

VERSION SEUIL MILLER

**LE MOI
DANS LA THEORIE DE FREUD
ET DANS LA TECHNIQUE PSYCHANALYTIQUE**

LE SÉMINAIRE DE JACQUES LACAN

TEXTE ÉTABLI PAR JACQUES-ALAIN MILLER

ÉDITIONS D U SEUIL
27, rue Jacob, Paris VI^e, 1978

(Pagination fidèle à l'édition source
table des matières, p 2 et 3
début, p 11)

LIVRE II
LE MOI DANS LA THÉORIE DE FREUD ET DANS LA TECHNIQUE DE LA
PSYCHANALYSE
1954-1955

INTRODUCTION

I	Psychologie et métapsychologie	11
II	Savoir, vérité, opinion	23

AU-DELA DU PRINCIPE DU PLAISIR, LA RÉPÉTITION

III	L'univers symbolique	39
IV	Une définition matérialiste du phénomène de conscience	55
V	Homéostase et insistance	71
VI	Freud, Hegel, et la machine	83
VII	Le circuit	99

LES SCHÉMAS FREUDIENS DE L'APPAREIL PSYCHIQUE

VIII	Introduction à l' <i>Entwurf</i>	117
IX	Jeu d'écritures	127
X	De l' <i>Entwurf</i> à la <i>Traumdeutung</i>	141
XI	La censure n'est pas la résistance	151
XII	Les embarras de la régression	163
XIII	Le rêve de l'injection d'Irma	177
XIV	Le rêve de l'injection d'Irma (<i>fin</i>)	193

AU-DELA DE L'IMAGINAIRE, LE SYMBOLIQUE
OU DU PETIT AU GRAND AUTRE

XV	Pair ou impair ? Au-delà de l'inter-subjectivité	207
XVI	<i>La lettre volée</i>	225
XVII	Questions à celui qui enseigne	241
XVIII	Le désir, la vie et la mort	259
XIX	Introduction du grand Autre	275
XX	L'analyse objectivée	289
XXI	Sosie	301

FINAL

XXII	Où est la parole ? Où est le langage?	319
XXIII	Psychanalyse et cybernétique, ou de la nature du langage	339
XXIV	A, m, a, S	355

JACQUES LACAN AU CHAMP FREUDIEN

De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité *suivi de* Premiers
Écrits sur la paranoïa
Écrits
Télévision

Le Séminaire de Jacques Lacan *texte établi par Jacques-Alain Miller*
Livre I
Les écrits techniques de Freud
Livre III
Les psychoses
Livre VII
L'éthique de la psychanalyse
Livre XI
Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse
Livre XX
Encore

dans la collection « Points »
Écrits (en 2 volumes)
De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité

LE CHAMP FREUDIEN

-5-

LE CHAMP FREUDIEN

-6-

LE CHAMP FREUDIEN

-7-

LE CHAMP FREUDIEN

-8-

LE CHAMP FREUDIEN

-9-

INTRODUCTION

-10-

I, 17 NOVEMBRE 1954.

PSYCHOLOGIE ET MÉTAPSYCHOLOGIE

Vérité et savoir.

Le cogito des dentistes.

Le je n'est pas le moi, le sujet

n'est pas l'individu.

La crise de 1920.

Bonjour, mes bons amis, alors on se retrouve.

Définir la nature du moi entraîne très loin. Eh bien, c'est de ce *très loin* que nous allons partir, pour revenir vers le centre - ce qui nous ramènera au *très loin*.

Notre propos de cette année est *le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Mais ce n'est pas que dans cette théorie et cette technique que le moi a un sens, et c'est bien ce qui fait la complication du problème.

La notion du moi a été élaborée au cours des siècles aussi bien par ceux qu'on appelle philosophes, et avec lesquels nous ne craignons pas ici de nous compromettre, que par la conscience commune. Bref, il y a certaine conception pré-analytique du moi - appelons-la ainsi par convention, pour nous orienter - qui exerce son attraction sur ce que la théorie de Freud a introduit de radicalement nouveau concernant cette fonction.

Nous pourrions nous étonner d'une pareille attraction, voire subduction, ou subversion, si la notion freudienne du moi n'était à ce point bouleversante qu'elle mérite qu'on introduise à son propos l'expression de *révolution copernicienne*, dont nous avons entrevu le sens au cours de nos entretiens de l'année dernière, lesquels sont à la base de ceux que nous aurons cette année.

Les résultats auxquels nous sommes parvenus vont être intégrés presque complètement dans la nouvelle phase où nous reprenons maintenant la théorie de Freud, qui reste notre fil conducteur - n'oubliez pas qu'il s'agit ici d'un séminaire de textes.

Les perspectives nouvelles ouvertes par Freud avaient vocation d'abolir les précédentes. Et pourtant, par mille biais, quelque chose s'est produit dans le maniement des termes théoriques, et une notion du moi est réapparue, qui n'est nullement celle que comporte l'équilibre de l'ensemble de la théorie de Freud, et qui tend au contraire à la résorption, comme on le dit d'ailleurs très ouvertement, du savoir analytique dans la psychologie générale, ce qui signifie en cette occasion la psychologie pré-analytique. Et du même coup, car théorie et pratique ne sont pas séparables, la relation analytique, la direction de la pratique, se sont trouvées infléchies. L'histoire présente de la technique de la psychanalyse nous le montre.

Cela reste très énigmatique. Cela ne serait pas pour nous émouvoir si ce n'allait pas au-delà d'un conflit entre écoles, entre rétrogrades et avancés, ptolémaïques et coperniciens. Mais cela va beaucoup plus loin. Ce dont il s'agit, c'est de l'établissement d'une complicité concrète, efficace, entre l'analyse, maniement libérant, démystifiant, d'une relation humaine, et l'illusion fondamentale du vécu de l'homme, tout au moins de l'homme moderne.

L'homme contemporain entretient une certaine idée de lui-même, qui se situe à un niveau mi-naïf, mi-élaboré. La croyance qu'il a d'être constitué comme ci et comme ça participe d'un certain médium de notions diffuses, culturellement admises. Il peut s'imaginer qu'elle est issue d'un penchant naturel, alors que de fait elle lui est enseignée de toutes parts dans l'état actuel de la civilisation. Ma thèse est que la technique de Freud, dans son origine, transcende cette illusion qui, concrètement, a prise sur la subjectivité des individus. La question est donc de savoir si la psychanalyse se laissera aller tout doucement à abandonner ce qui a été un instant entrouvert, ou si au contraire elle en manifestera de nouveau, et de façon à le renouveler, le relief.

D'où l'utilité de se référer à certaines œuvres d'un certain style.

Il n'y a pas lieu à mon sens de couper nos propos dans les différentes séries où ils se poursuivent. Ainsi, ce qu'Alexandre Koyré a introduit dans sa conférence d'hier soir sur la fonction du dialogue platonicien, à partir *du Ménon* précisément, peut sans artifice s'insérer dans la chaîne de l'enseignement qui se développe ici. La fonction des conférences du mardi, dites à juste titre *extra-ordinaires*, est en effet de vous permettre à chacun de cristalliser les interrogations en suspens aux frontières de ce que nous poursuivons dans ce séminaire.

Hier soir, dans les quelques mots que j'ai prononcés, je soulignais, transformant les équations ménoniennes, ce qu'on peut appeler la fonction de la vérité à l'état naissant. En effet, le savoir auquel la vérité vient se nouer doit bien être doué d'une inertie propre, laquelle lui fait perdre quelque chose de la vertu d'où il a commencé à se déposer comme tel, puisqu'il montre une propension évidente à méconnaître son propre sens. Nulle part cette dégradation n'est plus évidente que dans la psychanalyse, et ce fait, à soi tout seul, révèle le point vraiment électif qu'occupe la psychanalyse dans un certain progrès de la subjectivité humaine.

Cette ambiguïté singulière du savoir et de la vérité, on la voit dès l'origine - quoiqu'on ne soit jamais complètement à l'origine, mais prenons Platon pour origine, au sens où l'on parle de l'origine des coordonnées -, nous l'avons vue hier se révéler dans le Ménon, mais nous aurions pu prendre aussi bien le Protagoras, dont on n'a pas parlé.

Qui est Socrate? C'est celui qui inaugure dans la subjectivité humaine ce style d'où est sortie la notion d'un savoir lié à certaines exigences de cohérence, savoir préalable à tout progrès ultérieur de la science comme expérimentale - et nous aurons à définir ce que signifie cette sorte d'autonomie que la science a prise avec le registre expérimental. Eh bien, au moment même où Socrate inaugure ce nouvel être-dans-le-monde que j'appelle ici une subjectivité, il s'aperçoit que le plus précieux, l'arété, l'excellence de l'être humain, ce n'est pas la science qui pourra transmettre les voies pour y parvenir. Il se produit déjà là un décentrement - c'est à partir de cette vertu qu'un champ est ouvert au savoir, mais cette vertu même, quant à sa transmission, sa tradition, sa formation, reste hors du champ. C'est là quelque chose qui mérite qu'on s'y arrête, plutôt que de se précipiter à penser qu'à la fin tout doit s'arranger, que c'est l'ironie de Socrate, qu'un jour ou l'autre la science arrivera à rattraper ça par une action rétroactive. Pourtant, rien dans le cours de l'histoire ne nous l'a jusqu'à présent prouvé.

Que s'est-il passé depuis Socrate? Bien des choses, et en particulier que la notion du moi est venue au jour.

Quand quelque chose vient au jour, quelque chose que nous sommes forcés d'admettre comme nouveau, quand émerge un autre ordre de la structure, eh bien! cela crée sa propre perspective dans le passé, et nous disons - Cela n'a jamais pu ne pas être là, cela existe de toute éternité. N'est-ce pas là, d'ailleurs, une propriété que nous démontre notre expérience?

Pensez à l'origine du langage. Nous nous imaginons qu'il y a un moment où on a dû commencer sur cette terre à parler. Nous admettons donc qu'il y a eu une émergence. Mais à partir du moment où cette émergence est saisie dans sa structure propre, il nous est absolument

impossible de spéculer sur ce qui la précédait autrement que par des symboles ayant toujours pu s'appliquer. Ce qui apparaît de nouveau semble toujours ainsi s'étendre dans la perpétuité, indéfiniment, en deçà de soi-même. Nous ne pouvons pas abolir par la pensée un ordre nouveau. Cela s'applique à tout ce que vous voulez, y compris l'origine du monde.

De même, nous ne pouvons plus ne pas penser avec ce registre du moi que nous avons acquis au cours de l'histoire, quand bien même nous avons affaire aux traces de la spéculation de l'homme sur lui-même à des époques où ce registre n'était pas promu comme tel.

Il nous semble alors que Socrate et ses interlocuteurs devaient, comme nous, avoir notion implicite de cette fonction centrale, que le moi devait exercer chez eux une fonction analogue à celle qu'il occupe dans nos réflexions théoriques, mais aussi bien dans l'appréhension spontanée que nous avons de nos pensées, de nos tendances, de nos désirs, de ce qui est de nous et de ce qui n'est pas de nous, de ce que nous admettons comme expressions de notre personnalité ou de ce que nous rejetons comme y étant parasite. De toute cette psychologie, il nous est très difficile de penser qu'elle n'est pas éternelle. En est-il ainsi? La question vaut au moins d'être posée.

La poser nous incite à regarder de plus près s'il n'y a pas en effet un certain moment où cette notion du moi se laisse saisir comme à son état naissant. Nous n'avons pas tellement loin à aller, les documents sont encore tout frais. Ça ne remonte pas à beaucoup plus loin qu'à cette époque, encore toute récente, où se sont produits dans notre vie tant de progrès, que nous nous amusons à lire dans le *Protagoras* quand quelqu'un arrive le matin chez Socrate -*Holà! Entrez, qu'est-ce qu'il y a? -Protagoras est arrivé.* Ce qui nous amuse, c'est que tout se passe, ainsi que le dit Platon comme par hasard, dans une obscurité noire. Cela n'a jamais été relevé par personne, car cela ne peut intéresser que des gens qui, comme nous, depuis soixante-quinze ans même pas, sont habitués à tourner le bouton électrique.

Regardez la littérature. Vous dites que ça, c'est le propre des gens qui pensent, mais que les gens qui ne pensent pas devaient toujours avoir, plus ou moins spontanément, quelque notion de leur moi. Qu'en savez-vous? Vous, en tous les cas, vous êtes du côté des gens qui pensent, ou du moins vous venez après des gens qui y ont pensé. Alors, essayons d'ouvrir la question, plutôt que de la trancher si aisément.

La sorte de gens que nous définirons par notation conventionnelle comme *les dentistes* sont très assurés de l'ordre du monde parce qu'ils pensent que M. Descartes a exposé dans le *Discours de la méthode* les lois et les procès de la claire raison. Son *je pense, donc je suis*, absolument

fondamental pour ce qui est de la nouvelle subjectivité, n'est pourtant pas aussi simple qu'il paraît à ces dentistes, et certains croient devoir y reconnaître un pur et simple escamotage. S'il est vrai en effet que la conscience est transparente à elle-même, et se saisit comme telle, il apparaît bien que le *je* ne lui est pas pour autant transparent. Il ne lui est pas donné différemment d'un objet. L'appréhension d'un objet par la conscience ne lui livre pas du même coup ses propriétés. Il en va de même pour le *je*.

Si ce *je* nous est bien livré comme une sorte de donnée immédiate dans l'acte de réflexion où la conscience se saisit transparente à elle-même, rien n'indique pour autant que la totalité de cette réalité - et c'est déjà beaucoup dire que l'on aboutit à un jugement d'existence - soit par là épuisée.

Les considérations des philosophes nous ont conduits à une notion de plus en plus purement formelle du moi, et pour tout dire à une critique de cette fonction. De l'idée que le moi fût substance, le progrès de la pensée s'est détourné, tout au moins provisoirement, comme d'un mythe à soumettre à une stricte critique scientifique. Légitimement ou non, peu importe, la pensée s'est engagée dans une tentative de la considérer comme un pur mirage, avec Locke, avec Kant, avec même les psycho-physiciens, qui n'avaient qu'à prendre la suite, avec d'autres raisons, bien entendu, et d'autres prémisses. Ils mettaient dans la plus grande suspicion la fonction du moi, pour autant que celle-ci perpétue plus ou moins implicitement le substantialisme impliqué dans la notion religieuse de l'âme, en tant que substance revêtue au moins des propriétés de l'immortalité.

N'est-il pas frappant que, par un extraordinaire tour de passe-passe de l'histoire - pour avoir un instant abandonné ce que Freud apportait de subversif, et qui peut passer dans une certaine tradition d'élaboration de la pensée pour un progrès -, on en soit revenu en deçà de cette critique philosophique, qui ne date pas d'hier?

Nous avons employé le terme de révolution copernicienne pour qualifier la découverte de Freud. Non pas que ce qui n'est pas copernicien soit absolument univoque. Les hommes n'ont pas toujours cru que la Terre était une sorte de plateau infini, ils lui ont cru aussi des limites, des formes diverses, celle d'un chapeau de dame parfois. Mais enfin, ils avaient l'idée qu'il y avait des choses qui étaient en bas, disons au centre, et que le reste du monde s'édifiait au-dessus. Eh bien, si nous ne savons pas très bien ce qu'un contemporain de Socrate pouvait penser de son moi, il y avait quand même quelque chose qui devait être au centre, et il ne semble pas que Socrate en doute. Ce n'était probablement pas fait comme le moi qui commence à une date que nous pouvons situer vers le

milieu du seizième, début du dix-septième. Mais c'était au centre, à la base. Par rapport à cette conception, la découverte freudienne a exactement le même sens de décentrement qu'apporte la découverte de Copernic. Elle s'exprime assez bien par la fulgurante formule de Rimbaud - les poètes, qui ne savent pas ce qu'ils disent, c'est bien connu, disent toujours quand même les choses avant les autres - Je est un autre.

2

Ne vous laissez pas épater par ça, ne vous mettez pas à répandre dans les rues que je est un autre-ça ne fait aucun effet, croyez-moi. Et de plus, ça ne veut rien dire. Parce qu'il faut d'abord savoir ce que ça veut dire, un autre. L'autre, ne vous gargarisez pas de ce terme.

Il y a un de nos collègues, de nos anciens collègues, qui s'était un peu frotté aux Temps modernes, la revue de l'existentialisme qu'on l'appelle, et il nous apportait comme une audace que, pour que quelqu'un puisse se faire analyser, il fallait qu'il soit capable d'appréhender l'autre comme tel. C'était un gros malin, celui-là. On aurait pu lui demander - Qu'est-ce que vous voulez dire par là, l'autre? - son semblable, son prochain, son idéal de je, une cuvette? Tout ça, c'est des autres.

L'inconscient échappe tout à fait à ce cercle de certitudes en quoi l'homme se reconnaît comme moi. C'est hors de ce champ qu'il existe quelque chose qui a tous les droits à s'exprimer par *je*, et qui démontre ce droit dans le fait de venir au jour en s'exprimant au titre de *je*. C'est précisément ce qui est le-plus méconnu par le champ du moi qui vient dans l'analyse à se formuler comme étant à proprement parler le je.

Voilà le registre où ce que Freud nous apprend de l'inconscient peut prendre sa portée et son relief. Qu'il ait exprimé cela en l'appelant l'inconscient le mène à de véritables contradictions in *adjecto*, à parler de pensées - il le dit lui-même, sic venia *verbo*, il s'en excuse tout le temps -, de pensées inconscientes. Tout cela est terriblement embarrassé parce que dans la perspective de la communication, à l'époque où il commence à s'exprimer, il est forcé de partir de l'idée que ce qui est de l'ordre du moi est aussi de l'ordre de la conscience. Mais cela n'est pas sûr. S'il le dit, c'est en raison d'un certain progrès de l'élaboration philosophique qui formulait à cette époque l'équivalence moi = conscience. Mais plus Freud avance dans son oeuvre, moins il arrive à situer la conscience, et il doit avouer qu'elle est en définitive insituable. Tout s'organise de plus en plus dans une dialectique où le je est distinct du moi. A la fin, Freud abandonne la partie - il doit y avoir là, dit-il, des

conditions qui nous échappent, l'avenir nous dira ce que c'est. Nous essaierons d'entrevoir cette année comment nous pouvons en fin de compte situer la conscience dans la fonctionnalisation freudienne.

Avec Freud fait irruption une nouvelle perspective qui révolutionne l'étude de la subjectivité et qui montre précisément que le sujet ne se confond pas avec l'individu. Cette distinction, que je vous ai d'abord présentée sur le plan subjectif, est aussi - et c'est peut-être le pas le plus décisif du point de vue scientifique - saisissable sur le plan objectif.

Si on considère en behavioriste ce qui dans l'animal humain, dans l'individu en tant qu'organisme, se propose objectivement, on relève un certain nombre de propriétés, de déplacements, certaines manœuvres et relations, et c'est de l'organisation de ces conduites qu'on infère l'ampleur plus ou moins grande des détours dont est capable l'individu pour parvenir à des choses qu'on pose par définition comme ses buts. On se fait par là une idée de la hauteur de ses rapports avec le monde extérieur, on mesure le degré de son intelligence, on fixe en somme le niveau, l'étiage où mesurer le perfectionnement, ou l'arête de son espèce. Or, ce que Freud nous apporte, c'est ceci - les élaborations du sujet dont il s'agit ne sont nullement situables sur un axe où, à mesure qu'elles seraient plus élevées, elles se confondraient toujours davantage avec l'intelligence, l'excellence, la perfection de l'individu.

Freud nous dit - le sujet, ce n'est pas son intelligence, ce n'est pas sur le même axe, c'est excentrique. Le sujet comme tel, fonctionnant en tant que sujet, est autre chose qu'un organisme qui s'adapte. Il est autre chose, et pour qui sait l'entendre, toute sa conduite parle d'ailleurs que de cet axe que nous pouvons saisir quand nous le considérons comme fonction dans un individu, c'est-à-dire avec un certain nombre d'intérêts conçus sur l'arête individuelle.

Nous nous en tiendrons pour l'instant à cette métaphore topique-le sujet est décentré par rapport à l'individu. C'est ce que veut dire je est un autre.

D'une certaine façon, c'était déjà en marge de l'intuition cartésienne fondamentale. Si vous abandonnez, pour lire Descartes, les lunettes du dentiste, vous vous apercevrez des énigmes qu'il nous propose, en particulier celle d'un certain Dieu trompeur. C'est qu'on ne peut pas, lorsqu'on aborde la notion du moi, ne pas impliquer en même temps qu'il y ait maldonne quelque part. Le Dieu trompeur, c'est en fin de compte la réintégration de ce dont il y avait rejet, ectopie.

A la même époque, un de ces esprits frivoles qui se livrent à des exercices de salon - c'est là quelquefois que commencent des choses très surprenantes, des petites récréations font parfois apparaître un ordre nouveau de phénomènes -, un très drôle de type, qui ne répond guère à

la notion qu'on se fait du classique, La Rochefoucauld pour le nommer, s'est mis tout d'un coup en tête de nous apprendre quelque chose de singulier sur quoi on ne s'est pas assez arrêté, et qu'il appelle l'amour-propre. Il est curieux que cela ait paru si scandaleux, car que disait-il? Il mettait l'accent sur ceci, que même nos activités en apparence les plus désintéressées sont faites par souci de la gloire, même l'amour-passion ou l'exercice le plus secret de la vertu.

Que disait-il exactement? Disait-il que nous le faisons pour notre plaisir? Cette question est très importante parce que, dans Freud, tout va pivoter autour d'elle. Si La Rochefoucauld n'avait dit que ça, il n'aurait fait que répéter ce qu'on enseignait depuis toujours dans les écoles - jamais rien n'est *depuis toujours*, mais vous voyez bien la fonction du *depuis toujours* en cette occasion. Ce qui était depuis Socrate, c'est que le plaisir est la recherche de son bien. Quoi qu'on pense, on poursuit son plaisir, on recherche son bien. La question est seulement de savoir si tel animal humain, saisi comme tout à l'heure dans son comportement, est assez intelligent pour appréhender son bien véritable - s'il comprend où est ce bien, il obtient le plaisir qui en résulte toujours. M. Bentham a poussé cette théorie dans ses dernières conséquences.

Mais La Rochefoucauld fait valoir autre chose - qu'en nous engageant dans des actions dites désintéressées, nous nous figurons nous libérer du plaisir immédiat, et chercher un bien d'ordre supérieur, mais que nous nous trompons. C'est là qu'est le nouveau. Ce n'est pas une théorie générale comme quoi l'égoïsme englobe toutes les fonctions humaines. Cela, la théorie physique de l'amour chez saint Thomas le dit déjà - le sujet, dans l'amour, cherche son propre bien. Saint Thomas, qui ne disait que ce qui s'était dit depuis des siècles, était d'ailleurs contredit par un certain Guillaume de Saint-Amour, lequel faisait remarquer que l'amour devait être autre chose que la recherche du bien propre. Ce qui est scandaleux chez La Rochefoucauld, ce n'est pas que l'amour-propre soit pour lui au fondement de tous les comportements humains, c'est qu'il est trompeur, inauthentique. Il y a un hédonisme propre à *l'ego*, et qui est justement ce qui nous leurre, c'est-à-dire nous frustre à la fois de notre plaisir immédiat et des satisfactions que nous pourrions tirer de notre supériorité par rapport à ce plaisir. Séparation de plan, relief pour la première fois introduit, et qui commence à nous ouvrir, par une certaine diplopie, à ce qui va apparaître comme une séparation de plan réelle.

Cette conception s'inscrit dans une tradition parallèle à celle des philosophes, la tradition des moralistes. Ce ne sont pas des gens qui se spécialisent dans la morale, mais qui introduisent une perspective dite de vérité dans l'observation des comportements moraux ou des mœurs. 18

Cette tradition aboutit à *la Généalogie de la morale* de Nietzsche, qui reste tout à fait dans cette perspective, en quelque sorte négative, selon laquelle le comportement humain est comme tel leurré. C'est dans ce creux, dans ce bol, que vient se verser la vérité freudienne. Vous êtes leurrés sans doute, mais la vérité est ailleurs. Et Freud nous dit où elle est.

Ce qui à ce moment-là fait irruption, avec un bruit de tonnerre, c'est l'instinct sexuel, la libido. Mais qu'est-ce que l'instinct sexuel? la libido? le processus primaire? Vous croyez le savoir- moi aussi-, cela ne veut pas dire que nous en soyons si assurés que ça. Il faudra revoir cela de près, et c'est ce que nous essaierons de faire cette année.

3

A quoi en sommes-nous aujourd'hui? A une cacophonie théorique, à une saisissante révolution de position. Et pourquoi? Au premier chef, parce que l'œuvre de métapsychologie de Freud après 1920 a été lue de travers, interprétée de façon délirante par la première et la seconde génération après Freud - ces gens insuffisants.

Pourquoi Freud a-t-il cru devoir introduire ces notions métapsychologiques nouvelles, dites topiques, qui s'appellent le moi, le surmoi et le ça? C'est qu'il y a eu, dans 1, expérience qui s'est engagée à la suite de sa découverte, un tournant, une crise concrète. Pour tout dire, ce nouveau *je*, avec lequel il s'agissait de dialoguer, a refusé, au bout d'un certain temps, de répondre.

Cette crise apparaît clairement exprimée chez les témoins historiques des années entre 1910 et 1920. Lors des premières révélations analytiques, les sujets guérissaient plus ou moins miraculeusement, et cela nous est encore sensible quand nous lisons les observations de Freud, avec leurs interprétations fulgurantes et les explications à n'en plus finir. Eh bien, c'est un fait que ça a de moins en moins bien marché, que ça s'est amorti au fil du temps.

Voilà bien qui laisse à penser qu'il y a quelque réalité dans ce que je vous explique, à savoir dans l'existence de la subjectivité comme telle, et ses modifications au cours des temps, suivant une causalité, une dialectique propre, qui va de subjectivité à subjectivité, et qui échappe peut-être à toute espèce de conditionnement individuel. Dans ces unités conventionnelles que nous appelons subjectivités en raison de particularités individuelles, qu'est-ce qui se passe, qu'est-ce qui se referme, qu'est-ce qui résiste?

C'est précisément en 1920, c'est-à-dire juste après le tournant dont je

viens de vous parler - la crise de la technique analytique - que Freud a cru devoir introduire ses nouvelles notions métapsychologiques. Et si on lit attentivement ce que Freud a écrit à partir de 1920, on s'aperçoit qu'il y a un lien étroit entre cette crise de la technique qu'il s'agissait de surmonter et la fabrication de ces notions nouvelles. Mais pour cela il faut lire ses écrits - les lire dans l'ordre, c'est préférable. *Qu'Au-delà* du principe de plaisir ait été écrit avant *Psychanalyse collective et analyse du moi*, et avant *le Moi et le Ça*, cela devrait poser quelques questions - on ne se les est jamais posées. Ce que Freud a introduit à partir de 1920, ce sont les notions supplémentaires alors nécessaires pour maintenir le principe du décentrement du sujet. Mais loin qu'il soit compris comme il le fallait, il y eut une ruée générale, véritable libération des écoliers - *Ah*, le voilà revenu, ce brave petit moi! On s'y retrouve! Nous rentrons dans les *voies* de la *psychologie générale*. Comment n'y rentrerait-on pas avec joie, quand cette psychologie générale n'est pas seulement une affaire d'école ou de commodité mentale, mais bien la psychologie de tout le monde? On s'est trouvé content de pouvoir croire de nouveau que le moi est central. Et nous en voyons les dernières manifestations avec les géniales élucubrations qui nous viennent pour l'instant d'au-delà de l'eau.

M. Hartmann, chérubin de la psychanalyse, nous annonce la grande nouvelle, qui nous permettra de dormir tranquilles - l'existence de l'ego autonome. Cet ego qui, depuis le début de la découverte freudienne, a toujours été considéré comme conflictuel, qui, même quand il a été situé comme une fonction en rapport avec la réalité, n'a jamais cessé d'être tenu pour quelque chose qui, comme la réalité, se conquiert dans un drame, nous est tout à coup restitué comme une donnée centrale. A quelle nécessité intérieure répond le fait de dire qu'il doit y avoir quelque part un *autonomous ego*?

Cette conviction dépasse la naïveté individuelle du sujet qui croit en soi, qui croit qu'il est lui - folie assez commune, et qui n'est pas une complète folie, car cela fait partie de l'ordre des croyances. Évidemment, nous avons tous tendance à croire que nous sommes nous. Mais nous n'en sommes pas si sûrs que ça, regardez-y de bien près. En beaucoup de circonstances, très précises, nous en doutons, et sans subir pour autant aucune dépersonnalisation. Ce n'est donc pas seulement à cette croyance naïve qu'on veut nous ramener. Il s'agit d'un phénomène à proprement parler sociologique, qui concerne l'analyse en tant que technique, ou si vous voulez cérémonial, prêtrise déterminée dans un certain contexte social.

Pourquoi réintroduire la réalité transcendante de *l'autonomous ego*? A y regarder de près, il s'agit d'*autonomous egos* plus ou moins égaux selon les 20

individus. Nous retournons là à une entification selon quoi non seulement les individus existent en tant que tels, mais encore certains existent plus que d'autres. C'est ce qui contamine, plus ou moins implicitement, les notions dites du moi fort et du moi faible, qui sont autant de modes d'éluder les problèmes que posent aussi bien la compréhension des névroses que le maniement de la technique.

Tout cela, nous le verrons en son temps et lieu.

