclaire à partir d'aucun autre choix, puisqu'il est le choix qui se renouvelle à travers tous les autres.[49] Ainsi, « ce choix s'accomplit de manière rigoureusement inconditionnée : échappant perpétuellement à lui-même et au monde, le pour-soi choisit nécessairement sans que rien ne puisse déterminer son choix[50] ».

Notre lecture des « Propos sur la causalité psychique » nous conduit à affirmer que *l'insondable décision de l'être* a tous les caractères du concept sartrien de projet originel. Au plus profond de l'abîme de la folie où nous puissions nous aventurer, la causalité dernière est quelque chose comme ce que Sartre avait nommé « un choix initial [...] contingent et injustifiable[51] ».

L'adjectif « insondable » — choisi par Lacan pour qualifier la décision de l'être qui bascule dans la folie de l'immédiateté de l'identification — renvoie à l'absence de mobiles et motifs permettant d'expliquer la décision elle-même. Le choix n'est pas explicable par une causalité qui le rendrait enfin transparent à lui-même. Il n'est pas de l'ordre de ce qu'on peut déchiffrer. Il est plutôt ce à partir de quoi on pourra déchiffrer le reste.

L'emploi par Lacan du terme de « décision », qualifiée d' *insondable*, montre en quel sens la folie est un rapport du sujet à sa propre liberté. « Ne devient pas fou qui veut[52] », rappelle-t-il selon la « formule lapidaire » inscrite au mur d'une salle de garde de son internat. Prenant à la lettre cet aphorisme, Lacan montre lui aussi que la décision de devenir fou n'est pas de l'ordre d'un choix volontaire. Il ne suffit pas de vouloir être fou pour le devenir. Car « n'atteint pas qui veut, les risques qui enveloppent la folie ». Ce choix, pourrait-on dire, n'a même rien de commun avec la volonté. Il est d'un autre ordre. *L'insondable décision de l'être* a ainsi tous les caractères du choix originel sartrien ; elle n'est pas de l'ordre d'un vouloir, mais de l'ordre d'un projet d'être.

« Un organisme débile, une imagination dérégulée, des conflits dépassant les forces n'y suffisent pas. Il se peut qu'un corps de fer, des identifications puissantes, les complaisances du destin, inscrites dans les astres, mènent plus sûrement à cette séduction de l'être.[53] » Séduit par la puissance narcissique que peuvent conférer des identifications idéales, le fou affirme son mode d'être à travers sa folie. Séduit par son propre choix, il est figé dans une stase de l'être qui n'admet plus aucune néantisation possible. Il a choisi d'être sur le mode de la folie, c'est-à-

dire d'être ce qu'il croit, en y croyant par-delà toutes les contradictions que le monde pourra opposer à sa croyance, engageant ainsi son être dans les mirages de son propre moi.

En dernier ressort, la causalité psychique de la folie est, selon Lacan, de l'ordre d'un choix, d'une détermination du sujet par lui-même, dont les motifs et les mobiles sont insondables. La décision de l'être échappe à toute causalité. Il n'y a pas de cause dernière de la folie. La causalité psychique que constituent les identifications inconscientes d'un sujet n'a pas d'autre fondement que la décision du sujet. Le phénomène de la folie est à concevoir depuis cette absence de fondement, aussi bien physique et psychique, que métaphysique.

D'un côté, la folie doit donc s'entendre à partir des identifications inconscientes du sujet, dérivées de son histoire et susceptibles d'engendrer la croyance délirante — et en ce sens le sujet est en proie à un déterminisme psychique nécessaire qui le conduit à se méconnaître lui-même — ; mais d'un autre côté, la folie, au-delà de toute causalité psychique, renvoie aussi à un choix premier, à une décision originelle, à un mode d'être qui relève de la contingence. En 1955, Lacan pourra affirmer alors que « le grand secret de la psychanalyse, c'est qu'il n'y a pas de psychogenèse<sup>[54]</sup> ». On pourrait dire de ce secret qu'il le révèle déjà à demi-mot en 1946: il n'y a pas de causalité du choix. *L'insondable décision de l'être* est elle-même sans cause. On ne peut ni l'expliquer ni la comprendre. Et c'est précisément en cette absence de fondement ultime, en cette contingence dernière, que gît la valeur humaine de la folie.