Nous poursuivrons donc cette année l'examen et la critique de la notion du moi dans la théorie de Freud, nous en préciserons le sens en fonction de la découverte de Freud et de la technique de la psychanalyse, tout en étudiant parallèlement certaines de ses incidences actuelles, qui sont liées à un certain mode de concevoir dans l'analyse le rapport d'individu à individu.

La métapsychologie freudienne ne commence pas en 1920. Elle est présente tout à fait au début - voyez le recueil sur les commencements de la pensée de Freud, les lettres à Fliess, les écrits métapsychologiques de cette période- et se continue à la fin de la

Traumdeutung. Elle est assez présente entre 1910 et 1920 pour que vous vous en soyez aperçus l'année dernière. A partir de 1920, on entre dans ce qu'on peut appeler la dernière période métapsychologique. Pour cette période, *Au-delà du principe de plaisir* est le texte premier, l'ouvrage pivot. C'est le plus difficile. Nous n'en résoudrons pas d'emblée toutes les énigmes. Mais c'est ainsi que ça s'est passé - Freud l'a apporté d'abord, avant d'élaborer sa topique. Et si on attend pour l'aborder d'avoir approfondi, cru approfondir, les ouvrages de la période qui suit, on ne peut que faire les plus grandes erreurs. Et c'est ainsi que la plupart des analystes, pour ce qui est du fameux instinct de mort, donnent leur langue au chat.

Je désirerais que quelqu'un de bonne volonté, Lefèbvre-Pontalis par exemple, fasse une première lecture d'*Au-delà du principe du plaisir*.

17 NOVEMBRE 1954.

II, 24 novembre 1954

SAVOIR, VÉRITÉ, OPINION

La psychanalyse et ses concepts.

Un vrai insaisissable

par le savoir lié.

Forme et symbole.

Périclès psychanalyste.

Programme de l'année.

J'ai fait la dernière fois une petite introduction au problème dans lequel je compte que nous avancerons ensemble cette année, à savoir, le moi dans la théorie freudienne.

Ce n'est pas une notion qui s'identifie au moi de la théorie classique traditionnelle, encore qu'elle la prolonge- mais en raison de ce qu'elle y ajoute, le moi prend dans la perspective freudienne une valeur fonctionnelle toute différente.

Je vous ai fait entrevoir qu'il n'y a pas très longtemps qu'on a théorisé le moi. Non seulement au temps de Socrate on n'entendait pas le moi comme on l'entend aujourd'hui - ouvrez les livres, vous verrez que le terme est complètement absent -, mais effectivement -le mot a ici son sens plein - le moi n'avait pas la même fonction.

Un changement de perspective a depuis bouleversé la notion traditionnelle de ce qui pouvait être le bien, disons, de l'individu, du sujet, de l'âme, et de tout ce que vous voudrez. La notion unitaire du bien, comme cette perfection ou *arétè*, qui polarise et oriente l'achèvement de l'individu, a été frappée à partir d'une certaine époque d'un soupçon d'inauthenticité. Je vous ai montré la valeur significative à cet égard de la pensée de La Rochefoucauld. Ouvrez ce petit recueil de maximes de rien du tout. Voilà un jeu de société bien singulier, qui nous présente une sorte de pulsation, ou plus exactement de saisie instantanée de la conscience. C'est un moment de réflexion qui a une valeur vraiment active, et un dessillement ambigu - est-ce un virage concret du rapport de l'homme à lui-même, ou une simple prise de conscience, prise de connaissance, de quelque chose qui n'avait pas été vu jusque-là?

La psychanalyse a là-dessus valeur de révolution copernicienne. Toute la relation de l'homme à lui-même change de perspective avec la découverte

freudienne, et c'est cela dont il s'agit dans la pratique, telle que nous la faisons tous les jours.

C'est pourquoi, dimanche dernier, vous m'avez entendu rejeter de la façon la plus catégorique la tentative de refusion de la psychanalyse dans la psychologie générale. L'idée d'un développement individuel unilinéaire, pré-établi, comportant des étapes apparaissant chacune à leur tour selon une typicité déterminée, est purement et simplement l'abandon, l'escamotage, le camouflage, à proprement parler la dénégation, voire même le refoulement, de ce que l'analyse a apporté d'essentiel.

Cette tentative de syncrétisme, nous l'avons entendue de la bouche du seul parmi les partisans de cette tendance qui sache tenir un discours cohérent. Vous avez pu voir que ce discours cohérent l'a conduit à formuler - Les concepts analytiques, ça n'a aucune valeur, ça ne correspond pas à la réalité. Mais cette réalité, comment la saisir si nous ne la désignons pas au moyen de notre vocabulaire? Et si, continuant à le faire, nous croyons que ce vocabulaire n'est qu'un signal de choses qui seraient au-delà, qu'il se réduit à de petites étiquettes, des désignations flottant dans l'innommé de l'expérience analytique quotidienne? Si c'était le cas, cela signifierait simplement qu'il faut en inventer un autre, c'est-à-dire faire autre chose que la psychanalyse. Si la psychanalyse n'est pas les concepts dans lesquels elle se formule et se transmet, elle n'est pas la psychanalyse, elle est autre chose, mais alors il faut le dire.

Or - et c'est en ça que consiste l'escamotage - on continue, bien entendu, à se servir de ces mêmes concepts, faute de quoi l'expérience se dissoudrait totalement - et je ne dis pas que ça n'arrive pas, concrètement, à certains qui se laissent aller à réduire la psychanalyse à la psychologie générale. Mais les concepts de la psychanalyse sont là, et c'est à cause d'eux que la psychanalyse dure. Les autres s'en servent, ils ne peuvent pas ne pas s'en servir, mais d'une façon qui n'est ni intégrée, ni articulée, ni capable de se faire comprendre, ni de se transmettre, ni même de se défendre. Et c'est bien pourquoi dès qu'ils dialoguent avec d'autres, ce qui est arrivé dimanche dernier, à savoir avec des psychiatres, ils rentrent leur vocabulaire dans leur poche, en disant que ce n'est pas ça qui est important dans l'expérience analytique, mais les échanges de forces, c'est-à-dire là où vous ne pouvez pas mettre votre nez.

Le personnage de Ménon n'a pas offert un vain préambule à notre cycle de travail cette année. Sa valeur est exemplaire - au moins pour ceux qui sont ici et s'efforcent de comprendre. Eux ne peuvent partager la confusion qui, d'après ce qu'on m'a dit, s'est faite dans certains esprits, selon laquelle Ménon, ce serait l'analysé, le malheureux analysé que nous aurions ridiculisé l'autre soir. Non, Ménon n'est pas l'analysé, c'est (analyste - la plupart des analystes.

Je voudrais que ne soit pas laissé en arrière ce qui a pu être resté inachevé dans notre rencontre avec Alexandre Koyré. je sais que c'était notre première rencontre, et que l'on a toujours quelque difficulté à nouer un dialogue. C'est tout un art, une maïeutique. Certains qui auraient eu des choses à apporter n'ont pas pu le faire, sinon dans les coulisses. Nous ne pouvons prétendre épuiser la question du dialogue platonicien en une soirée.

L'important est que cela reste, ici, vivant, ouvert.

Néanmoins, il serait regrettable que ce qu'Octave Mannoni m'a dit à la suite de cette conférence ne soit pas mis en circulation dans notre communauté. Lui souvient-il encore de ce qui lui était apparu après ma propre intervention sur la fonction de *l'orthodoxa*?

Car, à la vérité, il y a une énigme dans cette *orthodoxa*.

1

O. MANNONI : *-Ce qui m'avait frappé dans le mouvement de la conférence de M. Koyré, c'est d'abord une tendance presque spontanée à assimiler directement à l'analyse le dialogue platonicien et la maïeutique socratique. C'est contre cette assimilation trop directe que je voulais protester en faisant remarquer que, pour Platon, il y a une vérité oubliée, et que la maïeutique consiste à la faire apparaître au jour, si bien que le dialogue est bien un mélange de vérité et d'erreur, et la dialectique une sorte de crible de la vérité. Dans l'analyse, ce n'est pas la même sorte de vérité, c'est une vérité historique, tandis que la première apparaît, par un côté, comme une vérité de science naturelle. Il est assez étonnant qu'on puisse appeler l'inconscient tantôt le langage oublié, comme le fait Eric Fromm, et tantôt la langue fondamentale, comme le fait le président Schreber, c'est-à-dire tantôt la sagesse et tantôt la folie. Si bien que ce qui revient au jour dans la maïeutique analytique, c'est la vérité dans l'erreur et l'erreur dans la vérité. C'est tout à fait différent de ce qui se passe dans une perspective platonicienne. je crois également que M. Koyré tire l'orthodoxa du côté de ce que les primitifs appellent les coutumes qui font vivre. Par conséquent, il peut arriver en effet que celui -Ménon, et surtout Anytos - qui est attaché aux coutumes qui font vivre se sente en danger devant la recherche épistémique. Il se pourrait qu'il y ait là un conflit qu'on retrouve dans l'analyse, lorsque celui qui est assuré, qui a confiance en ce qui se fait, s'inquiète de ce qui peut arriver si on le met en question.*

Il est vrai qu'il y a eu, et pas seulement de la part de M. Koyré, une sollicitation un peu abusive à comparer avec l'expérience analytique la menée du dialogue avec Ménon.

Maintenant, pour ce qui est de la vérité, observez bien quel est le but du *Ménon*. Le *Ménon* montre comment on fait sortir la vérité de la bouche de l'esclave, c'est-à-dire de n'importe qui, et que n'importe qui est en possession des formes éternelles. Si l'expérience présente suppose la réminiscence, et si la réminiscence est le fait de l'expérience des vies antérieures, il faut bien que ces expériences aient aussi été menées à l'aide d'une réminiscence. Cette récurrence n'a pas de raison de se terminer, ce qui nous montre qu'il s'agit en effet d'un rapport à des formes éternelles. C'est leur éveil dans le sujet qui explique le passage de l'ignorance à la connaissance. En d'autres termes, on ne peut connaître rien, sinon parce qu'on le connaît déjà. Mais ce n'est pas là à proprement parler le but du *Ménon*.

Le but et le paradoxe du *Ménon* est de nous montrer que l'épistémè, le savoir lié par une cohérence formelle, ne couvre pas tout le champ de l'expérience humaine, et en particulier qu'il n'y a pas une épistémè de ce qui réalise la perfection, l'arête de cette expérience.

Ces liaisons, je vous l'annonce, nous aurons dans *l'Au-delà du principe du plaisir* à nous demander ce qu'elles sont.

Ce qui est mis en valeur dans ce dialogue, ce n'est pas simplement que Ménon ne sait pas ce qu'il dit, c'est qu'il ne sait pas ce qu'il dit à propos de la vertu. Et ce, parce qu'il a été un mauvais élève des sophistes - il ne comprend pas ce que les sophistes ont à lui apprendre, qui n'est pas une doctrine qui explique tout, mais l'usage du discours, ce qui est fort différent. On voit à quel point il est mauvais élève quand il dit - Si Gorgias était là, il nous expliquerait tout cela. Ce que Gorgias a dit, vous en seriez renversé. C'est toujours dans l'autre qu'est le système.

Ce que Socrate met en valeur, c'est très exactement ceci, qu'il n'y a pas d'épistémè de la vertu, et très précisément de ce qui est la vertu essentielle - aussi bien pour nous que pour les Anciens -, la vertu politique, par laquelle sont liés dans un corps les citoyens. Les praticiens excellents, éminents, qui ne sont pas des démagogues, Thémistocle, Périclès, agissent à ce plus haut degré de l'action qu'est le gouvernement politique, en fonction d'une orthodoxie, qui ne nous est pas définie autrement que par ceci, qu'il y a là un vrai qui n'est pas saisissable dans un savoir lié.

On a traduit *orthodoxa* par opinion vraie, et c'est bien là le sens.

Si la constitution d'une épistémè, à l'intérieur du vaste tumulte, du brouhaha, du tohu-bohu, de la sophistique, est la fonction de Socrate, il s'agit encore de comprendre ce que celui-ci en attend. Car Socrate ne croit pas que ce soit tout.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur les points de référence de Socrate. Socrate ramène toujours dans sa dialectique une référence aux techniques, non pas qu'il fasse des techniques les modèles de tout, car il sait 26

bien qu'il y a des différences entre celles du nautonier, du constructeur de navires, du médecin, et la technique supérieure de ceux qui gouvernent l'État. Et dans le Ménon, il nous montre encore justement où est la brisure.

M. HYPPOLITE : - *Vous fuyez un peu* la question de Mannoni.

Je ne la fuis pas. Il y a longtemps que je m'en détourne. Mais, êtes-vous d'accord sur ce que j'avance là?

M. HYPPOLITE : -J'attends la suite, pour voir. Je pense que Mannoni a formulé tout à l'heure une différence fondamentale entre le dialogue platonicien et celui de l'analyse. Elle est absolument admise, et ça n'a aucun rapport.

M. HYPPOLITE : -Je crois qu'on peut éviter cette différence dans ce qu'elle a de radical. Et je me demandais si c'est ce que vous vouliez tenter. J'attendais la suite.

Vous allez voir.

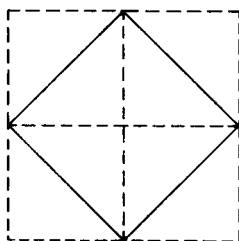
Il n'est pas facile de boucler la boucle. C'est que notre épistémè a fait tellement de progrès qu'elle est évidemment constituée bien autrement que celle de Socrate. Néanmoins, on aurait tort de ne pas voir que, même fondée sur la forme de la science expérimentale, l'épistémè moderne, comme au temps de Socrate, reste fondamentalement une certaine cohérence du discours. Il s'agit simplement de savoir ce que veut dire cette cohérence, quelle sorte de liaison elle comporte. C'est sur ce terme de liaison que porteront précisément une grande partie des questions que nous poserons ici à partir de ce que je vais essayer de vous enseigner sur l'ego.

Je vais faire encore une remarque, avant d'éclairer tout à fait ma lanterne. Voulant donner à Ménon un exemple de la façon dont se constitue le discours de la science, en lui montrant qu'il n'y a pas besoin d'en savoir tant, qu'il n'y a pas à s'imaginer que la chose est dans le discours des sophistes, Socrate dit -Je prends cette vie humaine qui est là, l'esclave, et vous allez voir qu'il sait tout. Il suffit de l'éveiller. Relisez maintenant avec attention la façon dont il fait trouver à l'esclave la vérité dont il s'agit, à savoir - comment doubler la surface du carré, après avoir aperçu qu'à un de ses côtés correspond un certain nombre d'unités de surface, qui sont dans une certaine proportion avec ce côté.

Eh bien, l'esclave a beau avoir en lui toutes les sciences sous la forme de ce qu'il a accumulé dans sa vie antérieure, il n'en reste pas moins qu'il 27

commence par se tromper. Il se trompe en usant très proprement de ce qui nous sert de base dans l'épreuve-type d'intelligence - il procède par le rapport d'équivalence $A/B = C/D$ avec lequel procède l'intelligence de la façon la plus constante. Ce procédé le mène mathématiquement à l'erreur de croire qu'en doublant le côté on doublera la surface. Socrate lui montre sur la figure dessinée sur le sable qu'il ne saurait en être ainsi.

L'esclave voit bien que la surface construite à partir du doublement du côté de 2 est double de ce qu'on aurait voulu obtenir - 16 au lieu de 8. Mais ça ne l'avance pas dans la solution du problème, et c'est Socrate qui lui montre qu'en ôtant les quatre coins du grand carré, on le diminue exactement de la moitié, soit de 8, et qu'ainsi le carré intérieur est de 8, et représente la solution cherchée.



Ne voyez-vous pas qu'il y a une faille entre l'élément intuitif et l'élément symbolique? On parvient au résultat à l'aide de la notion qu'on a des nombres, que 8 est la moitié de 16. Ce que l'on obtient, ce n'est pas 8 carrés-unités. Nous avons au centre 4 unités de surface, et un élément irrationnel, $N/2$, qui n'est pas donné sur le plan intuitif. Il y a donc là passage d'un plan de liaison intuitif à un plan de liaison symbolique.

Cette démonstration, qui est un exemple du passage de l'imaginaire au symbolique, c'est bien évidemment le maître qui l'accomplit. C'est Socrate qui amène que 8 est la moitié de 16. L'esclave, avec toute sa réminiscence et son intuition intelligente, voit la bonne forme, si on peut dire, à partir du moment où on la lui désigne. Mais nous touchons là du doigt le clivage du plan de l'imaginaire, ou de l'intuitif- où fonctionne en effet la réminiscence, c'est-à-dire le type, la forme éternelle, ce qu'on peut appeler aussi les intuitions *a priori* - et de la fonction symbolique qui n'y est absolument pas homogène, et dont l'introduction dans la réalité constitue un forçage.

Je demande à M. Riguet, qui est mathématicien, si je dis des choses qui lui paraissent discutables?

M. RIGUET : -*Je suis d'accord.*

J'aime quand même mieux qu'un mathématicien soit d'accord avec moi.
Vous voyez donc que la fonction ici manifestée comme générique des liaisons que Socrate fait entrer en ligne de compte dans *l'épistémè* n'est pas sans mettre profondément en question la valeur de l'invention symbolique, du surgissement de la parole. Il y a un moment où dans l'histoire de la géométrie v2 apparaît. Auparavant, on tourne autour. Rétrospectivement, on peut dire que les géomètres égyptiens et hindous l'ont entrevu, qu'ils ont trouvé le moyen de le manier. Ainsi Socrate, qui là, sur le sable, fait une astuce, et en donne une équivalence. Mais l'autonomie de -,F2 n'est pas du tout manifestée dans le dialogue. Lorsqu'elle apparaît, elle engendre une foule de choses, tout un développement mathématique, où l'esclave n'a plus rien à faire.

M. HYPOLITE : - *Vous montrez donc que chez Platon toute invention une fois faite s'avère comme engendrant son propre passé, s'avère comme une découverte éternelle. Au fond, nous sommes pervertis par le christianisme, qui nous fait localiser des vérités éternelles comme antérieures. Tandis que le platonisme, suivant davantage le mouvement qu'on pourrait appeler historicité, montre que l'invention du symbole s'avère, une fois inventée, comme étant un passé éternel. La notion de vérité éternelle n'a peut-être pas dans le platonisme le sens' que le Moyen Age lui a donné, et sur lequel se fonde clairement l'interprétation de Mannoni. Voilà pourquoi je disais qu'il pouvait y avoir une liaison paradoxale entre le dialogue platonicien et l'analyse, et que c'était elle que vous cherchiez à travers le rapport du symbolisme et de la vérité.*

Ce n'est pas encore ça. Je crois justement qu'il y a deux sortes de rapport au „temps. A partir du moment où une partie du monde symbolique, émerge, elle crée en effet son propre passé. Mais non pas de la même façon que la forme au niveau intuitif. C'est justement dans la confusion des deux plans que gît l'erreur, l'erreur de croire que ce que la science constitue par l'intervention de la fonction symbolique était là depuis toujours, que c'est donné.

Cette erreur existe dans tout savoir, pour autant qu'il n'est qu'une cristallisation de l'activité symbolique, et qu'une fois constitué, il l'oublie. Il y a dans tout savoir une fois constitué une dimension d'erreur, qui est d'oublier la fonction créatrice de la vérité sous sa forme naissante. Qu'on l'oublie dans le domaine expérimental, passe encore, puisqu'il est lié à des activités purement opérantes - opérationnelles comme on dit, je ne sais trop pourquoi, alors que le terme d'opérantes a toute sa portée. Mais nous autres analystes, nous ne pouvons l'oublier, qui travaillons dans la dimension de cette vérité à l'état naissant.

Ce que nous découvrons dans l'analyse est au niveau de *l'orthodoxa*. Tout ce qui s'opère dans le champ de l'action analytique est antérieur à la constitution du savoir, ce qui n'empêche pas qu'en opérant dans ce champ, nous avons constitué un savoir, et qui s'est même montré exceptionnellement efficace, comme il est bien naturel, puisque toute science surgit d'un maniement du langage qui est antérieur à sa constitution, et que c'est dans ce maniement du langage que se développe l'action analytique.

C'est pour cette raison aussi que plus nous en savons, plus les risques sont grands. Tout ce qu'on vous enseigne sous une forme plus ou moins pré-digérée dans les prétendus instituts de psychanalyse - stades sadique, anal, etc. -, tout ça est bien entendu fort utile, surtout à des gens qui ne sont pas analystes. Il serait stupide qu'un psychanalyste les néglige systématiquement, mais il faut qu'il sache que ce n'est pas la dimension dans laquelle il opère. Il doit se former, s'assouplir dans un autre domaine que celui où se sédimente, où se dépose ce qui dans son expérience se forme peu à peu de savoir.

O. MANNONI : *-Je suis entièrement d'accord.*

Seulement, je crois vous expliquer ce que vous avez tout à l'heure posé comme une énigme. Vous avez dit que de chaque côté il y avait vérité et erreur, erreur et vérité. Elles étaient pour vous dans une répartition strictement symétrique et inverse.

O. MANNONI : *-Je n'ai pas présenté ça comme une énigme. Ce qui me paraissait énigmatique est que le public est tout prêt à engager la psychanalyse à la suite du platonisme.*

Il y a deux publics, celui qui est ici, et qui a au moins une chance de s'y retrouver, et l'autre, qui vient de tout autres endroits flâner un peu ce qui se passe, qui trouve ça drôle, sujet à commentaires et à propos de table, et qui peut naturellement s'y perdre un peu. S'ils veulent s'y retrouver, ils n'ont qu'à être plus assidus. On ne saurait trop décourager la curiosité ne sont pas des conférences mondaines. S'ils viennent pour croire que nous voulons faire de la psychanalyse le prolongement du dialogue platonicien, ils se trompent. Qu'ils se renseignent.

Les paroles fondatrices, qui enveloppent le sujet, sont tout ce qui l'a constitué, ses parents, ses voisins, toute la structure de la communauté, et non pas seulement constitué comme symbole, mais constitué dans son être. Ce sont des lois de nomenclature qui déterminent - au moins jusqu'à un certain point- et canalisent les alliances à partir desquelles les 30

êtres humains copulent entre eux et finissent par créer, non seulement d'autres symboles, mais aussi des êtres réels, qui, venant au thonde, ont tout de suite cette petite étiquette qui est leur nom, symbole essentiel pour ce qui est de leur lot. Ainsi *l'orthodoxa* que Socrate laisse derrière lui, mais dont il se sent, tout enveloppé-puisque tout de même c'est aussi de là qu'il part, puisqu'il est en train de constituer cette *orthodoxa* qu'il laisse derrière lui -, nous la mettons, nous, de nouveau, au centre. L'analyse, c'est ça.

En fin de compte, pour Socrate, pas forcément pour Platon, si Thémistocle et Périclès ont été de grands hommes, c'est qu'ils étaient bons psychanalystes.

Ils ont trouvé dans leur registre ce que veut dire l'opinion vraie. Ils sont au coeur de ce concret de l'histoire où un dialogue est engagé, alors qu'aucune espèce de vérité n'y est repérable sous la forme d'un savoir généralisable et toujours vrai. Répondre ce qu'il faut à un événement en tant qu'il est significatif, qu'il est fonction d'un échange symbolique entre les êtres humains -ce peut être l'ordre donné à la flotte de sortir du Pirée-, c'est faire la bonne interprétation. Et faire la bonne interprétation au moment où il faut, c'est être bon psychanalyste.

Je ne veux pas dire que le politique, c'est le psychanalyste. Platon précisément, avec le *Politique*, commence à donner une science de la politique, et Dieu sait où ça nous a menés depuis. Mais pour Socrate, le bon politique c'est le psychanalyste. C'est en quoi je réponds à Mannoni.

O. MANNONI : *-je ne suis pas absolument d'accord. Il y a une autre branche de l'alternative qui me paraît plus socratique. Périclès et Thémistocle étaient de bons hommes d'État pour une autre raison, c'est qu'ils avaient l'orthodoxa, parce qu'ils étaient ce qu'on appellerait aujourd'hui des gentlemen. Ils étaient tellement intégrés dans leur milieu social, il y avait pour eux tellement peu de problèmes, tellement peu besoin de science, que c'est presque le contraire.*

C'est ce que je suis en train de vous dire, mon cher. Ce n'est pas parce qu'ils étaient psychanalystes de naissance, sans avoir été psychanalysés, qu'ils n'étaient pas de bons psychanalystes.

Il est clair qu'à ce moment-là, ce sont les maîtres seulement qui font l'histoire, et que l'esclave à qui Socrate a voulu faire faire un petit tour de piste n'a rien à dire. Il mettra encore un certain temps à faire Spartacus. Pour le moment, il n'est rien. C'est précisément parce que seuls les *gentlemen* ont quelque chose à dire dans cette histoire, qu'ils trouvent les mots nécessaires. Et même un type comme Socrate sera mis *out* parce qu'il est un peu trop sorti de la société des *gentlemen*. A force d'*épistémè*, il

loupe l'orthodoxa, et on le lui fera payer fort cher, d'une façon imbécile. Mais c'est aussi que, comme l'a fait remarquer Maurice Merleau-Ponty, Socrate y a mis un peu de bonne volonté - il aurait pu, à peu de chose près, les posséder. Peut-être n'avait-il pas tous ses moyens à ce moment? Il avait sans doute ses raisons de s'engager dans une autre forme de démonstration. Après tout, ça n'a pas été si inefficace. Ça a eu un sens symbolique.

2

Il nous reste un peu de temps. Avez-vous, Pontalis, quelque chose à nous dire aujourd'hui?

Je crois qu'il faut toujours commencer à prendre les questions au plus difficile - ensuite, on n'a plus qu'à descendre. C'est pour cette raison que j'ai voulu que nous commencions par *Au-delà du principe du plaisir*. Bien entendu, je n'ai pas voulu accabler Pontalis sous la charge de nous donner d'emblée une analyse exhaustive, parce que nous n'arriverons à comprendre ce texte qu'après avoir fait le tour de tout ce que dit Freud concernant le moi, depuis le début de son oeuvre jusqu'à la fin.

Je veux vous rappeler qu'il faut cette année que vous lisiez tous, de bout en bout, avec la plus extrême attention les textes suivants. Premièrement, *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*, qui comporte les lettres à Fliess et *l'Entwurf*, qui est une première théorie psychologique, déjà complète. La grande découverte d'après-guerre, ce sont ces papiers de jeunesse de Freud. Lisez cette *Esquisse* d'une théorie dite psychologique, qui est déjà une métapsychologie, avec une théorie de *l'ego*. Vous trouverez ça en anglais également, sous le titre *Origins of Psycho-analysis*. Deuxièmement, la *Traumdeutung*, tout particulièrement le chapitre intitulé *Psychologie des processus du rêve*, et ce, dans l'édition allemande ou à défaut dans l'anglaise.

Troisièmement, les textes concernant ce qu'on appelle la seconde métapsychologie de Freud, groupés dans la traduction française sous le titre d'Essais de psychanalyse. Il y a là *Au-delà du principe du plaisir*, *Psychologie collective et analyse du moi*, et *le Moi et le Ça*, qui sont les trois articles fondamentaux pour ce qui est la compréhension du moi. Quatrièmement, il y a d'autres choses que vous pouvez lire, comme les articles *Névrose et psychose*, *la Fonction du principe de réalité dans la névrose et la psychose*, *Analyse terminable et interminable*.

Cinquièmement, vous devez connaître le dernier travail de Freud, cet essai inachevé qu'on appelle en allemand *Abriss der psychoanalyse*, qui

apporte certains repérages de la façon dont Freud faisait se recouvrir la première division topique qu'il avait donnée du psychisme - inconscient, préconscient, conscient - et la nouvelle topique du moi, du surmoi et du ça. C'est seulement dans *l'Abriss* que vous trouverez sur ce point des indications.

Avec cela qui va du tout premier travail de Freud jusqu'au dernier, vous avez l'élément où nous allons tâcher d'opérer pour l'analyse de la théorie freudienne.

O. MANNONI : - *Est-ce que je peux signaler dans les Collected Papers le dernier article, Splitting of the ego?*

C'est justement de là que sont parties toutes les confusions. Pontalis, vous avez dix minutes pour nous dire les questions que vous a inspirées la première lecture d'*Au-delà du principe du plaisir*.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - *je vais rappeler d'un mot ce que signifie ce titre. Vous savez qu'Au-delà du principe du plaisir est un essai où Freud découvre que la prédominance qu'il avait d'abord établie du principe du plaisir, lié au principe de constance, selon lequel l'organisme doit pouvoir réduire les tensions à un niveau constant, que ce principe n'est pas exclusif, comme il l'avait d'abord affirmé. Tout se passe comme s'il était en quelque sorte poussé par un certain nombre de faits à aller au-delà de ce qu'il a d'abord affirmé. Mais il est embarrassé, dans ce texte que je ne connaissais pas jusqu'ici.*

Il y a d'abord les rêves des traumatisés, c'est-à-dire, fait curieux, que dans les névroses traumatiques il y aura toujours reprise du rêve de la situation traumatique. De sorte que l'idée du rêve comme réalisation hallucinatoire de désir s'effondre.

Ensuite, les jeux que les enfants répètent indéfiniment. Il y a l'exemple célèbre de l'enfant de dix-huit mois que sa mère quitte, et qui à chaque fois jette un objet et le récupère - processus de disparition, de réapparition. L'enfant essaie d'assumer un rôle actif dans cette situation.

Le plus important est ce qui se passe dans la situation de transfert, où l'analysé recommence un certain nombre de rêves, toujours les mêmes. Et d'une manière générale, il est amené à répéter au lieu de simplement se remémorer. Tout se passe comme si la résistance ne venait pas, comme Freud l'avait d'abord cru, uniquement du refoulé, mais uniquement du moi. Et il trouve modifiée sa conception première du transfert. Celui-ci n'est plus seulement défini comme le produit d'une disposition au transfert, mais d'une compulsion de répétition.

Bref, ces faits amènent Freud à objectiver, et à passer à l'affirmation qu'il y a autre chose que le principe du plaisir, qu'il y a une tendance irrésistible à la répétition, qui transcenderait le principe du plaisir et le principe de réalité, qui, bien qu'opposé d'une certaine façon au principe de plaisir, le compléterait au sein du principe de constance. Tout se passe comme si, à côté de la répétition des

besoins il y avait un besoin de répétition, que Freud constate bien plutôt qu'il ne l'introduit.

Là, pas question de suivre Freud dans la tentative biologique qu'il essaie de donner comme infrastructure. Je voudrais simplement poser des questions sur ce que nous avons vu jusqu'ici.

Quelque chose qui m'a frappé - puisque je suis censé tenir le rôle de bouche naïve -, c'est que la tendance à la répétition apparaît définie d'une façon contradictoire.

Elle apparaît définie par son but, et son but, pour prendre l'exemple du jeu de l'enfant, semble être de maîtriser ce qui menace un certain équilibre, d'assumer un rôle actif, de triompher de conflits non-résolus. A ce moment-là, la tendance à la répétition apparaît comme génératrice de tension, comme facteur de progrès, alors que l'instinct, au sens où Freud le dit, n'est au contraire qu'un principe de stagnation. L'idée centrale est que la tendance à la répétition modifie l'harmonie préétablie entre principe de plaisir et principe de réalité, qu'elle conduit à des intégrations de plus en plus larges, qu'elle est donc facteur de progrès humain. Le titre de l'article se justifie alors. La compulsion de répétition serait au-delà du principe du plaisir, puisqu'elle serait la condition d'un progrès humain, au lieu d'être, comme le principe du plaisir, un rapport de sécurité.

Si impasse à l'autre point de vue, si on cesse de définir la tendance de répétition par son but, et qu'on la définit par son mécanisme, elle apparaît comme pur automatisme, comme régression. Pour illustrer cet aspect, Freud prend beaucoup d'exemples empruntés à la biologie. L'aspect tension est illustré par les progrès humains et l'aspect régression est illustré par le phénomène d'hygiène alimentaire.

Voilà la construction que j'ai cru apercevoir entre la tendance à la répétition, facteur de progrès, et la tendance à la répétition, mécanisme. Il ne faut pas renoncer à décrire cette répétition en termes biologiques, et la comprendre en termes uniquement humains.

L'homme est amené à la maîtriser par sa mort, sa stagnation, son inertie, dans laquelle il peut toujours retomber.

Seconde question. Cette inertie pourrait être figurée par le moi, que Freud définit très expressément comme le noyau des résistances dans le transfert. C'est un pas dans l'évolution de sa doctrine - le moi dans l'analyse, c'est-à-dire dans une situation qui remet en cause l'équilibre précaire, la constance, le moi présente la sécurité, la stagnation, le plaisir. De sorte que la fonction de liaison dont on parlait tout à l'heure ne définirait pas tout sujet. Le moi, dont la tâche principale est de transformer tout en énergie secondaire, en énergie liée, ne définira pas tout sujet, d'où l'apparition de la tendance à la répétition. La question de la nature du moi pourrait être liée à la fonction du narcissisme. Là encore, j'ai trouvé certaines contradictions chez Freud, qui parfois semble l'identifier à l'instinct de conservation, et de temps en temps en parle comme d'une sorte de recherche de la mort.

Voilà à peu près ce que je voulais dire.

Est-ce que cela a paru, dans sa brièveté, assez intelligible?

Si bref que cela ait été, je considère que la façon dont Pontalis a posé le problème est remarquable, car il vise vraiment au coeur les ambiguïtés auxquelles nous allons avoir affaire, au moins dans les premiers pas de notre tentative de comprendre la théorie freudienne du moi.

Vous avez parlé du principe de plaisir comme équivalent à la tendance à l'adaptation.

Vous vous rendez bien compte que c'est justement ce que vous avez mis en cause dans la suite. Il y a une profonde différence entre le principe du plaisir et quelque chose d'autre qui s'en différencie, comme ces deux termes anglais qui peuvent traduire le mot de besoin - *need* et *drive*.

Vous avez bien posé la question en disant qu'une certaine façon d'en parler implique l'idée de progrès. Vous n'avez peut-être pas assez mis l'accent sur ceci, que la notion de la tendance à la répétition en tant que *drive* est très explicitement opposée à l'idée qu'il y ait quoi que ce soit dans la vie qui tende au progrès, contrairement à la perspective de l'optimisme traditionnel, de l'évolutionnisme, ce qui laisse la problématique de l'adaptation - et j'irai même jusqu'à dire celle de la réalité - entièrement ouverte.

Vous avez bien fait de souligner la différence entre le registre biologique et le registre humain. Mais ce ne peut avoir d'intérêt que si on s'aperçoit que c'est justement de la confusion de ces deux registres que surgit la question de ce texte. Il n'y a pas de texte qui mette en question à un plus haut degré le sens même de la vie. Cela aboutit à une confusion, je dirais presque radicale, de la dialectique humaine avec quelque chose qui est dans la nature. Il y a là un terme que vous n'avez pas prononcé, et qui était pourtant absolument essentiel, celui *d'instinct de mort*.

Vous avez très justement montré que cela n'est pas simplement de la métaphysique freudienne. La question du moi est là tout à fait impliquée. Vous n'avez fait que l'esquisser - sinon, vous auriez fait ce dans quoi je vais vous conduire cette année.

La prochaine fois j'aborderai la question du moi et du principe du plaisir, c'est-à-dire que je prendrai à la fois ce qui est à la fin de la question de Pontalis, et ce qu'il a rencontré tout au début.

24 NOVEMBRE 1954.

*AU-DELÀ DU PRINCIPE DU PLAISIR,
LA RÉPÉTITION*

III, 1° décembre 1954

L'UNIVERS SYMBOLIQUE

Dialogues sur Lévi-Strauss.

La vie et la machine.

Dieu, la nature, et le symbole.

L'imaginaire naturel.

Le dualisme freudien.

Il y a eu à la séance d'hier soir un progrès manifeste sur la première, puisque nous avons soutenu le dialogue un peu mieux et un peu plus longtemps.

J'ai quelques témoignages des allées et venues que cela provoque dans la subjectivité de chacun - *Interviendrais-je? - N'interviendrais-je pas? - Je ne suis pas intervenu* - etc.

Vous avez dû tout de même vous apercevoir, ne serait-ce qu'à la façon dont je les conduis, que ces séances ne sont pas analogues aux séances de communications dites scientifiques. C'est en ce sens que je vous prie de prendre garde à ceci, que, dans ces séances ouvertes, vous n'êtes nullement en représentation, malgré que nous ayons des invités étrangers, sympathisants et autres. Vous ne devez pas chercher à dire des choses élégantes, destinées à vous mettre en valeur et à augmenter l'estime qu'on peut déjà avoir pour vous. Vous êtes là pour vous ouvrir à des choses qui n'ont pas été encore vues par vous, et qui en principe sont inattendues. Alors, pourquoi ne pas donner à cette ouverture son retentissement maximum en posant les questions au point le plus profond où elles peuvent vous parvenir, même si cela se traduit d'une façon un peu hésitante, floue, voire baroque?

En d'autres termes, le seul reproche que j'aurais à vous faire, si je puis me permettre, c'est que vous voulez tous paraître trop intelligents. Tout le monde sait que vous l'êtes. Alors pourquoi vouloir le paraître? Et, de toute façon, quelle importance, soit pour l'être, soit pour le paraître?

Cela dit, ceux qui n'ont pas pu épancher hier soir leur bile, ou le contraire, sont priés de le faire maintenant, puisque l'intérêt de ces rencontres est d'avoir des suites.

Il y a Anzieu qui se propose déjà. Je lui suis reconnaissant de bien vouloir dire ce qu'il a à dire.

La question de M. Anzieu n'est pas reproduite.

Durandin a semblé dire que la violence de l'interdiction de l'inceste était quelque chose de mesurable, qui se traduisait par des actes sociaux patents. Ce n'est pas vrai. Pour découvrir le complexe d'Œdipe, il a d'abord fallu examiner les névrosés, pour passer ensuite à un cercle d'individus beaucoup plus large. C'est pourquoi j'ai dit que le complexe d'Œdipe, avec l'intensité fantasmatique que nous lui avons découverte, l'importance et la présence qu'il a sur le plan imaginaire pour le sujet auquel nous avons affaire, devait être conçu comme un phénomène récent, terminal et non pas originel, par rapport à ce dont nous parle Lévi-Strauss.

Mais comment pouvez-vous attacher tellement d'importance, cher Anzieu, au fait que Lévi-Strauss fasse intervenir dans son langage des mots comme *compensation*, s'agissant des tribus tibétaines ou népalaises par exemple, où on se met à tuer les petites filles, ce qui fait qu'il y a plus d'hommes que de femmes? Le terme de compensation n'a ici qu'une valeur statistique, sans aucun rapport avec le terme analytique.

Nous ne pouvons pas ne pas accorder à Lévi-Strauss que les éléments numériques interviennent dans la constitution d'une collectivité. M. de Buffon a fait là-dessus des remarques très justes. Ce qu'il y a d'ennuyeux, c'est que, dans l'échelle des singes, à mesure qu'on met les pieds sur un échelon, on oublie qu'il y a des échelons au-dessous - ou bien, on les laisse se pourrir. De sorte qu'on n'a toujours qu'un champ assez limité à prendre dans l'ensemble de la conception. Mais on aurait tort de ne pas se rappeler les remarques extrêmement justes de Buffon sur le rôle que jouent les éléments statistiques dans un groupe, dans une société.

Ces remarques vont très loin, en ôtant leur portée à toutes sortes de questions pseudo-finalistes. Il y a des questions qu'on n'a pas besoin de se poser, parce qu'elles se dispersent toutes seules par suite de la répartition spatiale des nombres. Ces sortes de problèmes existent encore, et sont étudiés à certains niveaux démographiques auxquels Lévi-Strauss a fait une lointaine allusion.

Buffon se demandait pourquoi les abeilles font de si jolis hexagones. Il a remarqué qu'il n'y a pas d'autre polyèdre avec lequel on puisse occuper

une surface d'une façon aussi pratique et aussi jolie. C'est une sorte de pression de l'occupation de l'espace qui fait que ce doit être des hexagones, et il ne faut pas se poser des problèmes savants dans le genre-est-ce que les abeilles savent la géométrie?

Vous voyez le sens que le mot de compensation peut avoir dans ce cas-là - s'il y a moins de femmes, il y aura forcément plus d'hommes. Mais votre erreur va plus loin encore quand vous parlez de finalité, quand vous croyez que Lévi-Strauss donne de l'âme à la société lorsqu'il parle de la circulation d'une famille à une autre. Il y aurait beaucoup à dire de l'usage même du terme de finalité, de ses rapports, avec la causalité, et c'est une question de discipline d'esprit que de s'y arrêter un instant, ne serait-ce que pour noter ceci, que la finalité est toujours impliquée, sous une forme diversement larvée, dans toute notion causale elle-même - sauf à ce qu'on mette précisément l'accent sur l'opposition de la pensée causaliste et de la conception finaliste. Pour la pensée causaliste, la finalité n'existe pas, mais le fait qu'on doive y insister prouve assez que la notion est difficile à manier.

Quelle est l'originalité de la pensée qu'apporte Lévi-Strauss avec la structure élémentaire? Il met de bout en bout l'accent sur ceci, qu'on ne comprend rien aux phénomènes collectés depuis longtemps concernant la parenté et la famille, si on essaie de les déduire d'une dynamique quelconque naturelle ou naturalisante. L'inceste comme tel ne soulève aucun sentiment naturel d'horreur. Je ne dis pas que nous pouvons nous fonder là-dessus, je dis que c'est ce que Lévi-Strauss dit. Il n'y a aucune raison biologique, et en particulier génétique, pour motiver l'exogamie, et il le montre après une discussion extrêmement précise des données scientifiques. Dans une société - et nous pouvons envisager des sociétés autres que les sociétés humaines -, une pratique permanente et constante de l'endogamie non seulement n'aura pas d'inconvénients, mais aura pour effet au bout d'un certain temps d'éliminer les prétendues tares. Il n'y a aucune déduction possible, à partir du plan naturel, de la formation de cette structure élémentaire qui s'appelle l'ordre préférentiel.

Et cela, il le fonde sur quoi? Sur le fait que, dans l'ordre humain, nous avons affaire à l'émergence totale englobant tout l'ordre humain dans sa totalité - d'une fonction nouvelle. La fonction symbolique n'est pas nouvelle en tant que fonction, elle a des amorces ailleurs que dans l'ordre humain, mais il ne s'agit que d'amorces. L'ordre humain se caractérise par ceci, que la fonction symbolique intervient à tous les moments et à tous les degrés de son existence.

En d'autres termes, tout se tient. Pour concevoir ce qui se passe dans le domaine propre qui est de l'ordre humain, il faut que nous partions de 41

l'idée que cet ordre constitue une totalité. La totalité dans l'ordre symbolique s'appelle un univers. L'ordre symbolique est donné d'abord dans son caractère universel.

Ce n'est pas peu à peu qu'il se constitue. Dès que le symbole vient, il y a un univers de symboles. La question qu'on pourrait se poser - au bout de combien de symboles, numériquement, l'univers symbolique se constitue-t-il? - reste ouverte. Mais si petit que soit le nombre de symboles que vous puissiez concevoir à l'émergence de la fonction symbolique comme telle dans la vie humaine, ils impliquent la totalité de tout ce qui est humain. Tout s'ordonne par rapport aux symboles surgis, aux symboles une fois qu'ils sont apparus.

La fonction symbolique constitue un univers à l'intérieur duquel tout ce qui est humain doit s'ordonner. Ce n'est pas pour rien que Lévi-Strauss appelle ses structures élémentaires - il ne dit pas primitives. Élémentaire est le contraire de complexe. Or, chose curieuse, il n'a pas _ encore écrit les Structures complexes de la parenté. Les structures complexes, c'est nous qui les représentons, et elles se caractérisent par ceci qu'elles sont beaucoup plus amorphes.

DR BARGUES : - Lévi-Strauss a parlé des structures complexes.

Bien sûr. Il les amorce, il en indique les points d'insertion, mais il ne les a pas traitées. Dans les structures élémentaires, les règles de l'alliance sont prises dans un réseau extraordinairement riche, luxueux, de préférences et d'interdits, d'indications, de commandements, de frayages, et couvrent un champ bien plus vaste que dans les formes complexes. Plus nous nous rapprochons, non de l'origine, mais de l'élément, plus s'imposent la structuration, l'ampleur, l'intrication du système proprement symbolique de la nomenclature. La nomenclature de la parenté et de l'alliance est plus large dans les formes élémentaires que dans les formes dites complexes, c'est-à-dire élaborées dans des cycles culturels beaucoup plus étendus.

C'est une remarque fondamentale de Lévi-Strauss, et qui montre sa fécondité dans ce livre. A partir de cela, nous pouvons formuler l'hypothèse que cet ordre symbolique, puisqu'il se pose toujours comme un tout, comme formant à lui tout seul un univers - et même constituant l'univers comme tel, en tant que distinct du monde -, doit être également structuré comme un tout, c'est-à-dire qu'il forme une structure dialectique qui se tient, qui est complète.

Des systèmes de parenté, il y en a de plus ou moins viables. Certains aboutissent à des impasses à proprement parler arithmétiques et supposent

que de temps en temps des crises se produisent à l'intérieur de la société, avec ce qu'elles comportent de ruptures, et de re-départs. C'est à partir de ces études arithmétiques - si on entend par arithmétique non seulement la manipulation des collections d'objets, mais aussi la compréhension de la portée de ces opérations combinatoires, qui va au-delà de toute espèce de donné qu'on pourrait déduire expérimentalement du rapport vital du sujet au monde- que Lévi-Strauss démontre qu'il y a une classification correcte de ce que nous présentent les structures élémentaires de la parenté. Cela suppose que les instances symboliques fonctionnent dans la société dès l'origine, dès le moment où elle apparaît comme humaine. Or c'est ce que suppose aussi bien l'inconscient tel que nous le découvrons et le manipulons dans ,F l'analyse.

C'est bien là qu'il y a eu hier soir quelque flottement dans la réponse de Lévi-Strauss à ma question. Car, à la vérité, par un mouvement fréquent chez des gens qui introduisent des idées nouvelles, une espèce d'hésitation à en maintenir tout le tranchant, il est presque revenu à un plan psychologique. La question que je lui posais n'impliquait nullement un inconscient collectif, comme il en a prononcé le terme. Quelle solution pourrait-on bien attendre du mot de collectif en cette occasion, alors que le collectif et l'individuel, c'est strictement la même chose? Non, il ne s'agit pas de supposer quelque part une âme commune où tous ces calculs auraient lieu, il ne s'agit d'aucune entification psychologique, il s'agit de la fonction symbolique. La fonction symbolique n'a absolument rien à faire avec une formation para-animale, une totalité qui ferait de l'ensemble de l'humanité une espèce de grand animal - car en fin de compte, c'est ça,, l'inconscient collectif.

Si la fonction symbolique fonctionne, nous sommes à l'intérieur. Et je dirai plus - nous sommes tellement à l'intérieur que nous ne pouvons en sortir. Dans une grande partie des problèmes qui se posent pour nous quand nous essayons de scientifier, c'est-à-dire de mettre un ordre dans un certain nombre de phénomènes, au premier plan desquels celui de la vie, c'est toujours en fin de compte les voies de la fonction symbolique qui nous mènent, beaucoup plus que n'importe quelle appréhension directe.

Ainsi, c'est toujours en termes de mécanisme que nous essayons malgré tout d'expliquer l'être vivant. La première question qui se pose pour nous, analystes, et peut-être pouvons-nous là sortir de la controverse qui s'engage entre vitalisme et mécanisme, est la suivante - pourquoi sommes-nous amenés à penser la vie en termes de mécanisme? En quoi sommes-nous effectivement, en tant qu'hommes, parents de la machine?

M. HYPPOLITE : - *En tant que nous sommes mathématiciens, que nous avons la passion de la mathématique.*

Mais oui. Les critiques philosophiques faites aux recherches proprement mécanistes supposent que la machine est privée de liberté. Il serait très facile de vous démontrer que la machine est beaucoup plus libre que l'animal. L'animal est une machine bloquée. C'est une machine dont certains paramètres ne peuvent plus varier. Et pourquoi? Parce que c'est le milieu extérieur qui détermine l'animal, et en fait un type fixé. C'est en tant que, par rapport à l'animal, nous sommes des machines, c'est-à-dire quelque chose de décomposé, que nous manifestons une plus grande liberté, au sens où liberté veut dire multiplicité de choix possibles. C'est une perspective qu'on ne met jamais en évidence.

M. HYPPOLITE : -*Le mot machine n'a-t-il pas profondément et sociologiquement changé de sens, depuis ses débuts jusqu'à la cybernétique?*

Je suis d'accord avec vous. Je suis en train, pour la première fois, d'essayer d'inculquer à mes auditeurs que la machine n'est pas ce qu'un vain peuple pense. Le sens de la machine est en train de changer complètement, pour vous tous, que vous ayez ouvert un bouquin de cybernétique ou pas. Vous êtes en retard, c'est toujours pareil.

Les gens du dix-huitième siècle, eux, qui ont introduit le mécanisme - celui qu'il est de bon ton aujourd'hui d'exécrer, celui des petites machines loin de la vie, celui que vous croyez avoir dépassé -, ces gens comme La Mettrie, dont je ne saurais trop vous conseiller la lecture, ces gens qui vivaient ça, qui écrivaient *l'Homme-Machine*, vous n'imaginez pas à quel point ils étaient encore empêtrés dans des catégories antérieures, qui dominaient véritablement leur esprit. Il faut lire de bout en bout les trente-cinq volumes de *l'Encyclopédie des arts et des techniques*, qui donne le style de cette époque, pour s'apercevoir à quel point les notions scolastiques dominaient chez eux ce qu'ils étaient en train d'introduire non sans efforts. Ces essais de réduction à partir de la machine, de fonctionnalisation des phénomènes qui se produisent au niveau humain, étaient très loin en avant des enchaînements qui se maintenaient dans leur fonctionnement mental quand ils abordaient un thème quelconque.

Ouvrez *l'Encyclopédie* au mot *amour*, au mot *amour-propre* - vous verrez à quel point leurs sentiments humains étaient éloignés de ce qu'ils essayaient de construire se rapportant à la connaissance de l'homme.

Le mécanisme, ce n'est que beaucoup plus tard, dans notre esprit ou dans celui de nos pères, qu'il a pris son sens plein, épuré, dénudé, exclusif de tout autre système interprétatif. Voilà une remarque qui nous permet de saisir ce que c'est, être un précurseur. Ce n'est pas, ce qui est tout à fait impossible, devancer les catégories qui viendront plus tard et ne sont pas encore créées - les êtres humains sont toujours plongés dans le même réseau culturel que leurs contemporains, et ne peuvent avoir d'autres notions que les leurs. Être un précurseur, c'est voir ce que nos contemporains sont en train de constituer comme pensées, comme conscience, comme action, comme techniques, comme formes politiques, les voir comme on les verra un siècle plus tard. Cela, oui, ça peut exister.

Il y a une mutation en cours de la fonction de la machine, qui laisse derrière elle tous ceux qui en sont encore à la critique du vieux mécanisme. Être un tout petit peu en avance, c'est s'apercevoir que cela implique le renversement total de toutes les objections classiques faites à l'emploi de catégories proprement mécanistes. Je crois que j'aurai l'occasion de vous le montrer cette année.

2

Y a-t-il encore quelqu'un qui ait une question à poser?

O. MANNONI : - Ce qui m'a intéressé, c'est la manière dont Lévi-Strauss prenait le problème de nature et culture. Il disait que depuis quelque temps, on ne voyait plus clairement l'opposition entre nature et culture. Les interventions qui ont eu lieu continuaient à chercher la nature quelque part du côté de l'affectivité, des impulsions, de la base naturelle de l'être. Or, ce qui a amené Lévi-Strauss à se poser la question de la nature et de la culture, c'est qu'il lui paraissait qu'une certaine forme d'inceste, par exemple, était à la fois universelle et contingente. Et cette espèce de contradiction l'a mené à une sorte de conventionnalisme qui a dérouté bon nombre d'auditeurs. J'ai fait la remarque suivante -ce problème du contingent et de l'universel, on le retrouve d'une manière troublante ailleurs que dans le monde institutionnel. Les droitiers, c'est une forme universelle, et cependant elle est contingente -on pourrait être gaucher. Et on n'a jamais pu prouver que c'était social ou biologique. Nous sommes devant une obscurité profonde, qui est de même nature que celle que nous rencontrons chez Lévi-Strauss. Pour aller plus loin, et montrer que l'obscurité est vraiment très grave, on peut remarquer que chez les mollusques du genre hélice, lesquels ne sont certainement pas institutionnels, il y a aussi un enroulement universel qui est

45

contingent, puisqu'ils pourraient être enroulés dans un autre sens, et que certains individus sont d'ailleurs enroulés dans l'autre sens. Il me semble donc que la question posée par Lévi-Strauss déborde de beaucoup l'opposition classique du naturel et de l'institutionnel. Il n'est donc pas étonnant qu'il se tâte lui aussi pour savoir où est son côté naturel et son côté institutionnel, comme tout le monde l'a fait hier. Cela me paraît extrêmement important - nous sommes en présence de quelque chose qui dissout à la fois l'ancienne idée de nature et l'idée d'institution.

M. HYPPOLITE : - *Ce serait une contingence universelle.*

O. MANNONI : - *je ne sais pas.*

Je crois que vous faites intervenir là des choses qui n'étaient peut-être pas impliquées dans la notion de contingence telle que l'a évoquée Lévi-Strauss. Je crois que la contingence s'opposait pour lui à la notion de nécessaire - d'ailleurs, il l'a dit. Ce qu'il a introduit sous la forme d'une question, dont nous dirons qu'en fin de compte elle est naïve, c'est la distinction de l'universel et du nécessaire. Ce qui revient aussi à poser la question de ce qu'est ce que nous pourrions appeler la nécessité des mathématiques. Il est bien clair qu'elle mérite une définition spéciale, et c'est pour cela que j'ai tout à l'heure parlé d'univers. A propos de l'introduction du système symbolique, je crois que la réponse à la question que posait Lévi-Strauss, hier, est celle-ci - le complexe d'Œdipe est à la fois universel et contingent, parce qu'il est uniquement et purement symbolique.

M. HYPPOLITE : - *Je ne crois pas.*

La contingence qu'avance maintenant Mannoni est d'un tout autre ordre. La valeur de la distinction entre nature et culture qu'introduit Lévi-Strauss avec ses *Structures élémentaires de la parenté* est de nous permettre de distinguer l'universel du générique. L'universel symbolique n'a absolument pas besoin de se répandre à la surface de toute la terre pour être universel. D'ailleurs, il n'y a rien, que je sache, qui fasse l'unité mondiale des êtres humains. Il n'y a rien qui soit concrètement réalisé comme universel. Et pourtant, dès que se forme un système symbolique quelconque, il est d'ores et déjà, de droit, universel comme tel. Que les hommes aient, sauf exception, deux bras, deux jambes et une paire d'yeux - ce qu'ils ont d'ailleurs en commun avec les animaux -, qu'ils soient, comme disait l'autre, des bipèdes sans plumes, des poulets déplumés, tout cela est générique, mais absolument pas universel. Vous 46

introduisez là vos hélices enroulées dans un

O. MANNONI : - *C'est ça que je mets en question. Jusqu'à présent, les hommes ont opposé à la nature une pseudo-nature, ce sont les institutions humaines -on rencontre la famille, comme on rencontre le chêne ou le bouleau. Et puis ils sont convenus que ces pseudo-natures étaient un fait de la liberté humaine ou du choix contingent de l'homme. Et ils ont par conséquent été amenés à attacher la plus grande importance à une nouvelle catégorie, la culture, opposée à la nature. Étudiant ces questions, Lévi-Strauss en vient à ne plus savoir où est la nature ni la culture, parce qu'on rencontre précisément des problèmes de choix, non seulement dans l'univers des nomenclatures, mais dans l'univers des formes. Du symbolisme de la nomenclature au symbolisme de toute forme, la nature parle. Elle parle en s'enroulant à droite ou à gauche, en étant droitnière ou gauchère. C'est sa manière à elle de faire des choix contingents comme des familles ou des arabesques. A ce moment, en effet, je me trouve placé sur une ligne de partage des eaux et je ne vois plus comment les eaux se partagent. je voulais faire part de cet embarras. je n'apporte pas de solution, mais une difficulté.*

M. HYPPOLITE : -*Il me semble que vous avez tout à l'heure très justement opposé l'universel au générique, en disant que l'universalité était liée au symbolisme même, à la modalité de l'univers symbolique créé par l'homme. Mais c'est donc une pure forme. Votre mot universalité veut dire profondément qu'un univers humain affecte nécessairement la forme de l'universalité, il attire à une totalité qui s'universalise.*

C'est la fonction du symbole.

M. HYPPOLITE : - *Est-ce que ça répond à la question? Ça nous montre simplement le caractère formel que prend un univers humain.*

Il y a deux sens au mot *formel*. Quand on parle de formalisation mathématique, il s'agit d'un ensemble de conventions à partir desquelles vous pouvez développer toute une série de conséquences, de théorèmes qui s'enchaînent, et établissent à l'intérieur d'un ensemble certains rapports de structure, une loi à proprement parler. Au sens gestaltiste du terme, par contre, la forme, la *bonne forme*, est une totalité, mais réalisée et isolée.

M. HYPPOLITE : - *Est-ce ce second sens qui est le vôtre, ou le premier?*

C'est le premier, incontestablement.

M. HYPPOLITE : - *Vous avez tout de même parlé de totalité, alors cet univers symbolique est purement conventionnel. Il affecte la forme au sens où on dit une forme universelle, sans qu'elle soit pour autant générique ou même générale. Je me demande si vous ne donnez pas une solution formelle au problème posé par Mannoni.*

La question de Mannoni a deux faces.

Il y a d'abord le problème qu'il pose, et qui s'énonce sous la forme *signatura rerum* - les choses présentent-elles elles-mêmes, naturellement, un certain caractère d'asymétrie? Il y a un réel, un donné. Ce donné est structuré d'une certaine façon. Il y a en particulier des asymétries naturelles. Allons-nous, dans le fil de progression de la connaissance où nous sommes, nous mettre à sonder leur sens mystérieux? Toute une tradition humaine, qui s'appelle la philosophie de la nature, s'est employée à cette sorte de lecture. Nous savons ce que ça donne. Cela ne va jamais très loin. Ça va à des choses très ineffables, mais qui s'arrêtent assez vite - sauf si on veut tout de même continuer, et on entre dans le plan de ce qui est communément appelé un délire. Cela n'est certainement pas le cas de Mannoni, dont l'esprit est beaucoup trop aigu, trop dialectique, pour ne pas poser une question semblable sous une forme seulement problématique.