#### UN CHOIX DE L'ÊTRE CONTRE LE MANQUE D'ÊTRE

De la critique de la perspective organo-dynamiste de Ey jusqu'à la thèse de l'affirmation d'une causalité essentielle de la folie, nous avons vu comment, dans son écrit de 1946, Lacan parvient à poser *l'insondable décision de l'être* comme l'absence de causalité dernière de la folie. La perspective existentielle que nous avons soulignée n'est pas destinée à effacer la singularité de son propos par rapport à celui de Sartre dans *L'Être et le Néant*. Le but de Lacan est de défendre la causalité psychique de la folie en tant que causalité inconsciente. Ainsi, nous avons montré en quoi il se réclamait de Politzer et de son projet d'une psychologie concrète à même de rendre compte de la folie à partir de Freud comme d'un drame existentiel vécu par le sujet lui-même.

Néanmoins, la thèse de Lacan, selon laquelle le ressort essentiel de la folie est la croyance, l'amène à élaborer une phénoménologie de la croyance délirante, et cette phénoménologie ouvre elle-même selon nous sur une ontologie, un discours sur l'être défini comme rapport contingent à la signification. Nous avons tenté de rendre compte de cette phénoménologie de la croyance délirante en montrant comment le virage qui conduit de la croyance commune à la croyance délirante pouvait s'éclairer depuis l'analyse sartrienne de la mauvaise foi. Ce que Lacan nomme l'infatuation du fou relèverait donc à certains égards d'une réédition de l'esprit de sérieux propre à la mauvaise foi sartrienne, mais selon une modalité nouvelle. Le virage de la mauvaise foi que Lacan attribue à la méconnaissance propre au moi, à la croyance délirante, serait constitué par l'abolition de toute néantisation possible, en une immédiateté de l'identification à une stase de l'être.

Mais si la cause de la folie réside dans une modalité imaginaire de l'identification qui rend impossible la rencontre avec autrui, la cause de l'identification imaginaire réside, elle, dans un choix injustifié et spontané, aussi éloigné du manque de contrôle de soi-même que de la maîtrise volontaire. En dernier ressort, c'est la reconnaissance d'un choix originel du sujet qui donne aux « Propos sur la causalité psychique » une dimension proprement ontologique, au sens sartrien. Cette *insondable décision de l'être* s'apparente à ce qu'André Gorz disait du choix originel sartrien : il s'agit de quelque chose comme « une noyade dans l'objectif qui me confère l'être et me dispense une fois pour toutes de me faire exister<sup>[55]</sup> ». L'infatuation du fou est en effet un choix de l'être contre le manque d'être. C'est une noyade consentie dans l'objectif, c'est-à-dire dans l'identification à ce qu'on est sans possibilité de ne l'être plus.

En ce sens, les « Propos sur la causalité psychique » peuvent s'inscrire au sein d'un moment philosophique qui s'inaugure après la Seconde Guerre mondiale et qui fera de l'existence le nouveau problème de la philosophie

française. J. Wahl le montre dans son *Esquisse pour une histoire de « l'existentialisme »* de 1949 : « grâce à l'existentialisme, "être ou ne pas être" est redevenu la question[56] ». Dans les « Propos sur la causalité psychique », Lacan fait apparaître à sa façon comment la question existentielle rejaillit sur le statut de la folie. Sans se faire philosophe, il fait valoir en quoi toute explication de la folie excède le champ de la folie lui-même. Lacan désenclave ainsi la psychiatrie en démontrant que son objet n'est ni médical, ni psychologique, mais humain. La valeur humaine de la folie est alors de nous révéler qu'exister, c'est faire l'épreuve d'une faille ouverte dans notre essence. Cette faille s'inscrit en nous avec la rencontre du monde de la signification, monde que nous n'avons pas choisi, mais dans lequel nous devons pourtant tenter d'exister.