La seconde chose est de savoir si c'est ce point que visait Lévi-Strauss quand il nous a dit hier soir qu'en fin de compte il était là, au bord de la nature, saisi d'un vertige, à se demander si ce n'était pas en elle qu'il lui fallait retrouver les racines de son arbre symbolique. Mes dialogues personnels avec Lévi-Strauss me permettent de vous éclairer sur ce point.

Lévi-Strauss est en train de reculer devant la bipartition très tranchante qu'il fait entre la nature et le symbole, et dont il sent bien pourtant la valeur créative, car c'est une méthode qui permet de distinguer entre les registres, et du même coup entre les ordres de faits. Il oscille, et pour une raison qui peut vous paraître surprenante, mais qui est tout à fait avouée chez lui - il craint que, sous la forme de l'autonomie du registre symbolique, ne reparaisse, masquée, une transcendance pour laquelle, dans ses affinités, dans sa sensibilité personnelle, il n'éprouve que crainte et aversion. En d'autres termes, il craint qu'après que nous avons fait sortir Dieu par une porte, nous ne le fassions entrer par l'autre. Il ne veut pas que le symbole, et même sous la forme extraordinairement épurée sous laquelle lui-même nous le présente, ne soit qu'une réapparition de Dieu sous un masque. Voilà ce qui est à l'origine de l'oscillation qu'il a manifestée quand il a mis en cause la séparation méthodique du plan du symbolique d'avec le plan naturel.

M. HYPPOLITE : - *Il n'en est pas moins vrai que faire appel à l'univers symbolique ne résout pas la question même des choix qui ont été faits par l'homme.*

Certainement pas.

M. HYPPOLITE : -*Ce qu'on appelait institutions et qui implique un certain nombre de choix contingents entre sans doute dans un univers symbolique. Mais cela ne nous donne pas pour autant l'explication de ces choix.*

Il ne s'agit pas d'explication.

M. HYPPOLITE : - *Nous n'en restons pas moins devant un problème.*

C'est exactement le problème des origines.

M. HYPPOLITE : -*Je ne refuse pas que la relation symbolique ait imprimé la marque d'une universalité systématique. Mais ce revêtement requiert lui-même explication et ne nous en amène pas moins au problème qu'a posé Mannoni. Je voudrais vous faire une critique. En quoi l'emploi du mot symbolique nous rend-il service? Qu'est-ce qu'il apporte? Voilà la question. je ne doute pas qu'il rende service. En quoi ajoute-t-il? Et qu'ajoute-t-il?*

Il me sert dans l'exposé de l'expérience analytique. Vous avez pu le voir l'année dernière, quand je vous montrais qu'il est impossible d'ordonner d'une façon correcte les divers aspects du transfert, si on ne part pas d'une définition de la parole, de la fonction créatrice, fondatrice, de la parole pleine. Dans l'expérience, nous le saisissons sous différents aspects, psychologiques, personnels, interpersonnels - il se produit de façon imparfaite, réfracté, démultiplié. Sans une prise de position radicale sur la fonction de la parole, le transfert est purement et simplement inconcevable. Inconcevable au sens propre du terme - il n'y a pas de concept du transfert, rien qu'une multiplicité des faits liés par un lien vague et inconsistent.

3

J'introduirai la prochaine fois la question du moi sous la forme suivante - *Rapports entre la fonction du moi et le principe du plaisir.*

49

Je pense pouvoir montrer que pour concevoir la fonction que Freud désigne sous le nom de moi, comme pour lire toute la métapsychologie freudienne, il est indispensable de se servir de cette distinction de plans et de relations qui est exprimée par les termes de symbolique, d'imaginaire et de réel.

A quoi ça sert? Ça sert à garder son sens à une expérience symbolique particulièrement pure, celle de l'analyse. Je vais vous en donner un exemple, en amorçant ce que je serai amené à vous dire concernant le moi.

Le moi, dans son aspect le plus essentiel, est une fonction imaginaire. C'est là une découverte de l'expérience, et non pas une catégorie que je qualifierais presque d'a priori, comme celle du symbolique. Par ce point, je dirais presque par ce seul point, nous trouvons dans l'expérience humaine une porte ouverte sur un élément de typicité. Cet élément nous apparaît bien entendu à la surface de la nature, mais sous une forme toujours décevante. C'est sur cela que j'ai voulu insister en parlant de l'échec des différentes philosophies de la nature. Elle est bien décevante aussi pour ce qu'il en est de la fonction imaginaire du moi. Mais c'est une déception dans laquelle nous sommes engagés jusqu'à la garde. En tant que nous sommes le moi, non seulement nous en avons l'expérience, mais elle est tout autant un guide de notre expérience que les différents registres qu'on a appelés guides de vie, à savoir les sensations.

La structure fondamentale, centrale, de notre expérience, est proprement de l'ordre imaginaire. Et nous pouvons même saisir à quel point cette fonction est déjà distincte dans l'homme de ce qu'elle est dans l'ensemble de la nature.

La fonction imaginaire, nous la retrouvons dans la nature sous mille formes - il s'agit de toutes les captations gestaltistes liées à la parade, si essentielle au maintien de l'attraction sexuelle à l'intérieur de l'espèce.

Or, la fonction du moi présente chez l'homme des caractéristiques distinctes. C'est ça, la grande découverte de l'analyse - au niveau de la relation générique, liée à la vie de l'espèce, l'homme fonctionne déjà différemment. Il y a déjà chez lui une fêlure, une perturbation profonde de la régulation vitale. C'est là l'importance de la notion qu'a apportée Freud de l'instinct de mort. Non pas que l'instinct de mort soit une notion si lumineuse en elle-même. Ce qu'il faut saisir, c'est qu'il a été forcé de l'introduire pour nous ramener à une donnée aiguë de son expérience, à un moment où on commençait à la perdre.

Comme je vous le faisais remarquer tout à l'heure, quand une aperception sur la structure est en avance, il y a toujours un moment de fléchissement où on tend à l'abandonner.

C'est ce qui a eu lieu dans le cercle freudien lorsque le sens de la découverte de l'inconscient est passé au second plan. On est revenu à une position confuse, unitaire, naturaliste de l'homme, du moi, et du même coup des instincts. C'est justement pour retrouver le sens de son expérience que Freud a écrit *Au-delà du principe du plaisir*. Je vous montrerai par quelle nécessité il a été conduit à écrire ces derniers paragraphes, dont vous savez le sort que leur réserve la généralité de la communauté analytique. On dit qu'on n'y comprend rien. Et même quand on veut bien après Freud répéter instinct de mort, on ne le comprend pas plus que les jacobins, si joliment criblés de traits par Pascal dans les *Provinciales*, n'en comprenaient sur la grâce suffisante. Je vous demande à tous de lire ce texte extraordinaire de Freud, incroyablement ambigu, voire confus, de le lire plusieurs fois - sinon, vous ne saisissez pas la critique littéraire que j'en ferai. Les derniers paragraphes sont littéralement demeurés lettre close et bouche fermée. Ils n'ont jamais été encore élucidés. Ils ne peuvent être compris que si on voit ce que l'expérience de Freud a voulu apporter. Il a voulu sauver un dualisme à tout prix, au moment où ce dualisme lui fondait entre les mains, et où le moi, la libido, etc., tout ça faisait une espèce de vaste tout qui nous réintroduisait à une philosophie de la nature. Ce dualisme n'est rien d'autre que ce dont je parle quand je mets en avant l'autonomie du symbolique. Ça, Freud ne l'a jamais formulé. Pour vous le faire comprendre, il faudra une critique et une exégèse de son texte. Je ne peux considérer d'ores et déjà comme établi ce qui est justement à prouver cette année. Mais je crois que je pourrai vous démontrer que la catégorie de l'action symbolique est fondée.

M. HYPPOLITE : *-je ne disais pas le contraire. La fonction symbolique est pour vous, si je comprends bien, une fonction de transcendance, en ce sens que, tout à la fois, nous ne pouvons pas y rester, nous ne pouvons pas en sortir. A quoi sert-elle? Nous ne pouvons pas nous en passer, et toutefois nous ne pouvons pas non plus nous y installer.*

Bien sûr. C'est la présence dans l'absence et l'absence dans la présence.

M. HYPPOLITE : *-je voulais comprendre ce qu'il y avait à comprendre.*

Si vous voulez maintenir ce que vous m'apportez là, sur le plan phénoménologique, je n'ai aucune objection à y faire. Seulement, je crois que ce n'est pas suffisant.

M. HYPPOLITE : - *Sans doute. Moi aussi je le crois.*

Et pour tout dire, pour être purement phénoménologique, ça ne nous avance pas beaucoup.

M. HYPPOLITE : - *je le pense aussi.*

Cela ne peut que voiler le progrès que nous avons à faire, en donnant par avance la coloration qui doit en rester. Est-ce que, oui ou non, l'usage que je fais du registre symbolique ne doit aboutir qu'à situer quelque part votre transcendance qui, après tout, doit bien exister? Est-ce de cela qu'il s'agit? Je ne le crois pas. Les allusions que j'ai faites à une utilisation toute différente de la notion de machine sont peut-être là pour vous l'indiquer.

M. HYPPOLITE : - *Mes questions n'étaient que des questions. je vous demandais ce qui vous permettait de ne pas répondre à la question de Mannoni, en disant qu'il n'y avait pas à y répondre; ou du moins qu'on s'égarerait à répondre.*

J'ai dit que je ne crois pas que ce soit dans ce sens qu'on peut dire que Claude Lévi-Strauss retourne à la nature.

M. HYPPOLITE : - *... refuse d'y retourner.*

J'ai indiqué aussi que nous avons, bien entendu, à tenir compte du côté formel de la nature, au sens où je le qualifiais d'asymétrie pseudo-significative, parce que c'est de cela que l'homme s'empare pour faire ses symboles fondamentaux. L'important est ce qui donne aux formes qui sont dans la nature valeur et fonction symboliques, ce qui les fait fonctionner les unes par rapport aux autres. C'est l'homme qui introduit la notion d'asymétrie. L'asymétrie dans la nature n'est ni symétrique, ni asymétrique - elle est ce qu'elle est.

Je voulais vous parler la prochaine fois de ceci -*le Moi comme fonction et comme symbole*. C'est là que joue l'ambiguïté. Le moi, fonction imaginaire, n'intervient dans la vie psychique que comme symbole. On se sert du moi comme le Bororo se sert du perroquet. Le Bororo dit *je suis un perroquet*, nous disons *je suis moi*. Tout cela n'a aucune espèce d'importance. L'important est la fonction que cela a.

O. MANNONI : -*Après Lévi-Strauss, on a l'impression qu'on ne peut plus employer les notions de culture et de nature. Il les détruit. De même pour l'idée*

d'adaptation dont nous parlons tout le temps. Être adapté veut dire seulement être vivant. Il y a du juste. C'est du même ordre que ce que j'ai évoqué à l'instant en disant qu'à un moment donné Freud a voulu à tout prix défendre un certain dualisme. Du fait de l'évolution rapide de la théorie et de la technique analytiques, Freud s'était trouvé en présence d'une chute de tension analogue à celle que vous décelez dans l'esprit de Lévi-Strauss. Mais, en ce qui le concerne, ce n'est peut-être pas son dernier mot.

1° DÉCEMBRE 1954.

IV, 8 décembre 1954

UNE DÉFINITION MATÉRIALISTE DU PHÉNOMÈNE DE CONSCIENCE

Le vécu et le destin.

« *Le noyau de notre être.* »

Le moi est un objet.

Fascination, rivalité, reconnaissance.

Indem er alles schafft, was schafft der Höchste ? - Sich.

Was schafft er aber vor er alles schafft ? - Mich.

Ce distique de Daniel von Chepko, nous aurons à le retrouver tout à l'heure, si j'arrive à vous mener aujourd'hui où je veux.

Les lois de cet enseignement comportent en elles-mêmes un reflet de son sens. je ne prétends pas faire mieux ici que de vous conduire à la lecture des œuvres de Freud. je ne prétends pas la remplacer si vous ne vous y consacrez pas. Dites-vous bien que la forme que j'essaie de donner ici à l'enseignement freudien ne prendra pour vous son sens et sa portée que si vous vous référez aux textes, pour confronter les aperçus que je vous livre avec les difficultés qu'ils peuvent présenter.

En effet, ces textes sont parfois difficiles, emprunts d'un problématique tissu de questions qui se manifeste dans des contradictions. Ce sont des contradictions organisées, mais bien des contradictions, et non pas simplement des antinomies. Il arrive que Freud, en suivant sa voie, aboutisse à des positions qui lui apparaissent à lui-même contradictoires, et qu'il revienne sur certaines - ce qui ne veut pas dire pour autant qu'il pense qu'elles n'étaient pas justifiées à leur date. Bref, ce mouvement de la pensée de Freud, qui n'est pas achevé, qui ne s'est jamais formulé dans une édition définitive, dogmatique, c'est ce que vous devez apprendre à appréhender par vous-mêmes. C'est pour faciliter cette appréhension que j'essaie de vous communiquer ici ce que j'ai pu moi-même tirer de ma réflexion à la lecture des œuvres de Freud, éclairé par une expérience qui, dans son principe au moins, était guidée par elles. je dis *dans son*

principe au moins, puisque je mets souvent en question ici que cette pensée ait toujours été bien comprise, et même rigoureusement suivie dans le développement de la technique analytique.

Je vous apprends que Freud a découvert dans l'homme le poids et l'axe d'une subjectivité dépassant l'organisation individuelle en tant que somme des expériences individuelles, et même en tant que ligne du développement individuel. Je vous donne une définition possible de la subjectivité, en la formulant comme système organisé de symboles, prétendant à couvrir la totalité d'une expérience, à l'animer, à lui donner son sens. Et qu'essayons-nous de réaliser ici, sinon une subjectivité? Les directions, les ouvertures qui vous sont apportées ici sur notre expérience et notre pratique, sont faites pour vous inspirer à les prolonger dans une action concrète.

1

Dans cet enseignement comme dans une analyse, nous avons affaire à des résistances. Les résistances ont toujours leur siège, l'analyse nous l'apprend, dans le moi. Ce qui correspond au moi, c'est ce que j'appelle parfois la somme des préjugés que comporte tout savoir, et que traîne chacun de nous, individuellement. Il s'agit de quelque chose qui inclut ce que nous savons ou croyons savoir - car savoir est toujours par quelque côté croire savoir.

De ce fait, quand une perspective nouvelle vous est apportée d'une façon décentrée par rapport à votre expérience, un mouvement s'opère toujours, par quoi vous essayez de retrouver l'équilibre, le centre habituel de votre point de vue - signe de ce que je vous explique, et qui s'appelle la résistance. Il faudrait au contraire vous ouvrir aux notions surgies d'une expérience autre, et en faire votre profit.

Prenons un exemple. Claude Lévi-Strauss nous apportait l'autre jour une perspective impliquant la relativation radicale de la réalité familiale, qui devrait être pour nous l'occasion de réviser ce que peut avoir pour nous de trop fascinant, de trop absorbant, la réalité que nous avons à manier quotidiennement. Eh bien, comment un de nos compagnons de route a-t-il choisi de se manifester sur ce sujet? Après tout, a-t-il dit, plutôt que de nous inquiéter du conventionnalisme du système familial, rappelons-nous que dans la famille, il n'y a pas que les parents, il y a des enfants. Du point de vue de l'enfant, la réalité de la famille se rétablit. Ce à quoi nous, analystes, avons affaire, c'est à la relation de l'enfant aux

parents. Voilà qui nous évite de nous perdre dans ce relativisme extrêmement déroutant. Ramener ainsi la famille à la solide réalité de l'expérience de l'enfant avait certes toute sa portée : situer le centre de l'expérience analytique dans le fait que chaque individu est un enfant. Mais cette intervention témoignait elle-même de ce penchant de l'esprit à centrer notre expérience analytique sur l'expérience individuelle, psychologique.

C'est ce qu'il ne faut pas faire, et je vais vous l'illustrer de ce que nous avons rencontré, pas plus tard que le lendemain, au groupement qu'on appelle contrôle.

Un sujet rêvait précisément d'un enfant, d'un nourrisson dans son stade primitif d'impuissance, couché sur le dos, comme une petite tortue renversée, et agitant ses quatre membres. Il rêvait de cet enfant, image isolée. Tout de suite, pour de certaines raisons, j'étais amené à dire à la personne qui me rapportait ce rêve-*Cet enfant, c'est le sujet, il n'y a aucun doute.*

Un autre rêve m'est apporté, qui confirme cette imagerie comme représentant le sujet. La personne du rêveur se baigne dans une mer qui a des caractéristiques très spéciales - disons, pour donner tout de suite les associations, le contexte imaginaire et verbal, qu'elle est composée de telle sorte qu'elle est en même temps le divan de l'analyste, les coussins de la voiture de l'analyste; bien entendu, la mère. Sur cette mer sont inscrits des chiffres qui se rapportent de façon manifeste à la date de naissance et à l'âge du sujet.

Quel est l'arrière-plan de ce rêve? Le sujet est extrêmement préoccupé d'un enfant qui va naître, dont il se sent responsable, et à propos duquel il fantasme, semble-t-il, une paternité imaginaire. Cette situation vitale se présente d'une façon si ambiguë qu'à la vérité il ne peut pas ne pas venir à l'esprit que le sujet doit avoir pour fantasmer cela de profonds motifs, car la réalité laisse la chose assez trouble. C'est qu'en effet, dans une sorte d'anxiété sub-délirante à propos de ses responsabilités de géniteur, le sujet reproduit une question pour lui essentielle, à savoir - est-il lui-même, oui ou non, un enfant légitime?

Si le sujet sort ce rêve, c'est dans la mesure où l'analyste lui a déjà formulé - *C'est de toi qu'il s'agit dans cette histoire.* Et ceci est sous-jacent au rêve - *Ne suis-je pas, après tout, votre enfant, à vous l'analyste?*

Vous voyez que ce qui est là en relief n'est pas, comme on a toujours tendance à le croire, la dépendance concrète, affective de l'enfant par rapport à des adultes supposés plus ou moins parentaux. Si le sujet se pose la question de ce qu'il est comme enfant, ce n'est pas en tant que plus ou moins dépendant, mais en tant que reconnu ou pas, ayant le droit ou non de porter son nom d'enfant d'Un tel. C'est pour autant que les

relations où il est pris sont elles-mêmes portées au degré du symbolisme, que le sujet s'interroge sur lui-même. Le problème se pose donc pour lui à la seconde puissance, sur le plan de l'assomption symbolique de son destin, dans le registre de son auto-biographie.

Je ne dirai pas que dans le dialogue analytique tout se poursuit toujours : à ce niveau, mais dites-vous bien que c'est là le niveau essentiellement analytique. De très nombreux enfants font le fantasme d'avoir une autre famille, d'être l'enfant d'autres gens que ceux qui prennent soin d'eux. Je dirais que c'est une phase typique, normale, du développement de l'enfant, qui porte toutes sortes de rejets dans l'expérience, et qu'il n'est pas permis de négliger même en dehors de l'expérience analytique.

Alors - c'est là où je veux en venir- qu'est-ce que c'est que l'analyse des résistances?

Ce n'est pas comme on tend, sinon à le formuler-et on le formule, je vous en donnerai bien des exemples - mais beaucoup plus à le pratiquer, ce n'est pas intervenir auprès du sujet pour qu'il prenne conscience de la façon dont ses attachements, ses préjugés, l'équilibre de son moi, l'empêchent de voir. Ce n'est pas une persuasion, débouchant bien vite sur la suggestion. Ce n'est pas renforcer, comme on dit, le moi du sujet, ou se faire de sa partie saine un allié. Ce n'est pas convaincre. C'est, à chaque moment de la relation analytique, savoir à quel niveau doit être apporté la réponse. Cette réponse, il est possible qu'elle doive être parfois apportée au niveau du moi. Mais dans le cas que je vous dis, il n'en est rien. La question du sujet ne se réfère nullement à ce qui peut résulter de tel sevrage, abandon, manque vital d'amour ou d'affection, elle concerne son histoire en tant qu'il la méconnaît, et c'est là ce qu'il exprime bien malgré lui à travers toute sa conduite, pour autant qu'il cherche obscurément à la reconnaître. Sa vie est orientée par une problématique qui n'est pas celle de son vécu, mais celle de son destin, à savoir - qu'est-ce que son histoire signifie?

Une parole est matrice de la part méconnue du sujet, et c'est là le niveau propre du symptôme analytique - niveau décentré par rapport à l'expérience individuelle, puisque c'est celui du texte historique qui l'intègre. Il est dès lors certain que le symptôme ne cédera qu'à une intervention portée à ce niveau décentré. Toute intervention échouera, qui s'inspire d'une reconstitution, préfabriquée, forgée à partir de notre idée du développement normal de l'individu, et visant à sa normalisation - voilà ce qui lui a manqué, voilà ce qu'il doit apprendre à subir de frustration par exemple. Il s'agit de savoir si le symptôme se résout sur un registre ou sur l'autre, il n'y a pas de milieu.

La chose est néanmoins problématique pour autant que le dialogue

inter-moïque n'est pas sans comporter certains retentissements, et peut-être, pourquoi pas-psychothérapeutiques. De la psychothérapie, on en a toujours fait sans très bien savoir ce qu'on faisait, mais assurément en faisant intervenir la fonction de la parole. Cette fonction de la parole, il s'agit de savoir si, dans l'analyse, elle exerce son action par la substitution de l'autorité de l'analyste au moi du sujet, ou si elle est subjective. L'ordre instauré par Freud prouve que la réalité axiale du sujet n'est pas dans son moi. Intervenir en se substituant au moi du sujet, comme on le fait toujours dans une certaine pratique de l'analyse des résistances, c'est une suggestion, ce n'est pas de l'analyse.

Le symptôme, quel qu'il soit, n'est pas proprement résolu quand l'analyse est pratiquée sans que soit mise au premier plan la question de savoir où doit porter l'action de l'analyste, quel est le point du sujet, si je puis dire, qu'il doit viser.

Je vais pas à pas. Je crois avoir suffisamment accentué au cours des mois, voire des années qui précèdent, que l'inconscient, c'est ce sujet inconnu du moi, méconnu par le moi, *der Kern unseres Wesen*, écrit Freud dans le chapitre de la *Traumdeutung* sur le procès du rêve, dont je vous ai prié de prendre connaissance - quand Freud traite du processus primaire, il veut parler de quelque chose qui a un sens ontologique et qu'il appelle *le noyau de notre être*.

Le noyau de notre être ne coïncide pas avec le moi. C'est le sens de l'expérience analytique, et c'est autour de cela que notre expérience s'est organisée, et a déposé ces strates de savoir qui sont actuellement enseignées. Mais croyez-vous qu'il suffise de s'en tenir là, et de dire- le *je* du sujet inconscient n'est pas *moi*? Cela ne suffit pas, car rien, pour vous qui pensez spontanément, si l'on peut dire, n'implique la réciproque. Et vous vous mettez normalement à penser que ce *je*, c'est le vrai moi. Vous vous imaginez que le moi n'est qu'une forme incomplète, erronée, de ce *je*. Ainsi, ce décentrage essentiel à la découverte freudienne, vous l'avez fait, mais aussitôt vous l'avez réduit. C'est la même diplopie que démontre une expérience bien connue des oculistes. Mettons deux images très proches l'une de l'autre et près de se recouvrir - grâce à une certaine loucherie, il arrivera qu'elles n'en feront qu'une, si elles sont assez rapprochées. De même, vous faites rentrer le moi dans ce *je* découvert par Freud - vous restaurez l'unité.

C'est ce qui s'est passé dans l'analyse, du jour où, s'apercevant que pour une raison qui restera rétrospectivement à élucider - la première fécondité de la découverte analytique s'épuisait dans la pratique, on est revenu à ce qu'on appelle l'analyse du moi, prétendant y trouver l'exact envers de ce qu'il s'agissait de démontrer au sujet. Car on en était déjà au puzzle, au plan de la démonstration. On pensait qu'en analysant le moi, 59

on trouvait l'envers de ce qu'il y avait à faire comprendre. On opérait ainsi une réduction de l'ordre de celle dont je vous parle - deux images différentes en une seule. Sans doute le vrai *je* n'est pas moi. Mais ce n'est pas assez, car on peut toujours se mettre à croire que le moi n'est qu'une erreur du *je*, un point de vue partiel, dont une simple prise de conscience suffirait à élargir la perspective, assez pour que la réalité qu'il s'agit d'atteindre dans l'expérience analytique se découvre. L'important est la réciproque, qui doit . nous être toujours présente à l'esprit-le moi n'est pas le *je*, n'est pas une erreur, au sens où la doctrine classique en fait une vérité partielle. Il est autre chose - un objet particulier à l'intérieur de l'expérience du sujet. Littéralement, le moi est un objet - un objet qui remplit une certaine fonction que nous appelons ici fonction imaginaire. Cette thèse est absolument essentielle à la technique. Je vous défie de ne pas dégager cette conception de la lecture des écrits métapsychologiques d'après 1920. Les recherches de Freud autour de la seconde topique ont été faites pour ramener à sa place un moi qui commençait à reglisser à son ancienne position. Alors que, par un effort d'accommodation de ~, l'esprit, on retombait dans l'essentiel de l'illusion classique -je ne dis pas de l'erreur, il s'agit à proprement parler d'une illusion. Tout ce qu'a écrit Freud avait pour but de rétablir la perspective exacte de l'excentricité du sujet par rapport au moi. Je prétends que c'est là l'essentiel, et que c'est autour de cela que tout doit s'ordonner. Et pourquoi? Je vais éclairer ma lanterne en partant du b-a, ba, et même du niveau de ce qu'on appelle, ou de ce qu'on croit faussement être, l'évidence.

2

Votre évidence, l'évidence de l'expérience psychologique qui est la vôtre, est déterminée par une confusion de concepts dont vous ne savez rien. Nous vivons au niveau des concepts bien plus que nous ne le croyons. Son mode de réflexion est essentiel à la façon dont l'être d'une certaine ère culturelle s'éprouve, et du même coup se conçoit. Or, le caractère élevé, hautement élaboré, du phénomène de conscience est admis comme un postulat par nous tous tant que nous sommes, à cette date de 1954, et je suis sûr qu'il n'est pas ici un seul d'entre nous qui ne soit en fin de compte persuadé que, quelque partielle que soit l'appréhension de la conscience, donc du moi, c'est quand même là que notre existence est donnée. Nous pensons que dans le fait de

60

conscience, l'unité du moi est sinon explorée, du moins appréhendée. Ce qu'au contraire, l'expérience analytique met en relief, et dont Freud reste embarrassé comme un poisson d'une pomme, ce sont les illusions de la conscience.

Dans ses esquisses de 1895, Freud n'arrive pas, et c'est pourtant facile, à situer exactement le phénomène de la conscience dans son schéma déjà élaboré de l'appareil psychique. Bien plus tard, dans la métapsychologie, quand il essaye d'expliquer les différentes formes pathologiques - rêve, délire, confusion mentale, hallucinations - par des désinvestissements de systèmes, il se retrouve toujours devant un paradoxe quand il s'agit de faire fonctionner le système de la conscience, et il se dit qu'il doit y avoir des lois spéciales. Le système de la conscience n'entre pas dans sa théorie. La conception psychophysique de Freud des investissements des systèmes intra-organiques, est hautement astucieuse pour expliquer ce qui se passe dans l'individu. Si hypothétique que ce soit, ce que nous avons depuis gagné d'expérience à propos de la diffusion et de la répartition de l'influx nerveux montre plutôt la valabilité de la construction biologique de Freud. Mais pour la conscience, ça ne marche pas.

Vous me direz- cela prouve que Freud s'est embrouillé. Nous allons prendre les choses sous un autre angle.

Qu'est-ce qui donne à la conscience son caractère apparemment primordial? Le philosophe semble bien partir d'une donnée incontestable quand il part de la transparence de la conscience à elle-même. S'il y a conscience de quelque chose, il ne se peut pas, nous dit-on, que cette conscience qu'il y a ne se saisisse pas soi-même comme telle. Rien ne peut être expérimenté sans que le sujet puisse se saisir à l'intérieur de cette expérience dans une sorte de réflexion immédiate.

Là-dessus, sans doute, les philosophes ont fait quelques pas depuis le pas décisif de Descartes. La question a été posée, qui reste ouverte, de savoir si le *je* est immédiatement saisi dans le champ de conscience. Mais de Descartes déjà, on a pu dire qu'il avait différencié la conscience thétique et la conscience non-thétique.

Je ne m'avancerai pas plus loin dans l'investigation métaphysique du problème de la conscience. Je vais vous proposer, non pas une hypothèse de travail -je prétends qu'il ne s'agit pas d'une hypothèse -, mais une façon d'en finir, de trancher le nœud gordien. Car il y a des problèmes qu'il faut se résoudre à abandonner sans les avoir résolus.

Il s'agit une fois de plus d'un miroir.

L'image dans le miroir, qu'est-ce que c'est? Les rayons qui reviennent sur le miroir nous font situer dans un espace imaginaire l'objet qui est par ailleurs quelque part dans la réalité. L'objet réel n'est pas l'objet que vous voyez dans la glace. Il y a donc là un phénomène de conscience comme 61

tel. C'est en tout cas ce que je vous propose d'admettre, pour que je puisse vous dire un petit apologue qui guidera votre réflexion. Supposez que tous les hommes aient disparu de la terre. Je dis *les* hommes, étant donné la valeur élevée que vous donnez à la conscience. C'est déjà assez pour se poser la question - *Qu'est-ce qui reste dans le miroir?* Mais allons jusqu'à supposer que tous les êtres vivants aient t. disparu. Il ne reste donc que cascades et sources - éclairs et tonnerre aussi. L'image dans le miroir, l'image dans le lac existent-elles encore?

Il est tout à fait clair qu'elles existent encore. Et ce, pour une très - simple raison-au haut degré de civilisation où nous sommes parvenus, qui dépasse de beaucoup nos illusions sur la conscience, nous avons fabriqué des appareils que nous pouvons sans aucune audace imaginer assez compliqués pour développer eux-mêmes les films, les ranger dans des petites boîtes, et les déposer au Frigidaire. Tout être vivant ayant disparu, la caméra peut néanmoins enregistrer l'image de la montagne dans le lac, ou celle du Café de Flore en train de s'effriter dans la solitude complète.

Sans doute les philosophes auront-ils toutes sortes d'objections astucieuses à me faire. Je vous prie de continuer néanmoins à faire attention à mon apologue.

Voilà que les hommes reviennent. C'est un acte arbitraire du Dieu de Malebranche - puisque c'est lui qui nous soutient à tout instant dans notre existence, il a bien pu nous supprimer et nous remettre en circulation quelques siècles plus tard.

Les hommes auront peut-être tout à réapprendre, et spécialement à lire une image. Peu importe. Ce qui est certain, c'est ceci - dès qu'ils verront sur le film l'image de la montagne, ils verront aussi son reflet dans le lac. Ils verront aussi les mouvements qui ont eu lieu dans la montagne, et ceux de l'image. Nous pouvons pousser les choses plus loin. Si la machine est plus compliquée, une cellule photo-électrique braquée sur l'image dans le lac a pu déterminer une explosion - il faut toujours, pour que quelque chose paraisse efficace, que se déchaîne quelque part une explosion - et une autre machine a pu enregistrer l'écho ou recueillir l'énergie de cette explosion.

Eh bien! voilà donc ce que je vous propose de considérer comme essentiellement un phénomène de conscience, qui n'aura été perçu par aucun moi, qui n'aura été réfléchi dans aucune expérience moïque - toute espèce de moi et de conscience du moi étant absente à cette époque.

Vous me direz - *Minute, papillon! Le moi est quelque part, il est dans la caméra.* Non, il n'y a pas l'ombre de moi dans la caméra. Mais, par 62

contre, j'admettrai volontiers que le je y est-non pas dans la caméra-, y est pour quelque chose.

Je vous explique que c'est en tant qu'il est engagé dans un jeu de symboles, dans un monde symbolique, que l'homme est un sujet décentré. Eh bien, c'est avec ce même jeu, ce même monde, que la machine est construite. Les machines les plus compliquées ne sont faites qu'avec des paroles.

La parole est d'abord cet objet d'échange avec lequel on se reconnaît, et parce que vous avez dit le mot de passe, on ne se casse pas la gueule, etc. La circulation de la parole commence ainsi, et elle s'enfle jusqu'au point de constituer le monde du symbole qui permet des calculs algébriques. La machine, c'est la structure comme détachée de l'activité du sujet. Le monde symbolique, c'est le monde de la machine.

La question s'ouvre alors de ce qui, dans ce monde, constitue l'être du sujet.

Certains sont forts inquiets de me voir me référer à Dieu. C'est pourtant un Dieu que nous saisissons ex *machina*, à moins que nous n'extrayons *machina ex Deo*.

La machine fait la continuité grâce à laquelle les hommes un temps absents auront l'enregistrement de ce qui s'est passé dans l'intervalle des phénomènes de conscience à proprement parler. Et là, je peux dire *phénomènes de conscience* sans entifier aucune âme cosmique, ni aucune présence dans la nature. Car au point où nous en sommes, peut-être parce que nous nous sommes assez bien engagés dans la fabrication de la machine, nous n'en sommes plus à confondre l'intersubjectivité symbolique avec la subjectivité cosmique. Du moins, je l'espère.

Si je vous ai forgé ce petit apologue, ce n'est pas pour développer une hypothèse, mais pour faire oeuvre de salubrité. Pour commencer seulement ment à 'poser la question de ce qu'est le moi, il faut se détacher de la conception que nous dirons religieuse de la conscience. Implicitement, l'homme moderne pense que tout ce qui s'est passé dans l'univers depuis l'origine est fait pour converger vers cette chose qui pense, création de la vie, être précieux, unique, sommet des créatures, qui est lui-même, dans lequel il y a ce point privilégié qui s'appelle la conscience.

Cette perspective conduit à un anthropomorphisme si délirant qu'il faut commencer à s'en dessiller les yeux, pour s'apercevoir de quelle espèce d'illusion on est victime. C'est nouveau dans l'humanité, cette niaiserie de l'athéisme scientiste. Comme on se défend à l'intérieur de la science contre tout ce qui peut rappeler un recours à l'Être suprême, pris de vertige on se précipite ailleurs - pour faire la même chose, se prosterner. Là, il n'y a plus rien à comprendre, tout est expliqué-il faut que la conscience apparaisse, le monde, l'histoire convergent vers 63

s cette merveille qu'est l'homme contemporain, vous, moi, qui courons à travers les rues. L'athéisme purement sentimental, véritablement incohérent, de la pensée scientiste, la pousse par contrecoup à faire de la conscience le sommet des phénomènes. Elle tâche autant que possible- comme d'un roi trop absolu on fait un roi constitutionnel - de faire valoir cette conscience pour le chef-d'œuvre des chefs-d'œuvre, la raison de tout, la perfection. Mais ces épiphénomènes, ça ne sert à rien. Quand on aborde les phénomènes, on fait toujours comme si on n'en tenait pas compte.

Ce soin même de ne pas en tenir compte marque bien que si on n'en détruit pas la portée, on deviendra crétin - on ne pourra plus penser à autre chose. Je ne m'étendrai pas sur les formes contradictoires et puériles des aversions, des préjugés, des soi-disant penchants à introduire des forces, ou des entités, qu'on appelle vitalistes, etc. Mais quand on parle en embryologie de l'intervention d'une forme formatrice chez l'embryon, tout de suite on pense que du moment qu'il y a un centre organisateur, il ne peut y avoir qu'une conscience. Conscience, yeux, oreilles - c'est donc qu'il y a là un petit démon à l'intérieur de l'embryon. On n'essaye donc plus d'organiser ce qui est manifeste dans le phénomène, parce qu'on croit que tout ce qui est supérieur implique conscience. Nous savons pourtant que la conscience est liée à quelque chose de tout à fait contingent, d'aussi contingent que la surface d'un lac dans un monde inhabité - l'existence de nos yeux ou de nos oreilles. Bien entendu, il y a là quelque chose d'impensable, une impasse où viennent buter toutes sortes de formations qui dans l'esprit paraissent s'organiser d'une façon contradictoire. Contre elles, le bon sens a réagi par un certain nombre de tabous. Ce sont des prémices. Le behaviourisme dit-Nous autres, nous allons observer les conduites totales, refaisons pas attention à la conscience. Mais on sait assez que cette mise entre parenthèses de la conscience n'a pas été si féconde.

Ce n'est pas le monstre qu'on croit, la conscience. Le fait de l'exclure, de l'enchaîner, n'apporte aucun bénéfice véritablement. En plus, on dit depuis quelque temps que le behaviourisme, sous le nom de behaviourisme molaire, l'a réintroduite en douce. Parce qu'à la suite de Freud, ils ont appris à manier cette notion qui est celle du champ. Sans cela, les petits progrès que le behaviourisme a pu faire tiennent à ce qu'il a consenti à observer une série de phénomènes à leur niveau propre - au niveau par exemple des conduites prises comme totales, considérées dans un objet constitué comme tel -, sans se casser la tête pour savoir quels en étaient les appareils élémentaires, inférieurs ou supérieurs. Il n'en reste pas moins qu'il y a dans la notion même de conduite une 64

certaine castration de la réalité humaine. Non pas parce qu'elle ne tient pas compte de la notion de conscience, laquelle en fait, ne sert absolument à rien ni à personne, ni à ceux qui s'en servent, ni à ceux qui ne s'en servent pas - mais parce qu'elle élimine la relation intersubjective, qui fonde non pas simplement des conduites, mais des actions et des passions. Cela n'a rien à faire avec la conscience.

Je vous prie de considérer - pendant un certain temps, pendant cette introduction - que la conscience, ça se produit chaque fois qu'est donnée - et cela se produit dans les endroits les plus inattendus et les plus distants les uns des autres - une surface telle qu'elle puisse produire ce qu'on appelle une image. C'est une définition matérialiste.

Une image, ça veut dire que les effets énergétiques partant d'un point donné du réel - imaginez-les de l'ordre de la lumière, puisque c'est ce qui fait le plus manifestement image dans notre esprit - viennent se réfléchir en quelque point d'une surface, viennent frapper au même point correspondant de l'espace. La surface d'un lac peut aussi bien être remplacée par l'area striata du lobe occipital, car l'area striata avec ses couches fibrillaires est tout à fait semblable à un miroir. De même que vous n'avez pas besoin de toute la surface d'un miroir - si tant est que cela veuille dire quelque chose - pour vous apercevoir du contenu d'un champ ou d'une pièce, que vous obtenez le même résultat en en manœuvrant un tout petit morceau, de même n'importe quel petit morceau de l'area striata sert au même usage, et se comporte comme un miroir. Toutes sortes de choses à l'intérieur du monde se comportent comme miroirs. Il suffit que les conditions soient telles qu'à un point d'une réalité corresponde un effet en un autre point, qu'une correspondance biunivoque s'établisse entre deux points de l'espace réel.

J'ai dit de l'espace réel -je vais trop vite. Il y a deux cas - ou bien les effets se produisent dans l'espace réel, ou bien ils se produisent dans l'espace imaginaire. J'ai mis tout à l'heure en évidence ce qui se passe en un point de l'espace imaginaire, afin de plonger dans l'embarras vos conceptions habituelles. Vous avez ainsi pu vous apercevoir que tout ce qui est imaginaire, tout ce qui est à proprement parler illusoire, n'en est pas pour autant subjectif.

Il y a un illusoire parfaitement objectif, objectivable, et il n'est pas besoin de faire disparaître toute votre honorable compagnie pour que vous le compreniez.

Dans cette perspective, qu'en est-il du moi? Le moi est bel et bien un objet. Le moi, que vous percevez soi-disant à l'intérieur du champ de conscience claire comme étant l'unité de celui-ci, est précisément ce vis-à-vis de quoi l'immédiat de la sensation est mis en tension. Cette unité n'est pas du tout homogène avec ce qui se passe à la surface de ce champ, qui est neutre. La conscience comme phénomène physique est précisément ce qui engendre cette tension.

Toute la dialectique que je vous ai donnée à titre d'exemple sous le nom de *stade du miroir* est fondée sur le rapport entre, d'une part, un certain niveau des tendances, expérimentées - disons pour l'instant, à un certain moment de la vie - comme déconnectées, discordantes, morcelées - et il en reste toujours quelque chose-, et d'autre part, une unité avec quoi il se confond et s'appareille. Cette unité est ce en quoi le sujet se connaît pour la première fois comme unité, mais comme unité aliénée, virtuelle. Elle ne participe pas des caractères d'inertie du phénomène de conscience sous sa forme primitive, elle a au contraire un rapport vital, ou contre-vital, avec le sujet.

Il semble que l'homme ait là une expérience privilégiée. Peut-être y a-t-il après tout quelque chose de cet ordre dans d'autres espèces animales. Ce point n'est pas pour nous crucial. Ne forgeons pas d'hypothèse. Cette dialectique est présente dans l'expérience à tous les niveaux de la structuration du moi humain, et cela nous suffit.

Pour vous faire bien saisir cette dialectique, je voudrais vous la représenter par une image dont vous n'avez pas eu le temps d'user l'effigie parce que je ne vous l'ai pas encore donnée, celle de l'aveugle et du paralytique.

La subjectivité au niveau du moi est comparable à ce couple, introduit par l'imagerie du quinzième siècle - et sans doute non sans raison - d'une façon particulièrement accentuée. La moitié subjective d'avant l'expérience du miroir, c'est le paralytique, qui ne peut pas se mouvoir seul si ce n'est de façon incoordonnée et maladroite. Ce qui le maîtrise, c'est l'image du moi, qui est aveugle, et qui le porte. Contrairement aux apparences, et c'est tout le problème de la dialectique, ce n'est pas, comme le croit Platon, le maître qui chevauche le cheval, c'est-à-dire l'esclave, c'est le contraire. Et le paralytique, à partir duquel se construit cette perspective, ne peut s'identifier à son unité que dans la fascination, dans l'immobilité fondamentale par quoi il vient correspondre au regard sous lequel il est pris, le regard aveugle.

Une autre image est celle du serpent et de l'oiseau, fasciné par le regard. La fascination est absolument essentielle au phénomène de constitution du moi. C'est en tant que fascinée que la diversité incoordonnée, incohérente, du morcelage primitif prend son unité. La réflexion aussi est fascination, blocage. Cette fonction de la fascination, voire de la terreur, je vous la montrerai sous la plume de Freud, à propos précisément de la constitution du moi.

Troisième image. Si des machines pouvaient incarner ce dont il s'agit dans cette dialectique, je vous proposerais le modèle suivant. Prenons une de ces petites tortues ou renards, comme nous savons en fabriquer depuis quelque temps, et qui sont l'amusement des savants de notre époque-les automates ont toujours joué un très grand rôle, et ils jouent un rôle renouvelé à notre époque -, une de ces petites machines auxquelles nous savons maintenant, grâce à toutes sortes d'organes intermédiaires, donner une homéostasie et quelque chose qui ressemble à des désirs. Supposons que cette machine est constituée de telle sorte qu'elle est inachevée, et se bloquera, ne se structurera définitivement dans un mécanisme qu'à percevoir - par quelque moyen que ce soit, une cellule photoélectrique par exemple, avec relais - une autre machine toute semblable à elle-même, à cette seule différence qu'elle aurait déjà parfait son unité au cours de ce qu'on peut appeler une expérience antérieure - une machine peut faire des expériences. Le mouvement de chaque machine est ainsi conditionné par la perception d'un certain stade atteint par une autre. C'est ce qui correspond à l'élément de fascination.

Vous voyez quel cercle, du même coup, peut s'établir. Pour autant que l'unité de la première machine est suspendue à celle de l'autre, que l'autre lui donne le modèle et la forme même de son unité, ce vers quoi se dirigera la première dépendra toujours de ce vers quoi se dirigera l'autre.

Il n'en résultera rien de moins que la situation en impasse qui est celle de la constitution de l'objet humain. Celle-ci, en effet, est entièrement suspendue à cette dialectique de jalousie-sympathie qui est exactement exprimée dans la psychologie traditionnelle par l'incompatibilité des consciences. Cela ne veut pas dire qu'une conscience ne peut pas concevoir une autre conscience, mais qu'un moi entièrement suspendu à l'unité d'un autre moi est strictement incompatible avec lui sur le plan du désir. Un objet appréhendé, désiré, c'est lui ou moi qui l'aura, il faut bien que ce soit l'un ou l'autre. Et quand c'est l'autre qui l'a, c'est parce qu'il m'appartient.

Cette rivalité constitutive de la connaissance à l'état pur, est évidemment une étape virtuelle. Il n'y a pas de connaissance à l'état pur, car la 67

stricte communauté du moi et de l'autre dans le désir de l'objet amorce tout autre chose, à savoir la reconnaissance.

La reconnaissance suppose très évidemment un troisième. Pour que la première machine bloquée sur l'image de la seconde puisse arriver à un accord, pour qu'elles ne soient pas forcées de se détruire sur le point de convergence de leur désir - qui est en somme le même désir, puisqu'elles ne sont à ce niveau qu'un seul et même être-, il faudrait que la petite machine puisse *informer* l'autre, lui dire *-je désire cela*. Ce n'est pas possible. En admettant qu'il y ait unje, cela se transforme tout de suite en un *tu désires cela*. *je désire cela* veut dire - Toi, autre, qui es mon unité, tu désires cela.

On peut penser que nous retrouvons là cette forme essentielle du message humain qui fait qu'on reçoit son propre message de l'autre, sous une forme inversée. N'en croyez rien. Ce que je vous raconte là est purement mythique. Il n'y a aucun moyen que la première machine dise quoi que ce soit, car elle est avant l'unité, elle est désir immédiat, elle n'a pas la parole, elle n'est personne. Elle n'est pas plus quelqu'un que le reflet de la montagne dans le lac. Le paralytique est aphone, il n'a rien à dire. Pour que quelque chose s'établisse, il faudrait qu'il y ait un troisième, qui se mette à l'intérieur de la machine, par exemple, de la première, et prononce un *je*. Mais ceci est tout à fait impensable à ce niveau de l'expérience.

Ce troisième, c'est pourtant ce que nous trouvons dans l'inconscient. Mais justement, il est dans l'inconscient - là où il doit être situé pour que s'établisse le ballet de toutes les petites machines, soit au-dessus d'elles, dans cet ailleurs où Claude Lévi-Strauss vous a dit l'autre jour que se tenait le système des échanges, les structures élémentaires. Il faut que dans le système conditionné par l'image du moi, le système symbolique intervienne, pour que puisse s'établir un échange, quelque chose qui est non pas connaissance, mais reconnaissance.

Vous voyez par là que le moi ne peut être en aucun cas autre chose qu'une fonction imaginaire, même s'il détermine à un certain niveau la structuration du sujet. Il est aussi ambigu que peut l'être l'objet lui-même, dont il est en quelque sorte, non pas seulement une étape, mais le corrélat identique.

Le sujet se pose comme opérant, comme humain, comme *je*, à partir du moment où apparaît le système symbolique. Et ce moment n'est déductible d'aucun modèle qui soit de l'ordre d'une structuration individuelle. Pour le dire autrement, il faudrait, pour que le sujet humain apparaisse, que la machine, dans les informations qu'elle donne, se compte elle-même, comme une unité parmi les autres. Et c'est précisément la seule chose qu'elle ne peut pas faire. Pour pouvoir se compter 68

elle-même, il faudrait qu'elle ne soit plus la machine qu'elle est, car on peut tout faire, sauf qu'une machine s'additionne elle-même en tant qu'élément à un calcul.

La prochaine fois, je vous présenterai les choses sous un angle moins aride. Le moi n'est pas qu'une fonction. A partir du moment où le monde symbolique est fondé, il peut lui-même servir de symbole, et c'est ce à quoi nous avons affaire.

Comme on veut que le moi soit le sujet, comme on l'unifie comme fonction et comme symbole, nous avons dû aujourd'hui nous employer à le dépouiller de son statut symbolique, fascinant, qui fait que nous y croyons. Nous lui restituerons la prochaine fois ce statut, et nous verrons le rapport étroit de tout cela avec notre pratique.

8 DÉCEMBRE 1954.

V , 15 décembre 1954

HOMEOSTASE ET INSISTANCE

Idolâtrie.

Auto-comptage du sujet.

Hétérotopie de la conscience.

L'analyse du moi n'est pas l'analyse de l'inconscient à l'envers.

Si je voulais exprimer de façon imagée ce que nous poursuivons ici, je commencerais par me réjouir que, les œuvres de Freud étant à notre portée, je ne sois pas forcé, sauf intervention inattendue de la divinité, d'aller les chercher sur quelque Sinaï, autrement dit de vous laisser trop vite tout seuls. A la vérité, ce que nous voyons toujours se reproduire, dans le plus serré du texte de Freud, c'est quelque chose qui, sans être tout à fait l'adoration du veau d'or, est tout de même une idolâtrie. Ce que j'essaie de faire ici, c'est de vous en arracher une bonne fois pour toutes. J'espère que j'en ferai assez pour que disparaisse un jour votre penchant à user de formulations trop imagées.

Hier au soir dans son exposé, notre cher Leclaire ne s'est peut-être pas prosterné devant le veau, mais il y avait quelque chose de ça. Vous l'avez tous senti, le maintien de certains de ses termes de référence est de cet ordre-là. Le besoin d'imager a certainement sa valeur dans l'exposé scientifique aussi bien que dans d'autres domaines - mais peut-être pas tellement qu'on le pense. Et nulle part il ne recèle plus de pièges que dans le domaine où nous sommes, qui est celui de la subjectivité. La difficulté quand on parle de la subjectivité, c'est de ne pas entifier le sujet.

Je crois que, dans le dessein de faire tenir debout sa construction - et c'est bien ce dessein qui fait qu'il nous a présenté son modèle comme une pyramide, bien assise sur son derrière, et non sur sa pointe -, Leclaire nous a fait quelque idole du sujet. Il n'a pas pu faire autrement que de nous le représenter.

Cette remarque vient s'insérer à point dans le procès de notre démonstration ici, qui est centrée sur la question -*Qu'est-ce que le sujet?* - 71

posée à la fois à partir de l'appréhension naïve et de la formulation scientifique, ou philosophique, du sujet.

Reprenons les choses au point où je vous ai laissés la dernière fois, c'est-à-dire au moment où le sujet saisit son unité.

1

Le corps morcelé trouve son unité dans l'image de l'autre, qui est sa propre image anticipée - situation duelle où s'ébauche une relation polaire, mais non-symétrique. Cette dissymétrie nous indique déjà que la théorie du moi dans la psychanalyse ne rejoint d'aucune façon la conception savante du moi, laquelle rejoint au contraire une certaine appréhension naïve dont je vous ai dit qu'elle était le propre de la psychologie, datable historiquement, de l'homme moderne.

Je vous ai arrêtés au moment où je vous montrais que ce sujet, en somme, est personne. Le sujet est personne. Il est décomposé, morcelé. Et il se bloque, il est aspiré par l'image, à la fois trompeuse et réalisée de l'autre, ou aussi bien sa propre image spéculaire. Là, il trouve son unité. M'emparant d'une référence prise au plus moderne de ces exercices machinistes qui ont tellement d'importance dans le développement de la science et de la pensée, je vous représentais cette étape du développement du sujet dans un modèle qui a le propre de n'idolifier nullement le sujet.

Au point où je vous ai laissés, le sujet était nulle part. Nous avons nos deux petites tortues mécaniques, dont l'une était bloquée sur l'image de l'autre. Nous supposons en effet que, par une partie régulatrice de son mécanisme-la cellule photoélectrique par exemple, mais laissons cela, je ne suis pas ici pour vous faire de la cybernétique, même imaginaire -, la première machine était dépendante de l'image de la seconde, suspendue à son fonctionnement unitaire, et par conséquent captivée par ses démarches. D'où un cercle, qui peut être vaste, mais dont la liaison essentielle est donnée par ce rapport imaginaire à deux.

Je vous ai montré les conséquences de ce cercle quant au désir. Entendons-nous - quel pourrait être le désir d'une machine, sinon celui de repuier aux sources d'énergie? Une machine ne peut guère que se nourrir, et c'est bien ce que font les braves petites bêtes de Grey-Walter. Des machines qui se reproduiraient, on n'en a pas construites, et pas même conçues-le schéma de leur symbolique n'a même pas été établi. Le seul objet de désir que nous puissions supposer à une machine est donc sa source d'alimentation. Eh bien, si chacune est fixée sur le point où l'autre va, il y aura nécessairement collision quelque part.

72

C'est à ce point que nous étions parvenus.

Supposons maintenant à nos machines quelque appareil d'enregistrement sonore, et supposons qu'une grande voix - nous pouvons bien penser que quelqu'un surveille leur fonctionnement, le législateur - intervient pour régler le ballet qui n'était jusqu'à présent qu'une ronde et pouvait aboutir à des résultats catastrophiques. Il s'agit d'introduire une régulation symbolique, dont la sous jacence mathématique inconsciente des échanges des structures élémentaires vous donne le schéma. La comparaison s'arrête là, car nous n'allons pas entifier le législateur - ce serait une idole de plus.

DR LECLAIRE : *-Je m'excuse, mais je voudrais faire une réponse. Si j'ai eu tendance à idolifier le sujet, c'est que je pense que c'est nécessaire, que l'on ne peut pas faire autrement.*

Eh bien, vous êtes un petit idolâtre. Je descends du Sinaï et brise les Tables de la Loi.

DR LECLAIRE : *-Laissez-moi terminer. J'ai l'impression qu'à refuser cette entification, très consciente, du sujet, nous avons tendance, et vous avez tendance, à reporter cette idolification en un autre point. A ce moment-là, ce ne sera plus le sujet, ce sera l'autre, l'image, le miroir.*

Je sais bien. Vous n'êtes pas le seul. Vous, vos préoccupations transcendantalistes vous conduisent à une certaine idée substantialiste de l'inconscient. D'autres ont une conception idéaliste, au sens de l'idéalisme critique, mais ils pensent aussi bien que je fais revenir ce que je chasse. Il y a plus d'un ici dont la formation est de philosophie disons traditionnelle, et pour qui la saisie de la conscience par elle-même est un des piliers de sa conception du monde. C'est là sans doute quelque chose qu'on ne peut pas traiter à la légère, et je vous ai bien avertis la dernière fois que je franchissais le pas de trancher le nœud gordien, en prenant le parti de négliger radicalement tout un point de vue. Quelqu'un qui est là, dont je n'ai pas de raison de dévoiler la personnalité, me disait après ma dernière conférence-Cette conscience, il me semble qu'après nous l'avoir fort maltraitée, vous la faites rentrer avec cette voix qui remet de l'ordre, et qui règle le ballet des machines.

Cette voix, notre déduction du sujet exige pourtant que nous la situions quelque part dans le jeu interhumain. Dire qu'elle est la voix du législateur, ce serait sans doute une idolification, certes d'un ordre élevé, mais caractérisée. N'est-ce pas plutôt la voix *Qui se connaît quand elle sonne / N'être plus la voix de personne / Tant que des ondes et des bois?* 73

C'est du langage que parle ici Valéry. Et peut-être, en effet, faut-il au dernier terme la reconnaître, cette voix, pour *la voix de personne*.

C'est pourquoi j'étais entré la dernière fois dans la voie de vous dire que nous sommes amenés à exiger que ce soit la machine qui prenne la parole ordonnatrice. Et, allant un peu plus vite, comme il arrive parfois à la fin d'un discours où je suis forcé à la fois de boucler et d'amorcer la reprise, je disais ceci - supposez que la machine puisse se compter elle-même. En effet, pour que fonctionnent les combinaisons mathématiques qui ordonnent les échanges objectaux, au sens où je les ai définis tout à l'heure, il faut que dans la combinatoire chacune des machines puisse se compter elle-même. ' Qu'est-ce que je veux dire par là?

2

Où l'individu en fonction subjective se compte-t-il lui-même-sinon dans l'inconscient?

C'est là un des phénomènes les plus manifestes que découvre l'expérience freudienne.

Prenez ce jeu très curieux que Freud évoque à la fin de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, et qui consiste à inviter le sujet à dire des nombres au hasard. Les associations qui lui viennent ensuite à ce propos font lever des significations qui résonnent si bien avec sa remémoration, son destin, que, du point de vue des probabilités, son choix va bien au-delà de tout ce qu'on peut attendre du pur hasard.

Si les philosophes me mettent en garde contre la matérialisation du phénomène de la conscience, qui nous ferait perdre un point d'appui précieux pour la saisie de l'originalité radicale du sujet - ce, dans un monde structuré à la Kant, voire à la Hegel, car Hegel n'a pas abandonné la fonction centrale de la conscience, bien qu'il nous permette de nous en libérer -, pour ma part, je mettrai en garde les philosophes contre une illusion qui n'est pas sans rapport avec celle que met en valeur ce test combien significatif, amusant, et d'époque, qui s'appelle le Binet et Simon.

On pense détecter l'âge mental d'un sujet - à la vérité un âge mental pas tellement éphémère - en proposant à son consentement des phrases absurdes parmi lesquelles celle-ci *J'ai trois frères, Paul, Ernest et moi*. Il y a certainement une illusion de cet ordre dans le fait de croire que le fait que le sujet se compte lui-même soit une opération de conscience, une opération attachée à une intuition de la conscience transparente à elle⁷⁴

même. Le modèle n'en est d'ailleurs pas univoque, et tous les philosophes ne l'ont pas décrit de la même façon.

Je ne prétends pas critiquer la façon dont c'est fait dans Descartes, parce que la dialectique est là gouvernée par un but, la démonstration de l'existence de Dieu, de sorte qu'en fin de compte, c'est en isolant arbitrairement le *cogito* qu'on lui donne une valeur existentielle fondamentale. Par contre, il ne serait pas difficile de montrer que, du point de vue existentialiste, la saisie de la conscience par elle-même est, à la limite, désamarrée d'une quelconque saisie existentielle du moi. Le moi n'y apparaît que comme une expérience particulière, liée à des conditions objectivables, à l'intérieur de l'inspection qu'on croit être simplement cette réflexion de la conscience sur elle-même. Et le phénomène de la conscience n'a aucun caractère privilégié dans une telle saisie.

Il s'agit de libérer notre notion de la conscience de toute hypothèque quant à la saisie du sujet par lui-même. C'est un phénomène, je ne dirai pas contingent par rapport à notre déduction du sujet, mais hétérotopes, et c'est pour cette raison que je me suis amusé à vous en donner un modèle dans le monde physique lui-même. La conscience, vous la verrez toujours apparaître avec une très grande irrégularité dans les phénomènes subjectifs. Dans le retournement de perspective qu'impose l'analyse, sa manifestation apparaît toujours liée à des conditions plus physiques, matérielles, que psychiques.