[1] Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », op. cit., p. 162 (souligné par nous).

[2] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 423 note 1.

[3] Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », op. cit., p. 162 & 166.

[4] Ibid., p. 177-178.

[5] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 105.

[6] Ibid., p. 631.

[7] Worms F., *La Philosophie en France au xx<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 227.

[8] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 512.

[9] Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », op. cit., p. 177.

[10] Ibid., p. 176.

[11] Ibid., p.162 & sq.

[12] Ey H., « Rapports de la neurologie et de la psychiatrie », cité par J. Lacan, in « Propos sur la causalité psychique », op. cit., p. 153.

[13] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 410.

[14] Ibid., p. 423.

[15] Ibid., p. 423, note 1.

[16] Ibid., p. 422.

[17] Ibid., p. 575.

[18] Waehlens A. (de), *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1942, p. 99, cité par J.-P. Sartre, in *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 422.

[19] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 577-578.

[20] Ibid., p. 121 Sc 578.

[21] Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », op. cit., p. 166-168.

[22] Ibid., p. 167-168.

[23] Lacan J., *Le Séminaire*, livre III, *Les Psychoses*, texte établi par Miller J.-A., Paris, Seuil, Champ freudien, 1981, p. 51 & 111.

[24] Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », op. cit., p. 167.

[25] *Ibid.*, p. 166.

[26] *Ibid.*, p. 176.

[27] Worms E, *La Philosophie en France au xx<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 236.

[28] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 70.

[29] Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 177.

[30] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p.118.

[31] Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 162.

[32] Lacan J., « Variantes de la cure-type », *op. cit.*, p. 352.

[33] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 75.

[34] Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 171.

[35] *Ibid.*

[36] *Ibid.*, p. 172.

[37] La philosophie hégélienne a fait l'objet d'une introduction en France grâce au cours d'Alexandre Kojève à l'École des Hautes Études de 1933 à 1939, cours auquel Lacan avait assisté [cf Kojève A., *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, Tel, 1947].

[38] Descartes R., *Méditations métaphysiques*, in *Discours de la méthode*, suivi des *Méditations métaphysiques*, Paris, 10/18, 1951, p. 172-173.

[39] Foucault M., *Histoire de la Folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, Tel, 1972, p. 58.

[40] Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 163.

[41] *Ibid.*, p. 171-172.

[42] *Ibid.*, p. 170-171.

[43] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 95.

[44] *Ibid.*, p. 84 & 104.

[45] *Ibid.*, p. 70 & 105.

[46] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 105 (souligné par nous).

[47] *Ibid.*, p. 107.

[48] Lacan J., « Propos sur la causalité psychiques », *op. cit.*, p. 171.

[49] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 625.

[50] Cabestan P., « Une liberté infinie ? », in *Sartre, Désir et liberté*, s./dir. R. Barbaras, Paris, PUF, Débats philosophiques, 2005, p. 28.

[51] Sartre J.-P., *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 532.

[52] Lacan J., « Propos sur la causalité psychique », *op. cit.*, p. 176.

[53] *ibid.*

[54] Lacan J., *Le Séminaire*, livre III, *Les Psychoses*, op. cit., p. 15.

[55] Gorz A., « Fragments sur authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre », *Les Temps Modernes*, « Témoins de Sartre », vol. 1, n° 531-533, octobre-décembre 1990, p. 511.

[56] Wahl J., *Esquisse pour une histoire de « l'existentialisme »*, Paris, L'Arche, 2001, p. 55.



© 2018-2020 ECF Paris 1, rue Huysmans - 75006 Paris, France | T:+33 01 45 49 02 68 | F:+33 01 42 84 29 76

[tupeuxsavoir.net](http://tupeuxsavoir.net)

Conception [kiyoj websites](http://kiyoj.com)