Ainsi, le phénomène du rêve n'intéresse-t-il pas le registre de la conscience? Un rêve, c'est conscient. Ce chatolement imaginaire, ces images mouvantes, voilà qui est tout à fait du même ordre que ce côté illusoire de l'image sur lequel nous insistons à propos de la formation du moi. Le rêve ressemble beaucoup à une lecture dans le miroir, procédé de divination des plus anciens, et qui peut aussi être utilisé dans la technique de l'hypnose. En se fascinant sur un miroir, et de préférence un miroir tel qu'il a toujours été, depuis le début de l'humanité jusqu'à une époque relativement récente, plus obscur que clair, miroir de métal poli, le sujet peut réussir à se révéler à lui-même beaucoup d'éléments de ses fixations imaginaires. Alors, où est la conscience? Dans quel sens la chercher, la situer? En plus d'un passage de son oeuvre, Freud pose le problème en termes de tension psychique, et cherche à savoir selon quels mécanismes le système conscience est investi et désinvesti. Sa spéculation - voyez *l'Esquisse* et la *Métapsychologie* - le conduit à considérer qu'il est une nécessité de discours de tenir le système conscience pour exclu de la dynamique des systèmes psychiques. Le problème reste pour lui irrésolu, et il laisse à l'avenir le soin d'apporter là-dessus une clarté qui lui échappe. Il bute manifestement sur une impasse.

Nous voilà donc confrontés à la nécessité d'un tiers pôle, qui est 75

précisément ce que notre ami Leclaire essayait de maintenir hier soir dans son schéma triangulaire.

Il nous faut en effet un triangle. Mais il y a mille façons d'opérer sur un triangle. Ce n'est pas forcément une figure solide reposant sur une intuition. C'est aussi bien un système de relations. En mathématiques, on ne commence vraiment à manier le triangle qu'à partir du moment où, par exemple, aucun de ses bords n'a de privilège.

Nous voilà donc à la recherche du sujet en tant qu'il se compte lui-même. La question est de savoir où il est. Qu'il soit dans l'inconscient, tout au moins pour nous analystes, c'est ce à quoi je pense vous avoir amenés au point où j'arrive maintenant.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - *Un mot, puisque je crois m'être reconnu dans l'interlocuteur anonyme qui vous avait fait remarquer que vous n'escamotiez peut-être la conscience au début que pour mieux la retrouver à la fin. je n'ai jamais dit que le cogito était une vérité intouchable, et qu'on pouvait définir le sujet par cette expérience de transparence totale de soi à soi-même. je n'ai jamais dit que la conscience épuisait toute la subjectivité, ce qui d'ailleurs serait vraiment difficile avec la phénoménologie et la psychanalyse, mais simplement que le cogito représentait une sorte de modèle de la subjectivité, c'est-à-dire rendait très sensible cette idée qu'il faut qu'il y ait quelqu'un pour qui le mot comme a un sens. Et ceci, vous paraissiez l'omettre. Car quand vous aviez pris votre apologue de la disparition des hommes, vous n'oubliiez qu'une chose, c'est qu'il fallait que les hommes reviennent pour saisir le rapport entre le reflet et la chose reflétée. Autrement, si l'on considère l'objet en lui-même et le film enregistré par la caméra, ça n'est rien d'autre qu'un objet. Ça n'est pas un témoin, ça n'est rien. De même, dans l'exemple que vous prenez des nombres dits au hasard, pour que le sujet s'aperçoive que ces nombres qu'il a dits au hasard ne sont pas si au hasard que ça, il faut un phénomène qu'on peut appeler comme vous voudrez, mais qui me semble bien être cette conscience. Ce n'est pas simplement le reflet de ce que l'autre lui dit. je ne vois pas très bien pourquoi il est tellement important de démolir la conscience si c'est pour la ramener à la fin.*

L'important n'est pas de démolir la conscience - nous ne cherchons pas ici à faire de grandes dégringolades de vitres. Il s'agit de l'extrême difficulté qu'il y a dans l'expérience analytique à donner du système de la conscience une formulation dans l'ordre de ce que Freud appelle la référence énergétique, à la situer dans l'entre jeu des différents systèmes psychiques.

L'objet central de notre étude cette année est le moi. Il est à dépouiller, ce moi, du privilège qu'il reçoit d'une certaine évidence, dont j'essaie de vous souligner de mille façons qu'elle n'est qu'une contingence histori

que. La place qu'elle a prise dans la déduction philosophique en est une des manifestations les plus claires. La notion du moi tire son évidence actuelle d'un certain prestige donné à la conscience en tant qu'elle est une expérience unique, individuelle, irréductible. L'intuition du moi garde, en tant qu'elle est centrée sur une expérience de conscience, un caractère captivant, dont il faut se déprendre pour accéder à notre conception du sujet. J'essaie de vous écarter de son attraction afin de vous permettre de saisir enfin où, pour Freud, est la réalité du sujet. Dans l'inconscient, exclu du système du moi, le sujet parle.

3

La question est de savoir si, entre ces deux systèmes, le système du moi - dont Freud a été à un moment jusqu'à dire que c'était tout ce qu'il y avait d'organisé dans le psychisme- et le système de l'inconscient, il y a équivalence. Leur opposition est-elle de l'ordre d'un oui et d'un non, d'un renversement, d'une pure et simple négation? Sans aucun doute le moi nous dit-il beaucoup de choses par la voie de la Verneinung. Pourquoi, pendant que nous y sommes, n'irions-nous pas tout simplement à lire l'inconscient en changeant de signe tout ce qu'on raconte? On n'a pas encore été jusque-là, mais on a été dans quelque chose d'analogue.

L'introduction par Freud de sa nouvelle topique a été comprise comme le retour du bon vieux moi - des textes, et des meilleurs analystes, en témoignent, jusqu'aux Mécanismes de défense d'Anna Freud, écrits dix ans après. Ce fut une véritable libération, une explosion de joie - Ah, le voilà de retour! on va pouvoir s'en occuper de nouveau, non seulement on en a le droit, mais c'est recommandé. C'est ainsi que Mlle Freud s'exprime au début des Mécanismes de défense. Il faut dire que le fait de s'occuper d'autre chose que du moi était ressenti par les analystes, tellement c'était pour eux une expérience étrange, comme une défense de s'occuper du moi.

Freud a évidemment toujours parlé du moi. Et cette fonction l'a toujours extrêmement intéressé, comme extérieure au sujet. Avons-nous dans l'analyse des résistances l'équivalent de ce qu'on appelle l'analyse du matériel? Opérer sur les démarches du moi, ou explorer l'inconscient, est-ce du même ordre? Les deux systèmes sont-ils complémentaires? Sont-ils les mêmes à un changement de signe près? L'inconscient et ce qui en contrarie la révélation, sont-ils comme l'envers et l'endroit? Si c'est le cas, alors il est légitime de parler comme a osé le faire un analyste, Eldorado, d'égologie inconsciente.

77

Je fais allusion à son très joli article paru dans le *Psychoanalytic Quaterly*, volume VIII, qui met au premier plan, comme la cheville essentielle de cette égologie, le *rid principle*. C'est un principe nouveau dans la théorie analytique, et vous le retrouverez sous mille formes, car c'est bien celui qui guide actuellement l'activité de la plupart des analystes. *To rid* veut dire *se débarrasser de quelque chose, to rid of, éviter*. Ce nouveau principe gouvernerait du haut en bas toutes les manifestations du sujet. Il préside au processus stimulus-réponse le plus élémentaire-la grenouille écarte le petit bout d'acide que vous lui mettez sur la patte par un réflexe dont le caractère spinal peut être facilement démontré en lui coupant la cabèche - comme aux réactions du moi. Inutile de dire que les références à la conscience sont tout à fait abandonnées, et ce n'est qu'à des fins heuristiques que j'ai procédé comme je l'ai fait. C'est là une position extrémiste, particulièrement utile parce qu'elle explicite avec cohérence des idées d'habitude voilées. Or, s'il y a quelque chose que Freud veut dire au moment où il introduit sa nouvelle topique, c'est justement le contraire. Il s'agit pour lui de rappeler qu'entre le sujet de l'inconscient et l'organisation du moi, il y a non seulement dissymétrie absolue, mais différence radicale.

Lisez Freud, je vous en prie. Vous allez avoir trois semaines. Et tout en adorant le veau d'or, gardez un petit livre de la loi dans votre main, lisez *Au-delà du principe du plaisir* avec pour petite clef l'introduction que je vous donne. Voyez que, ou bien ça n'a aucune espèce de sens, ou ce sens est exactement celui que je dis.

Il y a un principe dont nous sommes partis jusqu'à présent, dit Freud, c'est que l'appareil psychique en tant qu'organisé se place entre le principe du plaisir et le principe de réalité. Freud, bien entendu, n'est pas un esprit porté à l'idolification. Il n'a jamais cru qu'il n'y avait pas de principe de plaisir dans le principe de réalité. Car si on suit la réalité, c'est bien parce que le principe de réalité est un principe de plaisir à retardement. Inversement, si le principe de plaisir existe, c'est conformément à quelque réalité - cette réalité est la réalité psychique.

Si le psychisme a un sens, s'il y a une réalité qui s'appelle la réalité psychique, ou, en d'autres termes, s'il y a des êtres vivants, c'est pour autant qu'il y a une organisation interne qui tend jusqu'à un certain point à s'opposer au passage libre et illimité des forces et des décharges énergétiques telles que nous pouvons les supposer, d'une façon purement théorique, s'entrecroisant dans une réalité inanimée. Il y a une enceinte fermée, à l'intérieur de quoi un certain équilibre est maintenu, par l'effet d'un mécanisme qu'on appelle maintenant d'homéostase, lequel amortit, tempère l'irruption des quantités d'énergie venues du monde extérieur.

Cette régulation, appelons-la fonction restitutive de l'organisation psychique. Nous en avons une idée à un niveau très élémentaire, avec la patte de grenouille. Il y a non seulement décharge, mais mouvement de retrait ce qui témoigne du fonctionnement encore très primitif d'un principe de restitution, d'équilibration de la machine. Freud n'a pas le terme d'homéostasie, il emploie celui d'inertie, et il y a là un écho de fechnérisme. Savez-vous que Fechner a deux faces? D'un côté, c'est le psycho-physicien qui affirme que seuls les principes physiques peuvent permettre de symboliser les régulations psychiques. Mais il est une autre face de Fechner, qu'on connaît mal, et qui est singulière. Il va fort loin dans le genre subjectivation universelle, et aurait certainement donné une lecture réaliste à mon petit apologue de l'autre jour, ce qui était très loin de mes intentions. Je ne vous disais pas que le reflet de la montagne dans le lac était un rêve du cosmos, mais vous pourriez trouver ça dans Fechner.

Décharge et retour à la position d'équilibre, cette loi de régulation vaut pour les deux systèmes, pose Freud. Mais il est conduit du même coup à se demander - quel est le rapport des deux systèmes? Est-ce simplement que ce qui est plaisir dans l'un est déplaisir dans l'autre, et inversement? Si les deux systèmes étaient inverses l'un de l'autre, on devrait arriver à une loi générale d'équilibre, et pour le coup, il y aurait une analyse du moi qui serait l'analyse de l'inconscient à l'envers. C'est, repris de façon théorique, le problème que je posais tout à l'heure.

C'est ici que Freud s'aperçoit que quelque chose ne satisfait pas au principe du plaisir. Il s'aperçoit que ce qui sort d'un des systèmes - celui de l'inconscient - est d'une insistance - c'est là le mot que je voulais introduire - toute particulière. Je dis insistance parce que cela exprime bien, d'une façon familière, le sens de ce qu'on a traduit en français par automatisme de répétition, Wiederholungszwang. Le mot d'automatisme résonne chez nous de toute une ascendance neurologique. Ce n'est pas ainsi qu'il faut l'entendre. Il s'agit de compulsion à la répétition, et c'est pourquoi je crois faire du concret en introduisant la notion d'insistance.

Ce système a quelque chose de dérangent. C'est dissymétrique, ça ne colle pas. Quelque chose échappe là au système des équations et aux évidences empruntées aux formes de la pensée du registre de l'énergétique telles qu'elles sont instaurées au milieu du dix-neuvième siècle.

Hier soir, le professeur Lagache vous a sorti, un peu rapidement, la statue de Condillac. Je ne saurais trop vous inviter à relire le Traité des sensations. D'abord, parce que c'est une lecture absolument ravissante, d'un style d'époque inimitable. Vous y verrez que mon état primitif d'un sujet qui se trouve partout, et qui est en quelque sorte l'image visuelle, a quelque ancêtre. Chez Condillac, l'odeur de rose paraît un départ tout à 79

fait solide, dont il faut sortir sans la moindre difficulté apparente, tel le lapin du chapeau, toute l'édification psychique.

Les sauts de son raisonnement nous laissent consternés, mais ce n'était pas le cas de ses contemporains - Condillac n'était pas un délirant. Pourquoi, peut-on se demander, ne formule-t-il pas le principe du plaisir? Parce que, comme dirait M. de La Palice, il n'en a pas la formule, parce qu'il est d'avant la machine à vapeur. Il a fallu le temps de la machine à vapeur, et son exploitation industrielle, et des projets d'administration, et des bilans, pour qu'on se demande- qu'est-ce que ça rend, une machine?

Chez Condillac, comme chez d'autres, il en sort plus qu'on n'y a mis dedans. C'étaient des métaphysiciens. Quoi qu'on en pense-le discours que je vous tiens n'est pas en général coloré d'une tendance progressiste -, il y a quand même des émergences dans l'ordre du symbole. On s'est aperçu à un moment que pour sortir un lapin du chapeau, il faut toujours l'y avoir mis préalablement. C'est le principe de l'énergétique, et c'est pour ça que l'énergétique est aussi une métaphysique.

C'est le principe d'homéostasie qui oblige Freud à inscrire tout ce qu'il déduit en termes d'investissement, de charge, de décharge, de relation énergétique entre les différents systèmes. Or, il s'aperçoit qu'il y a quelque chose qui ne fonctionne pas là-dedans. *Au-delà du principe du plaisir*, c'est cela, ni plus ni moins.

Il s'attache d'abord à un point très local, le phénomène bien connu de la répétition des rêves dans le cas des névroses traumatiques, qui contrevient à la règle du principe de plaisir, en tant qu'elle s'incarne au niveau du rêve dans le principe de la réalisation imaginaire du désir. Freud se dit -*Pourquoi diable y a-t-il une exception dans ce cas-là?*

Mais ce n'est pas une seule exception qui peut mettre en cause quelque chose d'aussi fondamental que le principe du plaisir, lequel est le principe de régulation qui permet d'inscrire dans un système cohérent de formulations symboliques le fonctionnement concret de l'homme considéré comme une machine. Ce principe n'est pas déduit de sa théorie, il est au fondement de sa pensée pour autant qu'à son époque on pense dans ce registre-là. Aussi bien, si vous lisez ce texte, vous verrez que des différentes exceptions qu'il invoque, aucune ne lui paraît tout à fait suffisante pour mettre en cause ce principe. Mais les exceptions, prises dans un ensemble, lui paraissent convergentes.

Vous m'annonciez tout à l'heure que je finirais bien par me briser sur un écueil, et qu'on le rencontrerait quelque part, ce sujet, à l'état d'idole. Est-ce qu'on joue au furet, ici? En tout cas, Freud y joue. Car le phénomène même sur lequel l'analyse est fondée est le suivant- visant à la remémoration, et que nous la rencontrions ou non, nous trouvons la 80

reproduction sous la forme du transfert de quelque chose qui appartient manifestement à l'autre système.

DR LECLAIRE : *-je voudrais répondre en bloc, parce que je me sens un tout petit peu visé. je crois que vous me reprochez beaucoup d'avoir sorti le lapin du chapeau où je l'avais mis. Mais enfin, je ne suis pas tellement sûr que c'est moi qui l'y ai mis. je l'en ai sorti, soit, mais ce n'est pas moi qui l'y ai mis. C'est la première chose que je voulais vous dire, ce n'est pas tout. La deuxième est celle-ci. A propos du sujet de l'inconscient, vous m'avez accusé d'idolification, or, j'ai dit que je le figurais, bien qu'en toute rigueur, comme Jéhovah, il ne devait être ni figuré, ni nommé. je l'ai cependant figuré, sachant ce que je faisais. Cette idolification, j'ai le sentiment que vous la reportez du côté de l'autre.*

Cher Leclaire, il me semble que beaucoup ici ne vous ont peut-être pas senti autant que vous-même mis en cause. Bien entendu, je reconnais, et même rends hommage, au fait que vous avez fait les choses comme vous dites, en sachant ce que vous faisiez. Ce que vous avez fait hier soir était très maîtrisé, vous saviez parfaitement ce que vous faisiez, vous ne l'avez pas fait d'une façon innocente. C'est votre grand mérite. Cela dit, ce que vous proposez actuellement, nous allons voir si c'est vrai. Ce que vous venez de m'annoncer comme écueil est plus qu'évitable - déjà évité.

DR LECLAIRE : *J'ai simplement le sentiment que ce phénomène d'évitement se produit chaque fois que l'on parle du sujet. Chaque fois, c'est une espèce de réaction, lorsque l'on parle du sujet.*

Évitement, vous voulez dire quoi?

DR LECLAIRE : : - Ridence, *celui-là même.*

Là, je vous en prie, ne nous égarons pas. Ce n'est pas le même évitement.

Il y a une fonction restitutive, qui est celle du principe du plaisir. Mais il y a aussi une fonction répétitive. Comment s'articulent-elles?

Le sujet peut reproduire indéfiniment une expérience, dont vous découvrez certaines qualités par la remémoration. Dieu sait quelle peine vous avez à saisir en quoi elle satisfait le sujet. je vous l'ai déjà expliqué il y a quelques années à propos de *l'Homme aux loups*. Qu'est-ce que c'est que cette insistance du sujet à reproduire? Reproduire quoi? Est-ce dans sa conduite? Est-ce dans ses fantasmes? Est-ce dans son caractère? Est-ce même dans son moi? Toutes sortes de choses, de registres extrêmement 81

différents, peuvent servir de matériel et d'éléments à cette reproduction. La reproduction dans le transfert à l'intérieur du traitement n'est évidemment qu'un cas particulier d'une reproduction beaucoup plus diffuse, à quoi on a affaire dans ce qu'on appelle analyse de caractère, analyse de la personnalité totale, et autres foutteries.

Freud se demande ce que veut dire, du point de vue du principe du plaisir, le caractère inépuisable de cette reproduction. Se produit-elle parce qu'il y a quelque chose de déréglé, ou obéit-elle à un principe différent, plus fondamental?

Je laisse la question ouverte- quelle est la nature du principe qui règle ce qui est en cause, à savoir le sujet? Est-il assimilable, réductible, symbolisable? Est-il quelque chose? Ou bien ne peut-il être ni nommé, ni saisi, mais seulement structuré?

Ce sera le thème des leçons de notre prochain trimestre.

15 DÉCEMBRE 1954.

VI, 12 janvier 1955

FREUD, HEGEL, ET LA MACHINE

L'instinct de mort.

Rationalisme de Freud.

Aliénation du maître.

La psychanalyse n'est pas un humanisme.

Freud et l'énergie.

Vous avez été gâtés. M. Hyppolite vous a donné hier soir une bonne chose. Il s'agit de savoir maintenant ce que vous allez en faire. Certains ont peut-être encore quelque trace mnésique de ce sur quoi je vous ai laissés à la fin de notre dernier entretien, à savoir la *Wiederholungszwang* - que nous traduirons *compulsion de répétition* plutôt que *automatisme de répétition*. Ce *Zwang* a été détaché par Freud de ses tout premiers écrits, qui ont été révélés en dernier, de cette *Esquisse d'une psychologie* à quoi je fais souvent allusion, et dont il faudra que dans les semaines à venir nous fassions ici l'analyse et la critique.

Ce que Freud a dès alors défini comme le principe du plaisir est un principe de constance. Il y a un autre principe, dont nos théoriciens analystes sont aussi embarrassés qu'un poisson d'une pomme, le principe de Nirvâna. Il est remarquable de voir, sous la plume d'un auteur comme Hartmann, les trois termes - principe de constance, principe de plaisir, principe de Nirvâna - absolument identifiés, comme si Freud n'avait jamais bougé de la catégorie mentale dans laquelle il essayait d'ordonner la construction des faits, et comme si c'était toujours la même chose dont il parlait. On se demande pourquoi tout d'un coup il aurait appelé principe de Nirvâna l'au-delà du principe du plaisir.

Au début de *l'Au-delà*, Freud nous représente les deux systèmes, et nous montre que ce qui est plaisir dans l'un se traduit en peine dans l'autre, et inversement. Or, s'il y avait symétrie, réciprocité, couplage parfait des deux systèmes, si les processus primaire et secondaire étaient bien l'inverse l'un de l'autre, ils ne feraient plus qu'un, et il suffirait d'opérer sur l'un pour opérer en même temps sur l'autre. En opérant sur le moi et la résistance, on toucherait du même coup au fond du pro

blème. Freud écrit précisément *Au-delà du principe du plaisir* pour expliquer qu'on ne peut en rester là.

En effet, la manifestation du processus primaire au niveau du moi, sous la forme du symptôme, se traduit par un déplaisir, une souffrance, et pourtant, elle revient toujours. Rien que ce fait doit nous arrêter. Pourquoi le système refoulé se manifeste-t-il avec ce que j'ai appelé la dernière fois cette insistance? Si le système nerveux est destiné à atteindre une position d'équilibre, pourquoi n'y arrive-t-il pas? Ces choses, quand on les exprime comme ça, sont l'évidence même.

Mais justement, Freud était un homme qui, quand il avait une fois vu quelque chose - et il savait voir, et le premier - n'en lâchait pas le tranchant. Et c'est ce qui fait la valeur prodigieuse de son oeuvre. Bien entendu, dès qu'il avait fait une découverte, immédiatement s'exerçait sur elle ce travail de rongeur qui se produit toujours autour de toute espèce de nouveauté spéculative, et tend à tout faire rentrer dans la routine. Voyez la première grande notion originale qu'il a apportée sur le plan purement théorique, la libido, et le relief, le caractère irréductible qu'il lui donne en disant - *la libido est sexuelle*. Pour bien nous faire entendre de nos jours, il faudrait dire que ce que Freud a apporté, c'est que le moteur essentiel du progrès humain, le moteur du pathétique, du conflictuel, du fécond, du créateur dans la vie humaine, c'est la luxure. Et déjà au bout de dix ans, il y avait Jung pour expliquer que la libido, c'était les intérêts psychiques. Non, la libido, c'est la libido sexuelle. Quand je parle de la libido, c'est de la libido sexuelle.

Ce que tout le monde reconnaît comme le tournant technique de l'analyse, et qui est le centrage sur la résistance, était fondé et s'est montré fécond, mais prêtait à une confusion théorique - en opérant sur le moi, on croyait opérer sur une des deux moitiés de l'appareil. C'est à ce moment-là que Freud rappelle que l'inconscient ne peut pas être atteint comme tel, et se fait entendre d'une façon paradoxale, douloureuse, irréductible au principe du plaisir. Il ramène ainsi au premier plan l'essence de sa découverte, qu'on tend à oublier. Avez-vous lu *l'Au-delà du principe du plaisir*? Si l'un d'entre vous veut bien nous dire ce qu'il a lu dans ce texte, je lui donne la parole.

1

O. MANNONI : -*Je demanderai volontiers un éclaircissement sur un point qui m'embarrasse un petit peu. Il semble, quand on lit Freud, qu'il maintient* 84

deux aspects de la compulsion de répétition. Dans l'un, il s'agit de recommencer un effort raté pour essayer de le réussir - cela apparaît comme une protection contre le danger, contre le traumatisme. Dans l'autre, il semble qu'on revienne à une position plus confortable, parce qu'on a raté la position qui, dans une perspective évolutionniste, est postérieure. je n'ai pas remarqué que ces deux positions s'accordent finalement, ou du moins j'ai raté l'accord, et je suis embarrassé par cette difficulté.

Il y a, comme le remarquait Lefebvre-Pontalis, une ambiguïté dans l'usage du terme *Wiederholungszwang*. Il y a deux registres qui s'entremêlent, s'entrelacent, une tendance restitutive et une tendance répétitive, et entre les deux, je ne dirais pas que la pensée de Freud oscille, parce qu'il n'y a pas de pensée moins oscillante que la sienne, mais on a bien le sentiment que sa recherche revient sur elle-même. On croirait que chaque fois qu'il va trop loin dans l'autre sens, il s'arrête pour dire - n'est-ce pas tout simplement la tendance restitutive? Mais il constate à chaque fois que ça ne suffit pas, et qu'il reste après la manifestation de la tendance restitutive, quelque chose qui se présente au niveau de la psychologie individuelle comme gratuit, paradoxal, énigmatique, et qui est proprement répétitif.

En effet, selon l'hypothèse du principe du plaisir, l'ensemble du système doit toujours revenir à son état de départ, opérer de façon homéostatique, comme on dit de nos jours. Comment se fait-il qu'il y ait quelque chose qui, par quelque bout qu'on le prenne, ne rentre pas dans le mouvement, dans le cadre du principe du plaisir? Freud essaie à chaque fois de faire entrer dans ce cadre les phénomènes qu'il relève, et l'expérience à nouveau lui impose d'en sortir. Ce sont les faits les plus paradoxaux qui sont le plus instructifs. Et en fin de compte, c'est le fait massif de la reproduction dans le transfert qui lui impose la décision d'admettre comme telle la compulsion de répétition.

O. MANNONI : *-Ma question tendait à éclaircir le point -la compulsion de répétition au second sens l'obligeait-elle à remanier la première conception, ou sont-elles superposées comme distinctes? je n'ai pas très bien vu si cela le faisait revenir sur l'idée qu'il y avait une restitution pure et simple, ou si au contraire il ajoutait à la restitution pure et simple, une compulsion maintenant...*

C'est justement pour cela qu'il est amené tout droit à la fonction de l'instinct de mort. Là, il sort des limites de l'épure.

M. HYPPOLITE : *-Pourquoi l'appelle-t-il instinct de mort? On a l'impression de quelque chose de terriblement énigmatique, on a l'impression qu'il cite*

des phénomènes hétérogènes qui, simplement, ne rentrent pas dans le cadre de l'épure. Quel rapport y a-t-il entre le mot instinct de mort et les phénomènes au-delà du principe du plaisir? Pourquoi l'appeler instinct de mort? Cela ouvre tout d'un coup des perspectives dont certaines paraissent assez étranges, comme le retour à la matière.

O. MANNONI : - *Il aurait mieux fait de l'appeler anti-instinct.*

M. HYPPOLITE : - *Une fois qu'il l'a appelé instinct de mort, cela le conduit tout à coup à découvrir d'autres phénomènes, à ouvrir des perspectives qui n'étaient pas impliquées dans ce qui le poussait à le baptiser instinct de mort.*

C'est exact.

M. HYPPOLITE : - *C'est une prodigieuse énigme, le retour à la matière, et un peu vague à mon sens. On a l'impression qu'on se trouve en présence d'une suite d'énigmes, et le nom même qu'il leur donne, instinct de mort, est lui-même un bond par rapport aux phénomènes qu'il a expliqués, un bond prodigieux.*

M. BEJARANO : - *J'ai la même difficulté à saisir ce bond-là. Il a l'air de dire que les instincts de conservation de la vie vont à la mort, il dit en somme que la mort est voulue par les instincts de conservation. Ça me paraît aussi spécieux que de dire, en transposant, que le feu, c'est-à-dire la chaleur, c'est le froid. Je ne saisis pas pourquoi il appelle cela instinct de mort.*

M. HYPPOLITE : - *Est-ce qu'il n'y a pas là une philosophie un peu vaseuse? Il finit par dire que la libido tend à former des groupes de plus en plus liés les uns aux autres, et organiques, tandis que l'instinct de mort tend à ramener aux éléments.*

Cela ne donne pas le sentiment du vague. On a l'impression, à lire le texte, que Freud suit ce que j'appelle sa petite idée. Il y a quelque chose qui le travaille. Et à la fin, il reconnaît lui-même le caractère extraordinairement spéculatif de tout son développement, ou plus exactement de son interrogation en rond. Sans cesse il revient sur ses bases de départ, et fait un nouveau cercle, et retrouve à nouveau le passage, et finit par le franchir enfin, et l'ayant franchi, reconnaît qu'il y a là quelque chose qui en effet sort entièrement des limites de l'épure, et ne peut pas du tout se fonder seulement de la référence à l'expérience. Il affirme enfin que si cette articulation lui a paru digne d'être communiquée, c'est qu'il est porté nécessairement dans la voie de cette problématique.

M. HYPPOLITE : *-On a l'impression que, selon lui, les deux instincts, de vie et de mort, n'en font qu'un dans l'inconscient, mais que ce qui est grave, c'est quand les composantes se séparent. Il y a là quelque chose de très beau, de très frappant, de mélangé, exactement comme un enfant qui vous embrasse en vous égratignant - il le dit d'ailleurs explicitement. C'est vrai, il y a dans ce qu'on appelle l'amour humain une part d'agressivité, sans laquelle il n'y aurait guère qu'impuissance, mais qui peut aller jusqu'à tuer le partenaire, et une part de libido, qui aboutirait à une impuissance effective s'il n'y avait pas la part d'agressivité. Si ça marche ensemble, ça fait l'amour humain. Mais quand cela se décompose, quand une des composantes fonctionne seule, apparaît alors l'instinct de mort.*

Cela est au niveau de ce qu'on peut appeler l'immédiat, et qui est donné dans l'expérience psychologique de l'individu, disons même en allant très loin, pour imager notre pensée, au niveau de la marionnette. Mais ce qui intéresse Freud, c'est de savoir par quels fils est conduite la marionnette. Voilà ce dont il parle quand il parle d'instinct de mort ou d'instinct de vie.

C'est ce qui me ramène à la question que j'ai cru devoir vous poser à la suite de notre entretien d'hier soir-la psychanalyse est-elle un humanisme? C'est la même question que je pose quand je demande si l'autonomous ego va dans le sens de la découverte freudienne. La question de savoir quelle est la part d'autonomie qu'il y a dans l'homme est de toujours, et de la préoccupation de tous. Que nous apporte Freud à ce propos? Est-ce, oui ou non, une révolution? Et du même coup se présente la troisième question que je posais hier soir - qu'y a-t-il de nouveau, si nous les mettons sur le même registre, de Hegel à Freud?

M. HYPPOLITE : - Il y a beaucoup.

Je ne vous répondrai certainement pas dès aujourd'hui d'une façon complète, car il y a des pas à faire, et peut-être un long chemin. Je vais seulement essayer de situer d'abord à ma façon le sens de ce que j'appelais tout à l'heure la petite, ou la grande, idée de Freud, alors qu'il est là à osciller, à tourner autour de la fonction de l'instinct de mort.

Il est très surprenant que les savants de laboratoire continuent à entretenir ce mirage, que c'est l'individu, le sujet humain - et pourquoi lui parmi tous les autres?-, qui est vraiment autonome, et qu'il y a quelque part en lui, que ce soit à la glande pinéale ou ailleurs, un aiguilleur, le petit homme qui est dans l'homme, qui fait marcher l'appareil. Eh bien, c'est à cela que la pensée analytique tout entière, à quelques exceptions près, revient pour l'instant.

On nous parle d'ego autonome, de partie saine du moi, de moi qu'il faut renforcer, de moi qui n'est pas suffisamment fort pour qu'on puisse s'appuyer dessus pour faire une analyse, de moi qui doit être l'allié de l'analyste, l'allié du moi de l'analyste, etc. Vous voyez ces deux *moi*, bras dessus-bras dessous, le moi de l'analyste et celui du sujet, en fait subordonné à l'autre dans cette soi-disant alliance. Rien ne nous en donne le moindre petit commencement dans l'expérience, puisque c'est exactement le contraire qui se produit - c'est au niveau du moi que se produisent toutes les résistances. On se demande vraiment d'où elles pourraient partir si ce n'était de ce moi.

Je n'ai pas le temps aujourd'hui d'extraire de mes papiers quelques textes, mais je le ferai un jour, et vous citerai des paragraphes récemment parus où s'étale avec complaisance, avec la satisfaction du repos enfin conquis, l'idée que c'est très simple, simple comme bonjour, qu'il y a de bonnes choses dans ce brave petit sujet, qu'il y a une sphère sans conflit où la libido est neutralisée, délibidinisée, où l'agressivité elle-même est désagressivée. C'est comme Archimède - on lui donne son petit point hors du monde, il peut le soulever. Mais ce petit point hors du monde n'existe point.

Il faut bien voir jusqu'où la question s'étend. Elle s'étend jusqu'à celle-ci - la psychanalyse est-elle un humanisme? - qui met en question une des prémisses fondamentales de la pensée classique, depuis une certaine date de la pensée grecque. L'homme, nous dit-on, est la mesure de toute chose. Mais où est sa propre mesure? Est-ce en lui-même qu'il l'a?

M. HYPPOLITE : *-Ne croyez-vous pas -c'est presque une réponse à votre question, à laquelle j'ai été amené à réfléchir une partie de la nuit, mais qui tombe dans ce que vous dites -qu'il y a chez Freud un conflit profond entre un rationaliste -j'entends par rationaliste quelqu'un qui pense qu'on pourra rationaliser l'humanité, et cela va du côté du moi -et un tout autre homme, infiniment détaché de guérir les hommes, avide d'un savoir d'une tout autre profondeur, et qui s'oppose à ce rationaliste à chaque instant? Dans l'Avenir d'une illusion, Freud se demande ce qui se passera quand toutes les illusions seront parties. Et là le moi, le moi renforcé, humain, agissant, intervient. On voit une humanité délivrée. Mais il y a chez Freud un personnage plus profond. Est-ce que la découverte de l'instinct de mort n'est pas liée à ce personnage profond, que le rationaliste n'exprime pas? Il y a deux hommes en Freud. De temps en temps, je vois le rationaliste, et c'est le côté de l'humaniste - on va se débarrasser de toutes les illusions, que restera-t-il? Puis il y a le spéculatif pur, qui se découvre du côté de l'instinct de mort.*

C'est ici l'aventure de Freud comme créateur. Je ne crois pas du tout que, pour lui, il y ait là conflit. On ne pourrait le dire que si l'aspiration rationaliste était incarnée chez lui par un rêve de rationalisation. Or, si loin qu'il ait pu pousser, dans l'Avenir d'une illusion par exemple, ou dans le Malaise, son dialogue avec l'utopisme einsteinien, d'Einstein quand il sort de ses géniales mathématiques, pour se retrouver au niveau des platitudes...

M. HYPOLITE : *-Il y a une certaine grandeur dans le matérialisme de Freud.*

Les platitudes ont aussi leur grandeur. Je ne crois pas que Freud soit à ce niveau.

M. HYPOLITE : *- C'est pour ça que je l'aime, parce qu'il n'est pas à ce niveau. Il y a quelque chose de bien plus énigmatique.*

Dans Malaise dans la civilisation, il sait voir où ça résiste. Si loin justement qu'on introduise, je ne dis pas le rationalisme, mais la rationalisation, ça sautera forcément quelque part.

M. HYPOLITE : *-C'est ce qu'il y a de plus profond dans Freud. Mais le rationaliste est aussi en lui.*

Sa pensée mérite d'être qualifiée, au plus haut degré, et de la façon la plus ferme, de rationaliste, au sens plein du terme, et de bout en bout. Ce texte si difficile à pénétrer autour duquel nous tournons présente les exigences les plus vivantes, les plus actuelles, d'une raison qui n'abdique devant rien, qui ne dit pas-Ici commence l'opaque et l'ineffable. Il entre, et dût-il avoir l'air de se perdre dans l'obscurité, il continue avec la raison. Je ne crois pas qu'il y ait chez lui aucune abdication, prosternation finale, qu'il renonce jamais à opérer avec la raison, qu'il se retire sur la montagne en pensant que tout va bien comme ça.

M. HYPOLITE : *-Certes, il va jusqu'à la lumière, même si cette lumière, la plus totale, doit être antithétisée. Par rationalisme, je n'ai pas voulu dire qu'il allait se livrer à une nouvelle religion. Au contraire, l'Ausführung est une religion contre la religion.*

Son antithèse - appelons ça comme ça - c'est justement l'instinct de mort. C'est un pas décisif dans la saisie de la réalité, une réalité qui dépasse de beaucoup ce que nous appelons ainsi dans le principe de réalité. 89

L'instinct de mort, ce n'est pas un aveu d'impuissance, ce n'est pas l'arrêt devant un irréductible, un ineffable dernier, c'est un concept. Nous allons maintenant tâcher de faire quelques pas pour le rejoindre.

2

je partirai, puisque nous en sommes là; de ce que vous nous avez proposé hier soir sur la *Phénoménologie de l'Esprit*. Telles que vous voyez les choses, il est certain qu'il s'agit du progrès du savoir. *Bewusstsein* dans Hegel est bien plus près du savoir que de la conscience. Malgré tout, si l'assemblée d'hier n'avait été si sage, une des questions que j'aurais posées aurait été - quelle est dans Hegel la fonction du non-savoir? Il faudrait que vous nous fassiez, le prochain semestre, une seconde conférence pour nous en parler. Freud a fait un certain nombre d'articles sur la question de savoir ce qu'il faut attendre en définitive de la reconquête de ce *Zuiderzee* psychologique qu'est l'inconscient. Quand on aura asséché les polders du ça, qu'est-ce que ça donnera du point de vue du rendement humain? Eh bien, cette perspective ne lui paraissait pas tellement exaltante. Il lui semblait qu'on risquait quelques ruptures de digues. Tout cela est écrit dans Freud, et je ne le rappelle que pour montrer que nous restons dans le commentaire de la pensée freudienne. Dans la perspective hégélienne, quelle est la réalisation, la fin de l'histoire? Je crois qu'en somme, tout le progrès de la phénoménologie de l'Esprit, c'est vous tous - vous êtes là pour ça. Cela veut dire ça, ce que vous faites, même quand vous n'y pensez pas. Toujours les fils de la marionnette. M. Hyppolite m'approuvera-t-il si je dis que l'ensemble du progrès de cette phénoménologie de l'Esprit est une maîtrise de plus en plus élaborée?

M. HYPPOLITE : - *Cela dépend ce que vous mettrez dans maîtrise.*

je pense bien. Je vais essayer de l'illustrer, et sans arrondir les angles. je ne veux pas glisser mon terme, mais montrer au contraire dans quel sens il peut heurter.

M. HYPPOLITE : -*Ne me prenez pas comme adversaire. Je ne suis pas hégélien. Probablement suis-je contre. Ne me prenez pas comme représentant Hegel.*

Cela va beaucoup nous faciliter les choses. je vous demande simplement, car vous êtes quand même plus spécialiste de Hegel que moi, de me dire si je ne vais pas trop loin, c'est-à-dire si des textes importants pourraient me contredire.

Comme je l'ai souvent fait remarquer, je n'aime pas beaucoup qu'on dise qu'on a *dépassé* Hegel, comme on dit *dépasser* Descartes. On dépasse tout et on reste tout simplement à la même place. Donc, une maîtrise de plus çn plus élaborée. Illustrons-la. La fin de l'histoire, c'est le savoir absolu. On n'en sort pas - si la conscience, c'est le savoir, la fin de la dialectique de la conscience, c'est le savoir absolu, écrit comme tel dans Hegel.

M. HYPOLITE : *-Oui, mais on peut interpréter Hegel. On peut se demander s'il y a un moment, dans la suite de l'expérience, qui apparaît comme le savoir absolu, ou bien si le savoir absolu est dans la présentation totale de l'expérience? C'est-à-dire - est-ce que nous sommes toujours et en tout temps dans le savoir absolu? Ou bien le savoir absolu est-il un moment? Est-ce que, dans la Phénoménologie, il y a une série d'étapes qui sont antérieures au savoir absolu, puis une étape finale à laquelle arrive Napoléon, n'importe qui, etc., et qui s'appellerait le savoir absolu? Hegel le dit un peu, mais on peut le comprendre tout autrement. L'interprétation de Heidegger, par exemple, est tendancieuse, mais elle est possible, heureusement. C'est pour cela qu'on ne dépasse pas Hegel. Il serait fort possible que le savoir absolu soit, pour ainsi dire, immanent à chaque étape de la Phénoménologie. Seulement la conscience le manque. Elle fait de cette vérité qui serait le savoir absolu, un autre phénomène naturel, qui n'est pas le savoir absolu. Jamais donc le savoir absolu ne serait un moment de l'histoire, et il serait toujours. Le savoir absolu serait l'expérience comme telle, et non pas un moment de l'expérience. La conscience, étant dans le champ, ne voit pas le champ. Voir le champ, c'est ça, le savoir absolu.*

Quand même, dans Hegel ce savoir absolu s'incarne dans un discours.

M. HYPOLITE : *- Certainement.*

Je crois que pour Hegel, tout est toujours là, toute l'histoire est toujours actuellement présente, à la verticale. Autrement, ce serait un conte puéril. Et ce dont il s'agit avec le savoir absolu, qui en effet est là, depuis les premiers idiots du Néanderthal, c'est que le discours se referme sur lui-même, qu'il soit entièrement d'accord avec lui-même., que tout ce qui peut être exprimé dans le discours soit cohérent et justifié.

C'est là que je vous arrête. Nous allons pas à pas, mais il vaut mieux aller lentement pour aller sûrement. Ça nous mènera à ce que nous cherchons - au sens, à l'originalité de ce qu'apporte Freud par rapport à Hegel.

Dans la perspective hégélienne, le discours achevé - sans doute, à partir du moment où le discours sera arrivé à son achèvement, il n'y aura 91

plus besoin de parler, c'est ce qu'on appelle les étapes post-révolutionnaires, laissons ça de côté -, le discours achevé, incarnation du savoir absolu, est l'instrument de pouvoir, le sceptre et la propriété de ceux qui savent. Rien n'implique que tous y participent. Quand les savants dont je parlais hier soir - c'est plus qu'un mythe, c'est le sens même du progrès du symbole - sont arrivés à clore le discours humain, ils le possèdent, et ceux qui ne l'ont pas n'ont plus qu'à faire du jazz, à danser, à s'amuser, les braves, les gentils, les libidineux. C'est ce que j'appelle la maîtrise élaborée.

Dans le savoir absolu, il reste une dernière division, une dernière séparation, ontologique si je puis dire, dans l'homme. Si Hegel a dépassé un certain individualisme religieux qui fonde l'existence de l'individu dans son tête-à-tête unique avec Dieu, c'est en montrant que la réalité, si on peut dire, de chaque humain est dans l'être de l'autre. En fin de compte, il y a aliénation réciproque, comme vous l'avez parfaitement expliqué hier soir, et, j'y insiste, irréductible, sans issue. Qu'y a-t-il de plus bête que le maître primitif? C'est un vrai maître. Nous avons tout de même vécu assez longtemps pour nous apercevoir de ce que ça donne quand ça les prend, les hommes, l'aspiration à la maîtrise! Nous l'avons vu pendant la guerre, l'erreur politique de ceux dont l'idéologie était de se croire les maîtres, de croire qu'il suffit de tendre la main pour prendre. Les Allemands s'avancent vers Toulon pour y attraper la flotte - vraie histoire de maîtres. La maîtrise est tout entière du côté de l'esclave, parce que lui élabore sa maîtrise contre le maître. Or, cette aliénation réciproque, elle, doit durer jusqu'à la fin. Imaginez combien le discours élaboré sera peu de chose auprès de ceux qui s'amuse au café du coin avec le jazz. Et à quel point les maîtres aspireront à aller les retrouver. Cependant qu'inversement, les autres se considéreront comme des misérables, des rien du tout, et penseront - *combien le maître est heureux dans sa jouissance de maître!* - alors que, bien entendu, il sera totalement frustré. C'est bien là, je crois, à la dernière limite, que Hegel nous amène.

Hegel est aux limites de l'anthropologie. Freud en est sorti. Sa découverte, c'est que l'homme n'est pas tout à fait dans l'homme. Freud n'est pas un humaniste. Je vais tâcher de vous expliquer pourquoi.

3

Parlons de choses élémentaires. Freud est un médecin, mais il est né à peu près un siècle plus tard que Hegel, et il s'est passé bien des choses dans l'intervalle, qui n'ont pas été sans incidences sur le sens qu'on peut

donner au mot de médecin. Freud n'est pas un médecin comme l'étaient Esculape, Hippocrate ou saint Luc. C'est un médecin plus ou moins comme nous sommes tous. C'est un médecin qui, en somme, n'est plus un médecin, comme nous-mêmes sommes d'un type de médecin qui n'est plus du tout dans la tradition de ce qu'a toujours été le médecin pour l'homme.

C'est très drôle, ça comporte une incohérence vraiment étrange qu'on dise- l'homme a un corps. Pour nous ça fait sens, il est même probable que ça a toujours fait sens, mais que ça fait plus sens pour nous que pour n'importe qui, parce que, avec Hegel et sans le savoir, pour autant que tout le monde est hégélien sans le savoir, nous avons poussé extrêmement loin l'identification de l'homme avec son savoir, qui est un savoir accumulé. Il est tout à fait étrange d'être localisé dans un corps, et on ne saurait minimiser cette étrangeté, malgré qu'on passe son temps à faire des battements d'ailes en se vantant d'avoir réinventé l'unité humaine, que cet idiot de Descartes avait découpée. Il est tout à fait inutile de faire de grandes déclarations sur le retour à l'unité de l'être humain, à l'âme comme forme du corps, à grand renfort de thomisme et d'aristotélisme. La division est faite une bonne fois. Et c'est pourquoi les médecins de nos jours ne sont pas les médecins de toujours, sauf ceux qui passent leur temps à se figurer qu'il y a des tempéraments, des constitutions, et autres choses de cette espèce. Le médecin a vis-à-vis du corps l'attitude du monsieur qui démonte une machine. On aura beau faire des déclarations de principe, cette attitude est radicale. C'est de cela que Freud est parti, et c'est cela qui était son idéal - faire de l'anatomie pathologique, de la physiologie anatomique, découvrir à quoi sert ce petit appareil compliqué qui est là incarné dans le système nerveux.

Cette perspective, qui décompose l'unité du vivant, a certainement quelque chose de troublant, de scandaleux, et toute une direction de pensée essaie d'aller là contre-je pense au gestaltisme et autres élaborations théoriques de bonne volonté, qui voudraient faire retour à la bienveillance de la nature et à l'harmonie préétablie. Bien entendu, rien ne prouve que le corps soit une machine, et il y a même toutes les chances qu'il n'en soit rien. Mais là n'est pas le problème. L'important, c'est que ce soit ainsi qu'on ait abordé la question. je l'ai nommé tout à l'heure, le on en question, c'est Descartes. Il n'était pas tout seul, car il a fallu bien des choses pour qu'il puisse commencer à penser le corps comme une machine. Il a fallu en particulier qu'il y en ait une qui non seulement marche toute seule, mais qui puisse incarner de façon saisissante quelque chose de tout à fait humain. Certes, au moment où cela se passait, personne ne s'en rendait compte. Mais nous avons maintenant un tout petit peu de recul. Le phé

nomène se passe assez avant Hegel. Hegel, qui n'avait que très peu de part à tout cela, est peut-être le dernier représentant d'une certaine anthropologie classique, mais en fin de compte, il est presque, par rapport à Descartes, en arrière.

La machine dont je parle, c'est l'horloge. Il est rare en notre temps qu'un homme soit suffisamment émerveillé de ce que c'est qu'une horloge. Louis Aragon en parle dans *le Paysan de Paris* en des termes comme seul un poète peut en trouver pour saluer une chose dans son caractère de miracle, cette chose qui, dit-il, poursuit une hypothèse humaine, que l'homme soit là ou qu'il ne soit pas là.

Il y avait donc des horloges. Elles n'étaient pas encore bien miraculeuses, puisqu'il a fallu attendre longtemps après le *Discours de la méthode* pour qu'il y en ait une vraie, une bonne, avec pendule, celle de Huyghens - j'y ai déjà fait allusion dans un de mes textes. On en avait déjà qui marchaient à poids, et qui, bon an, mal an, incarnaient quand même la mesure du temps. Il a fallu évidemment que nous ayons parcouru un certain espace dans l'histoire pour nous rendre compte à quel point il est essentiel à notre *être-là*, comme on dit, de savoir le temps. On a beau dire que ce temps n'est peut-être pas le vrai, ça se déroule quand même là, dans l'horloge, toute seule comme une grande.

Je ne saurais trop vous conseiller la lecture d'un livre de Descartes qui s'appelle *De l'homme*. Vous aurez cet *Homme* pour pas cher, ce n'est pas un ouvrage des plus estimés, il vous coûtera moins que le *Discours-de la méthode*, cher aux dentistes. Feuillitez-le, et contrôlez que ce que Descartes cherche dans l'homme, c'est l'horloge.

Cette machine n'est pas ce qu'un vain peuple pense. Ce n'est pas purement et simplement le contraire du vivant, le simulacre du vivant. Qu'elle ait été faite pour incarner quelque chose qui s'appelle le temps et qui est le mystère des mystères, doit nous mettre sur la voie. Qu'est-ce qui est en jeu dans la machine? Qu'à la même époque un nommé Pascal se soit employé à construire une machine, encore toute modeste, à faire des additions, nous indique que la machine est liée à des fonctions radicalement humaines. Ce n'est pas un simple artifice, comme on pourrait le dire des chaises, des tables, et des autres objets plus ou moins symboliques au milieu desquels nous habitons sans nous apercevoir que c'est notre propre portrait. Les machines, c'est autre chose. Ça va beaucoup plus loin du côté de ce que nous sommes réellement que ne le soupçonnent ceux-là même qui les construisent. Hegel s'est cru lui-même quelque chose comme l'incarnation de l'Esprit dans son temps, et il a rêvé que Napoléon était la *Weltseele*, l'âme du monde, l'autre pôle, plus féminin, plus charnel, de la puissance. Eh bien, tous les deux se sont distingués par le fait qu'ils ont complètement mé-

connu l'importance de ce phénomène qui commençait à poindre de leur temps-la machine à vapeur. Watt pourtant n'était pas si loin à venir, et il y avait déjà des choses qui marchaient toutes seules, des petites bombes dans les mines.

La machine incarne l'activité symbolique la plus radicale chez l'homme, et elle était nécessaire pour que les questions se posent-vous ne le remarquez peut-être pas au milieu de tout cela - au niveau où nous nous les posons.

Il y a dans Freud une chose dont on parle, et dont on ne parle pas dans Hegel, c'est l'énergie. Voilà la préoccupation majeure, la préoccupation qui domine, et, du point de vue spéculatif, elle est plus importante que cette confusion purement homonymique où nous étions hier soir quand on parlait de l'opposition de la conscience au temps de Hegel, et de l'inconscience au temps de Freud - c'est comme parler de la contradiction entre le Parthénon et l'hydro-électrique, ça n'a absolument rien à faire ensemble. Entre Hegel et Freud, il y a l'avènement d'un monde de la machine.

L'énergie, je vous l'ai fait remarquer la dernière fois, est une notion qui ne peut apparaître qu'à partir du moment où il y a des machines. Non pas que l'énergie ne soit pas là depuis toujours. Seulement, les gens qui avaient des esclaves ne se sont jamais aperçus qu'on pouvait établir des équations entre le prix de leur nourriture et ce qu'ils faisaient dans les *latifundia*. On ne trouve aucun exemple de calcul énergétique dans l'utilisation des esclaves. On n'a jamais établi la moindre équation quant à leur rendement. Caton ne l'a jamais fait. Il a fallu qu'on ait des machines pour s'apercevoir qu'il fallait les nourrir. Et plus - qu'il fallait les entretenir. Et pourquoi? Parce qu'elles tendent à se dégrader. Les esclaves aussi, mais on n'y pense pas, on croit qu'il est naturel qu'ils vieillissent et qu'ils crèvent. Et, plus loin, on s'est aperçu, chose à quoi on n'avait jamais pensé auparavant, que les êtres vivants s'entretiennent tout seuls, autrement dit, qu'ils représentent des homéostats.

A partir de là, vous commencez à voir poindre la biologie moderne, qui a pour caractéristique de ne jamais faire intervenir de notion concernant la vie. La pensée vitaliste est étrangère à la biologie. Le fondateur de la biologie moderne, mort prématurément, et dont la statue orne l'ancienne faculté de médecine, Bichat, l'a exprimé de la façon la plus claire. C'était un personnage qui avait pourtant conservé une vague croyance en Dieu, mais il était extrêmement lucide - il savait qu'on était entré dans une nouvelle période, et que la vie allait se définir désormais par rapport à la mort. Cela converge avec ce que je suis en train de vous expliquer, le caractère décisif de la référence à la machine pour ce qui est de fonder la biologie. Les biologistes croient qu'ils se consacrent à l'étude de 95

la vie. On ne voit pas pourquoi. Jusqu'à nouvel ordre, leurs concepts fondamentaux relèvent d'une origine qui n'a rien à faire avec le phénomène de la vie, lequel reste dans son essence complètement impénétrable. Le phénomène de la vie continue à nous échapper, quoi qu'on fasse, et malgré les réaffirmations réitérées qu'on en approche de plus en plus. Les concepts biologiques lui restent totalement inadéquats, ce qui n'empêche pas qu'ils gardent toute leur valeur.

Certains se sont étonnés de l'approbation. que j'ai donnée hier soir à Françoise, lorsqu'à propos de ce troisième terme que nous cherchons dans la dialectique inter,-humaine, elle a amené la biologie. Elle ne pensait peut-être pas tout à fait la biologie comme je vais vous l'expliquer, mais nous dirons que la vérité sortait de la bouche de quelqu'un qui la disait naïvement.

Nous prendrons la biologie par antiphrase. La biologie freudienne n'a rien à faire avec la biologie. Il s'agit d'une manipulation de symboles en vue de résoudre des questions énergétiques, comme le manifeste la référence homéostatique, qui permet de caractériser comme tel non seulement l'être vivant, mais le fonctionnement de ses appareils majeurs. C'est autour de cette question que tourne toute la discussion de Freud - énergétiquement, le psychisme, qu'est-ce que c'est? C'est là qu'est l'originalité de ce qu'on appelle chez lui la pensée biologique. Il n'était pas biologiste, pas plus qu'aucun d'entre nous, mais il a mis l'accent sur la fonction énergétique tout au long de son oeuvre.

Si nous savons révéler le sens de ce mythe énergétique, nous voyons sortir, ce qui était, dès "l'origine et sans qu'on le comprenne, impliqué dans la métaphore du corps humain comme machine. Nous voyons là se manifester un certain au-delà de la référence interhumaine, qui est proprement l'au-delà symbolique. Voilà ce que nous allons étudier, et nous pourrions sûrement comprendre alors cette espèce d'aurore qu'est l'expérience freudienne.

Freud est parti d'une conception du système nerveux selon laquelle il tend toujours à retourner à un point d'équilibre. C'est de là qu'il est parti, parce que c'était alors une nécessité qui s'imposait à l'esprit de tout médecin de cet âge scientifique, s'occupant du corps humain.

Anzieu, regardez cet *Entwurf* dont je parle, et faites-nous en le compte rendu. Freud a tenté d'édifier sur cette base une théorie du fonctionnement du système nerveux, en montrant que le cerveau opère comme organe-tampon entre l'homme et la réalité, comme organe d'homéostat. Et il vient alors buter, il achoppe, sur le rêve. Il s'aperçoit que le cerveau est une machine à rêver. Et c'est dans la machine à rêver qu'il retrouve ce qui y était déjà depuis toujours et dont on ne s'était pas aperçu, à savoir que c'est au niveau du plus organique et du plus simple, du plus immé-

diat et du moins maniable, au niveau du plus inconscient, que le sens et la parole se révèlent et se développent dans leur entier.

D'où la révolution complète de sa pensée, et le passage à la *Traumdeutung*. On dit qu'il abandonne une perspective physiologisante pour une perspective psychologisante. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il découvre le fonctionnement du symbole comme tel, la manifestation du symbole à l'état dialectique, à l'état sémantique, dans ses déplacements, les calembours, les jeux de mots, rigolades fonctionnant toutes seules dans la machine à rêver. Et il a à prendre parti sur cette découverte, à l'accepter ou à la méconnaître, comme l'ont fait tous les autres qui étaient aussi près d'elle. C'est un tournant tel qu'il n'a pas su du tout ce qui lui arrivait. Il a fallu qu'il parcoure encore vingt ans d'une existence déjà très avancée au moment de cette découverte, pour pouvoir se retourner sur ses prémisses, et tâcher de retrouver ce que ça veut dire sur le plan énergétique. Voilà ce qui lui a imposé l'élaboration nouvelle de l'au-delà du principe du plaisir et de l'instinct de mort. Dans cette réélaboration est visible le sens de ce dont nous avons besoin hier soir, en plus de la référence de l'homme à son semblable, pour constituer ce troisième terme où est, depuis Freud, l'axe véritable de la réalisation de l'être humain. Ceci, au point où je suis arrivé aujourd'hui, je ne peux pas vous le nommer encore.

12 JANVIER 1955.

VII, 19 janvier 1955

LE CIRCUIT

Maurice Merleau-Ponty et la compréhension.

Conservation, entropie, information.

Principe de plaisir et principe de réalité.

L'apprentissage de Gribouille.

Réminiscence et répétition.

Nous allons nous interroger sur la conférence extraordinaire d'hier soir. Vous y êtes-vous un peu retrouvés? La discussion a été remarquablement peu divergente, et j'en ai été très satisfait. Mais voyez-vous bien le coeur du problème, et la distance où Merleau-Ponty reste irréductiblement de l'expérience analytique?

1

Il y a un terme sur lequel la discussion aurait pu porter si nous avions eu devant nous plus de temps, à savoir le gestaltisme. Je ne sais pas si vous l'avez repéré au passage, il a poussé à un moment dans le discours de Maurice Merleau-Ponty comme ce qui est vraiment pour lui la mesure, l'étalon de la rencontre avec l'autre et avec la réalité. Et, en effet, ce qui est au fond de son enseignement, c'est la compréhension. Avec tout le recul qu'il essaie de prendre par rapport à ce qu'il appelle la position libérale traditionnelle, eh bien, comme on le lui a fait remarquer justement, il ne s'en détache pas de beaucoup. Parce qu'en fin de compte, son seul pas en avant, c'est de constater qu'il y a des choses qui sont difficiles à comprendre, dures à avaler.

Ce n'est pas pour rien qu'il a pris son terme de référence dans l'expérience politique contemporaine. Vous savez que cela le soucie énormément, la rupture de dialogue avec le communisme. C'est pour lui une crise historique que traverse l'expérience humaine. Il constate à la fois qu'on ne se comprend pas, et il réaffirme qu'il faut comprendre. Comme

99

l'énonçait le titre d'un de ses récents articles paru dans un journal hebdomadaire - Il faut comprendre le communisme.

Titre très paradoxal, puisqu'il constate précisément que, de son point de vue, il ne peut pas comprendre.

C'était la même chose hier soir. On peut regretter qu'il n'ait pas examiné plus avant, faute sans doute d'être assez familier avec ce domaine, si la compréhension a sa place dans le champ de l'analyse. En d'autres termes, le champ de l'analyse peut-il arriver à l'homogène? Tout peut-il y être compris? C'est la question que posait Jean Hyppolite - oui ou non, le freudisme est-il un humanisme? La position de Merleau-Ponty, elle, est essentiellement humaniste. Et on voit où ça le mène.

Il se raccroche en effet aux notions de totalité, de fonctionnement unitaire, il suppose toujours une unité donnée qui serait accessible à une saisie en fin de compte instantanée, théorique, contemplative, à laquelle l'expérience de la bonne forme, tellement ambiguë dans le gestaltisme, donne un semblant d'appui. Non pas que cette notion ne réponde à des faits mesurables, à une richesse expérimentale. Mais l'ambiguïté est dans une théorisation où la physique se confond avec la phénoménologie, où la goutte d'eau, pour autant qu'elle prend la forme sphérique, est sur le même plan que ce quelque chose qui fait que nous tendons toujours à tirer vers le circulaire la forme approximative que nous voyons.

Il y a là une correspondance qui assurément fait image, mais qui élide le problème essentiel. Il y a sans doute quelque chose qui tend à produire au fond de la rétine cette bonne forme, il y a quelque chose dans l'inonde physique qui tend à réaliser certaines formes analogues, mais mettre ces deux faits en relation n'est pas une façon de résoudre l'expérience dans toute sa richesse. Si on le fait, en tout cas, on ne peut plus maintenir, comme Merleau-Ponty le voudrait, la primauté de la conscience. La conscience, en fin de compte, devient elle-même mécanisme. Et elle joue, sans qu'il s'en rende compte, la fonction que je promeus ici comme le premier temps de la dialectique du moi. Seulement, pour Merleau-Ponty, tout est là, dans la conscience. Une conscience contemplative constitue l'inonde par une série de synthèses, d'échanges, qui le situe à chaque instant dans une totalité renouvelée, plus enveloppante, mais qui toujours prend son origine dans le sujet. (À M. Hyppolite) Vous n'êtes pas d'accord?

M. HYPOLITE : J'écoute le mouvement que vous développez à partir de la Gestalt.

Enfin de compte, c'est une phénoménologie de l'imaginaire, au sens où nous employons ce terme.

O. MANNONI : -Cela peut dépasser quand même le plan de l'imaginaire. Je vois le germe de la pensée gestaltiste dans la pensée de Darwin. Quand il remplace la variation par la mutation, il découvre une nature qui donne des bonnes formes. Mais l'existence des formes qui ne sont pas simplement mécaniques pose alors un problème. Il me semble que la Gestalt est une tentative de le résoudre. Bien sûr. Ce que vous dites là est un pas de plus, que je ne fais pas, parce que je ne veux pas aller au-delà du plan où se tient Merleau-Ponty. Mais, de fait, à le suivre, à prendre le mot forme dans son acception la plus large, on en reviendrait à un vitalisme, aux mystères de la force créatrice. L'idée d'une évolution vitale, la notion que la nature produirait des formes toujours supérieures, des organismes de plus en plus élaborés, de plus en plus intégrés, de mieux en mieux construits, la croyance à un progrès immanent au mouvement de la vie, tout cela lui est étranger, et il le répudie expressément. Comme Freud est un sujet peu porté dans ses choix à partir de positions de principe, je crois que c'est son expérience de l'homme qui l'oriente. C'est une expérience médicale. Elle lui a permis de situer le registre d'un certain type de souffrance et de maladie dans l'homme, d'un conflit fondamental.

Expliquer le monde par une tendance naturelle à créer des formes supérieures est à l'opposé du conflit essentiel tel qu'il le voit jouer dans l'être humain. Mais ce conflit dépasse l'être humain. Freud est comme projeté dans l'Au-delà du principe du plaisir, qui est une catégorie incontestablement métaphysique, il sort des limites du champ de l'humain au sens organique du terme. Est-ce une conception du monde? Non, c'est une catégorie de la pensée, à quoi toute expérience du sujet concret ne peut pas ne pas se référer.

M. HYPPOLITE : -Je ne conteste pas du tout la crise décrite par Freud. Mais il oppose à l'instinct de mort la libido, et il la définit comme la tendance d'un organisme à se grouper avec d'autres organismes, comme si c'était là un progrès, une intégration. Il y a donc quand même chez lui, indépendamment de ce conflit indéniable dont vous parlez et qui ne le rend pas optimiste du point de vue humain, une conception de la libido, d'ailleurs mal définie, qui affirme bien l'intégration de plus en plus grande des organismes. Freud le dit d'une manière nette dans son texte même.

J'entends. Mais observez que la tendance à l'union -l'Eros tend à unir - n'est jamais saisie que dans son rapport à la tendance contraire, qui porte à la division, à la rupture, à la redispersion, et très spécialement de la matière inanimée. Ces deux tendances sont strictement inséparables. Il n'y a pas de notion qui soit moins unitaire. Reprenons cela pas à pas. 101

A quelle impasse sommes-nous arrivés la dernière fois ? L'organisme, déjà conçu par Freud comme une machine, a tendance à retourner à son état d'équilibre - c'est ce que formule le principe du plaisir. Or, au premier abord, cette tendance restitutive se distingue mal, dans le texte de Freud, de la tendance répétitive qu'il isole, et qui est ce qu'il apporte d'original. Nous nous posons donc la question suivante - qu'est-ce qui distingue ces deux tendances ?

Les moyens sont très curieux dans ce texte, parce qu'ils sont de dialectique circulaire. Freud revient perpétuellement sur une notion qui semble toujours lui échapper. Elle résiste, mais il ne s'arrête pas, il essaye à tout prix de maintenir l'originalité de la tendance répétitive. Quelque chose sans aucun doute, dans l'ordre des catégories ou des images, lui a manqué pour nous la faire assez sentir.

Depuis le début jusqu'à la fin de l'œuvre de Freud, le principe du plaisir s'explique ainsi - devant une stimulation apportée à cet appareil vivant, le système nerveux est en quelque sorte le délégué essentiel de l'homéostat, du régulateur essentiel grâce auquel l'être vivant persiste, et à quoi va correspondre une tendance à ramener l'excitation au plus bas. Au plus bas, qu'est-ce que ça veut dire ? Il y a là une ambiguïté, qui fait l'embarras des auteurs analytiques. Lisez-les, vous les verrez glisser sur la pente que leur ouvre la façon dont Freud a dialectisé la question.

Freud leur a offert là l'occasion d'un malentendu de plus, et tous en chœur s'y précipitent dans leur affolement.

Le plus bas de la tension peut vouloir dire deux choses, tous les biologistes seront d'accord, selon qu'il s'agit du plus bas étant donné une certaine définition de l'équilibre du système, ou du plus bas pur et simple, c'est-à-dire, pour ce qui est de l'être vivant, la mort. On peut en effet considérer qu'avec la mort, toutes les tensions sont ramenées, du point de vue de l'être vivant, à zéro. Mais on peut aussi bien prendre en considération les processus de la décomposition qui suivent la mort. On en arrive alors à définir la fin du principe du plaisir par la dissolution concrète du cadavre. Il y a là quelque chose dont on ne peut pas ne pas voir le caractère abusif.

Pourtant, je peux vous citer plusieurs auteurs pour qui ramener la stimulation au plus bas ne désigne rien d'autre que la mort de l'être vivant. C'est supposer le problème résolu, c'est confondre le principe du plaisir avec ce qu'on croit que Freud nous a désigné sous le nom d'instinct de mort. Je dis ce qu'on croit, parce que, quand Freud parle d'instinct de

mort, il désigne heureusement quelque chose de moins absurde, moins anti-biologique, anti-scientifique.

Il y a quelque chose qui est distinct du principe du plaisir et qui tend à ramener tout l'animé à l'inanimé- c'est ainsi que Freud s'exprime. Que veut-il dire par là ? Qu'est-ce qui le force à penser à ça ? Ce n'est pas la mort des êtres vivants. C'est le vécu humain, l'échange humain, l'intersubjectivité. Il y a quelque chose dans ce qu'il observe de l'homme qui le contraint à sortir des limites de la vie.

Il y a sans doute un principe qui ramène la libido à la mort, mais il ne l'y ramène pas n'importe comment. S'il l'y ramenait par les voies les plus courtes, le problème serait résolu. Mais il ne l'y ramène que par les voies de la vie, justement.

C'est derrière cette nécessité de l'être vivant de passer par les chemins de la vie - et ça ne peut se passer que par là - que le principe qui le ramène à la mort se situe, est repéré. Il ne peut pas aller à la mort par n'importe quel chemin.

En d'autres termes, la machine se maintient, dessine une certaine courbe, une certaine persistance. Et c'est par la voie même de cette subsistance que quelque chose d'autre se manifeste, soutenu par cette existence qui est là et qui lui indique son passage.

Il y a une articulation essentielle qu'il faut poser tout de suite- quand on sort un lapin d'un chapeau, c'est qu'on l'y a préalablement mis. Cette formulation a un nom pour les physiciens, c'est le premier principe de la thermodynamique, celui de la conservation de l'énergie - pour qu'il y ait quelque chose à la fin, il faut qu'il y ait eu au moins autant au commencement.

Le deuxième principe -je vais essayer de vous le faire sentir d'une façon imagée - stipule qu'il y a dans la manifestation de cette énergie des modes nobles et d'autres qui ne le sont pas. Autrement dit, on ne peut pas remonter le courant. Quand on fait un travail, une partie se dépense, en chaleur par exemple, il y a perte. Cela s'appelle l'entropie.

Il n'y a pas de mystère dans l'entropie, c'est un symbole, une chose qui s'écrit au tableau, et vous auriez bien tort de croire qu'elle existe. L'entropie, c'est un grand E, absolument indispensable à notre pensée. Et même si ce grand E vous vous en foutez, du fait qu'un monsieur qui s'appelle Karlus Mayer, médecin de marine, l'a fondé, c'est le principe, actuellement, de tout - on ne peut pas ne pas en tenir compte quand on organise une usine, atomique ou pas, ou un pays. Karl us Mayer a commencé à y penser fortement en faisant des saignées à ses malades - parfois les voies de la pensée sont obscures, celles du Seigneur sont insondables. Il est assez frappant que pour avoir pondu ceci qui est assurément une des grandes émergences de la pensée, il en soit resté 103

extrêmement diminué-comme si l'accouchement du grand E avait pu s'inscrire dans le système nerveux.

Vous auriez tort de croire que, quand je prends des positions qu'on croit communément être anti-organicistes, c'est parce que - comme disait un jour quelqu'un que j'aime bien - le système nerveux, ça m'embête. Ce ne sont pas ces raisons sentimentales qui me guident. Je crois que l'organicisme commun est une stupidité, mais qu'il y en a un autre, qui ne néglige pas du tout les phénomènes matériels. C'est ce qui me fait vous dire-en toute bonne foi, sinon en toute vérité, car la vérité demanderait d'en rechercher les traces dans l'expérience - que je pense que, pour un malheureux individu, d'avoir été chargé parie ne sais quoi, le saint langage comme disait Valéry, d'être celui qui a fait vivre le grand E, ne se passe peut-être pas sans dommage. Karlus Mayer a certainement deux parties dans sa vie, celle qui était avant et celle qui était après, où plus rien ne s'est produit - il avait dit ce qu'il avait à dire.

Eh bien, cette entropie, Freud la rencontre, et déjà à la fin de l'Homme aux loups. Il sent bien que ça a un certain rapport avec son instinct de mort, mais sans pouvoir, là non plus, trouver son assiette, et il continue pendant tout cet article sa petite ronde infernale, comme Diogène cherchant un homme avec sa lanterne. Il lui manquait quelque chose. Ce serait trop simple si je vous disais -je vais vous le dire - qu'il suffirait d'ajouter un grand F ou un grand I au grand E. Ce n'est certainement pas ça, parce que ce n'est pas encore entièrement élucidé.

La pensée moderne est en train d'essayer d'attraper ça par des voies souvent ambiguës, voire confusionnelles, et vous ne pouvez pas méconnaître que vous êtes contemporains de son accouchement. Je dirais plus - pour autant que vous êtes ici à suivre mon séminaire, vous êtes en train de basculer dans cet accouchement. Vous entrez dans cette dimension où la pensée essaie de s'ordonner et de trouver son symbole correct, son grand F succédant au grand E. Dans l'état actuel des choses, c'est la quantité d'information.

Il y en a que cela n'étonne pas. Il y en a d'autres que ça a l'air de souffler.

La grande aventure des recherches autour de la communication a commencé à une certaine distance, au moins apparente, de ce qui nous intéresse. Disons plutôt, car comment savoir où ça commence, qu'elle a trouvé un de ses moments significatifs au niveau des ingénieurs des téléphones.

Il s'agissait pour la Bell Telephone Company, de faire des économies, c'est-à-dire de faire passer le plus grand nombre possible de communications sur un seul fil. Dans un pays aussi vaste que les États-Unis, c'est très important d'économiser quelques fils, et de faire passer les fadaises 104

qui se véhiculent généralement sur ces sortes d'appareils de transmission par le moins de fils possible. C'est à partir de là qu'on a commencé à quantifier la communication. On est donc parti, vous le voyez bien, de quelque chose qui est très loin de ce que nous appelons ici la parole. Il ne s'agissait pas du tout de savoir si ce que les gens se racontent avait un sens. D'ailleurs, ce qui se dit au téléphone, vous l'avez remarqué par expérience, n'en a strictement jamais aucun. Mais on communique, on reconnaît la modulation d'une voix humaine, et on a ainsi cette apparence de compréhension qui résulte du fait qu'on reconnaît les mots déjà connus. Il s'agit de savoir quelles sont les conditions les plus économiques qui permettent de transmettre des mots que les gens reconnaissent. Le sens, personne ne s'en occupe. Voilà qui souligne bien ce fait sur lequel je mets l'accent, et qu'on oublie toujours, à savoir que le langage, ce langage qui est l'instrument de la parole, est quelque chose de matériel.

On s'est aperçu donc qu'on était loin d'avoir besoin de tout ce qui s'inscrit sur la petite feuille d'un appareil qui s'est plus ou moins perfectionné, qui est devenu électronique dans l'intervalle, tuais qui est toujours en fin de compte un appareil de Marey, qui oscille et représente la modulation de la voix. Il suffit pour obtenir le même résultat d'en prendre une petite tranche, qui réduit l'ensemble de l'oscillation de beaucoup - de l'ordre de 1 à 10. Et non seulement on entend, tuais on reconnaît la voix du cher bien-aimé ou de la chère Une telle, qui est au bout. Le côté cœur, la conviction agissante d'individu à individu, passe intégralement.

On a commencé alors à codifier la quantité d'information. Cela ne signifie pas qu'il se passe des choses fondamentales entre êtres humains. Il s'agit de ce qui court dans les fils, et de ce qu'on peut mesurer. Seulement, on commence ainsi à se demander si ça passe, ou si ça ne passe pas, à quel moment ça se dégrade, à quel moment ça n'est plus de la communication. C'est ce qu'on appelle en psychologie, d'un mot américain, le jam. C'est la première fois qu'apparaît à titre de concept fondamental la confusion comme telle, cette tendance qu'il y a dans la communication à cesser d'être communication, c'est-à-dire à ne plus rien communiquer du tout. Voilà ajouté un symbole nouveau.

Il faut vous initier à ce système symbolique, si vous voulez aborder des ordres entiers d'une réalité qui nous touche du plus près. Faute d'avoir l'idée du maniement correct de ces grands E et de ces grands F, on peut ne pas être qualifié à parler des relations interhumaines. Et c'est bien une objection que nous aurions pu faire, hier soir, à Merleau-Ponty. A un certain point de développement du système symbolique, tout le inonde ne peut pas parler avec tout le inonde. Quand on lui a parlé de subjectivité fermée, il a dit-Si on ne peut pas parler avec les communistes, le fond du langage s'évanouit, car le fond du langage, c'est d'être universel. Bien entendu. 105

Encore faut-il être introduit dans ce circuit du langage, et savoir de quoi on parle quand on parle de la communication. Et vous allez voir que c'est essentiel à propos de l'instinct de mort, qui semble opposé.

Les mathématiciens qualifiés pour manier ces symboles situent l'information comme ce qui va dans la direction opposée à l'entropie. Quand les gens ont abordé la thermodynamique, et se sont demandé comment leur machine allait se payer, ils se sont omis eux-mêmes. Ils prenaient la machine comme le maître prend l'esclave - la machine est là, à distance, et elle travaille. Ils n'oubliaient qu'une chose, c'est que c'étaient eux qui avaient signé le bon de commande. Or, ce fait se révèle avoir une importance considérable dans le domaine de l'énergie. Car l'information, si elle s'introduit dans le circuit de la dégradation de l'énergie, peut faire des miracles. Si le démon de Maxwell peut arrêter les atomes qui s'agitent trop lentement, et ne garder que ceux qui ont une tendance un tant soit peu frénétique, il fera remonter la pente générale de l'énergie, et refera avec ce qui serait dégradé en chaleur un travail équivalent à celui qui s'était perdu. Ceci a l'air loin de notre sujet. Vous allez voir comment nous allons le retrouver. Repartons de notre principe du plaisir, et replongeons-nous dans les ambiguïtés.

3

Au niveau du système nerveux, quand il y a stimulation, tout opère, tout est mis en jeu, les efférents, les afférents, pour que l'être vivant retrouve le repos. C'est le principe du plaisir selon Freud.

Il y a, n'est-ce pas, sur le plan de l'intuition, quelque discordance entre le principe du plaisir ainsi défini, et ce que ça évoque de guilleret, le plaisir. Chacun court après sa chacune, jusqu'à présent c'était comme ça qu'on avait vu ça. Chez Lucrèce, c'était clair, et plutôt gai. Et de temps en temps, les analystes, désespérés tout de même d'avoir à utiliser des catégories qui leur paraissent si contraires au sentiment, nous rappellent qu'il y a bien un plaisir de l'activité, un goût de la stimulation. On cherche à se divertir, on est captivé dans le jeu. Et Freud n'a-t-il pas introduit après tout la fonction de la libido dans le comportement humain? Ne serait-elle pas, cette libido, quelque chose d'assez libidineux? Les gens cherchent leur plaisir. Alors, pourquoi cela se traduit-il théoriquement par un principe qui énonce ceci - ce qui est recherché, c'est en fin de compte la cessation du plaisir? Chacun s'en doutait quand même, parce qu'on connaît la courbe du plaisir. Mais vous voyez que le versant de la 106

théorie va ici en sens strictement contraire de l'intuition subjective - dans le principe du plaisir, le plaisir, par définition, tend à sa fin. Le principe du plaisir, c'est que le plaisir cesse.

Que devient dans cette perspective le principe de réalité?

Le principe de réalité est en général introduit par cette simple remarque qu'à trop chercher son plaisir, il arrive toutes sortes d'accidents - on se brûle les doigts, on attrape une chaude-pisse, on se casse la gueule. C'est ainsi qu'on nous décrit la genèse de ce qu'on appelle l'apprentissage humain. Et on nous dit que le principe du plaisir s'oppose au principe de réalité. Dans la perspective qui est la nôtre, cela prend évidemment un autre sens. Le principe de réalité consiste en ce que le jeu dure, c'est-à-dire que le plaisir se renouvelle, que le combat ne finisse pas faute de combattants. Le principe de réalité consiste à nous ménager nos plaisirs, ces plaisirs dont la tendance est précisément d'arriver à la cessation.

Ne croyez pas que les psychanalystes soient satisfaits de cette façon de penser du principe du plaisir, qui est pourtant absolument essentielle, de bout en bout, à la théorie - si vous ne pensez pas le principe du plaisir dans ce registre, il est inutile de vous introduire dans Freud.

La notion qu'il y a une espèce de plaisir propre à l'activité, le plaisir ludique, par exemple, flanque par terre les catégories mêmes de notre pensée. Qu'aurions-nous dès lors à faire de notre technique? Il s'agirait simplement d'apprendre aux gens la gymnastique, la musique et tout ce que vous voudrez. Les procédés pédagogiques sont d'un registre absolument étranger à l'expérience analytique. Je ne dis pas qu'ils n'aient pas leur valeur, et qu'on ne puisse leur faire jouer un rôle essentiel dans la République - il suffit de se reporter à Platon.

On peut vouloir faire rentrer l'homme dans un heureux fonctionnement naturel, lui faire rejoindre les étapes de son développement, lui donner le libre fleurissement de ce qui, de son organisme, arrive en son temps à sa maturité, et donner à chacune de ces étapes son temps de jeu, puis son temps d'adaptation, de stabilisation, jusqu'à ce que survienne la nouvelle émergence vitale. Toute une anthropologie peut s'organiser là autour. Mais est-ce celle qui justifie des psychanalyses, c'est-à-dire les foutre sur un divan pour nous raconter des conneries? Quel est le rapport entre ça et la gymnastique, la musique? Platon aurait-il compris ce que c'était que la psychanalyse? Non, il ne l'aurait pas compris, malgré les apparences, parce qu'il y a là un abîme, une faille, et c'est ce que nous sommes en train de chercher, avec l'Au-delà du principe du plaisir.

Je ne dis pas que les analysés sont incapables d'apprentissage. On peut apprendre aux gens le piano - encore faut-il qu'il existe - et on s'aperçoit par exemple qu'ayant appris à jouer sur des pianos à larges touches, ils savent jouer au piano avec des petites touches, sur un clavecin, etc. 107

Mais il ne s'agit que de segments déterminés de comportement humain, et non pas, comme dans l'analyse, de la destinée de l'homme, de sa conduite quand la leçon de piano est finie et qu'il va voir sa petite amie. Alors son apprentissage est à peu près celui de Gribouille.

Vous savez l'histoire de Gribouille. Il va à l'enterrement, et il dit - Bonne fête! Il se fait engueuler, on lui tire les cheveux, il rentre chez lui - Voyons, on ne dit pas bonne fête à un enterrement, on dit Dieu ait son âme. Il ressort, il rencontre un mariage -Dieu ait son âme! Et il lui arrive encore des ennuis.

Eh bien c'est cela, l'apprentissage tel que le démontre l'analyse, et c'est à quoi nous avons affaire avec les premières découvertes analytiques -le trauma, la fixation, la reproduction, le transfert. Ce qu'on appelle dans l'expérience analytique l'intrusion du passé dans le présent est de cet ordre-là. C'est toujours l'apprentissage de quelqu'un qui fera mieux la prochaine fois. Et quand je dis qu'il fera mieux la prochaine fois, c'est qu'il faudra qu'il fasse tout autre chose.

Quand on nous dit, en employant la notion de façon métaphorique, que l'analyse est un apprentissage de la liberté, avouez que ça sonne drôlement. Tout de même, à notre époque historique, comme disait hier Merleau-Ponty, on devrait se méfier.

Qu'est-ce que dévoile l'analyse - sinon la discordance foncière, radicale, des conduites essentielles pour l'homme, par rapport à tout ce qu'il vit? La dimension découverte par l'analyse est le contraire de quelque chose qui progresse par adaptation, par approximation, par perfectionnement. C'est quelque chose qui va par sauts, par bonds. C'est toujours l'application strictement inadéquate de certaines relations symboliques totales, et ça implique plusieurs tonalités, l'immixtion, par exemple, de l'imaginaire dans le symbolique, ou inversement.

Il y a une différence radicale entre toute investigation de l'être humain, même au niveau du laboratoire, et ce qui se passe au niveau animal. Du côté de l'animal, il y a une ambiguïté fondamentale dans laquelle on se déplace entre l'instinct et l'apprentissage, dès qu'on essaie, comme on le fait maintenant, de serrer les faits d'un peu près. Chez l'animal, lesdites préformations de l'instinct ne sont pas du tout exclusives de l'apprentissage. De plus, on trouve sans cesse chez lui des possibilités d'apprentissage à l'intérieur des cadres de l'instinct. Bien plus, on découvre que les émergences de l'instinct ne sauraient se faire sans un appel environnemental, comme on dit, qui stimule et provoque la cristallisation des formes, des comportements et des conduites.

Il y a là une convergence, une cristallisation, qui donne le sentiment, si sceptiques que nous soyons, d'une harmonie préétablie, susceptible bien entendu de toutes sortes d'achoppements. La notion d'apprentissage est 108

en quelque sorte indiscernable de la maturation de l'instinct. C'est dans ce champ que surgissent naturellement comme repères des catégories gestaltistes. L'animal reconnaît son frère, son semblable, son partenaire sexuel. Il trouve sa place dans le paradis, son milieu, il le pétrit aussi, il s'y imprime lui-même. L'épinoche fait un certain nombre de petits trous, qui ont l'air gratuits, mais on sent bien que c'est son saut qui marque, son saut dont tout son corps est le portant. L'animal s'emboîte dans le milieu. Il y a adaptation, et c'est justement une adaptation qui a sa fin, son terme, sa limite. L'apprentissage animal présente ainsi les caractères d'un perfectionnement organisé et fini. Quelle différence avec ce qui nous est découvert-par les mêmes recherches-qu'on croit-sur l'apprentissage chez l'homme! Elles mettent en évidence la fonction du désir d'y revenir, le privilège des tâches inachevées. On invoque M. Zeigarnik sans bien savoir ce qu'il dit, qu'une tâche sera d'autant mieux mémorisée que dans des conditions déterminées elle a échoué. Est-ce que vous ne saisissez pas que cela va tout à l'opposé de la psychologie animale, et même tout à l'opposé de la notion que nous pouvons nous faire de la mémoire comme d'un empilement d'engrammes, d'impressions, où l'être se forme? Chez l'homme, c'est la mauvaise forme qui est prévalente. C'est dans la mesure où une tâche est inachevée que le sujet y revient. C'est dans la mesure où un échec a été cuisant que le sujet s'en souvient mieux.

Nous ne nous plaçons pas là au niveau de l'être et de la destinée - la chose a été mesurée dans les limites d'un laboratoire. Mais il ne suffit pas de mesurer, il faut aussi essayer de comprendre.

Je sais bien que l'esprit est toujours fécond en modes de comprendre. Je le dis souvent aux personnes que je contrôle - faites surtout bien attention à ne pas comprendre le malade, il n'y a rien qui vous perde comme ça. Le malade dit une chose qui n'a ni queue ni tête, et, en me le rapportant -Eh bien j'ai compris, me dit-on, qu'il voulait dire ça. C'est-à-dire qu'au nom de l'intelligence, il y a simplement élusion de ce qui doit nous arrêter, et qui n'est pas compréhensible.

L'effet Zeigarnik, l'échec cuisant, ou la tâche inachevée, tout le inonde comprend ça. On se souvient de Mozart - il a avalé la tasse de chocolat, et il est revenu plaquer le dernier accord. Mais on ne comprend pas que ce n'est pas une explication. Ou que si c'en est une, ça veut dire que nous ne sommes pas des animaux. On n'est pas musicien à la façon de mon petit chien qui devient rêveur quand on met certains disques. Un musicien est toujours musicien de sa propre musique. Et en dehors des gens qui composent leur musique eux-mêmes, c'est-à-dire qui ont leur distance de cette musique, il y a peu de gens qui reviennent plaquer leur dernier accord.

Je voudrais vous faire comprendre à quel niveau se place le besoin de répétition. Et une fois de plus, c'est à une certaine distance que nous allons trouver notre référence.

4

Kierkegaard, qui était, comme vous le savez, un humoriste, a bien parlé de la différence du monde païen et du monde de la grâce, que le christianisme introduit. De la capacité à reconnaître son objet naturel, qui est manifeste chez l'animal, il y a quelque chose dans l'homme. Il y a la capture dans la forme, la saisie dans le jeu, la prise dans le mirage de la vie. C'est à quoi se réfère une pensée théorique, ou théoriale, ou contemplative, ou platonicienne, et ce n'est pas pour rien qu'au centre de toute sa théorie de la connaissance, Platon met la réminiscence. Si l'objet naturel, le correspondant harmonique du vivant, est reconnaissable, c'est parce que déjà sa figure se dessine. Et pour qu'elle se dessine, il faut qu'elle ait été déjà dans celui qui va s'y conjoindre. C'est le rapport de la dyade. Toute la théorie de la connaissance dans Platon - Jean Hyppolite ne me contredira pas - est dyadique.

Mais pour certaines raisons, un retournement s'est fait. Il y a désormais le péché comme troisième terme, et ce n'est plus dans la voie de la réminiscence, mais dans celle de la répétition, que l'homme trouve son chemin. Voilà ce qui met justement Kierkegaard sur la voie de nos intuitions freudiennes, dans un petit livre qui s'appelle la Répétition. J'en conseille la lecture aux gens déjà un peu avancés. Que ceux qui n'ont pas beaucoup de temps en lisent au moins la première partie.

Kierkegaard veut échapper à des problèmes qui sont précisément ceux de son accession à un ordre nouveau, et il rencontre le barrage de ses réminiscences, de ce qu'il croit être et de ce qu'il sait qu'il ne pourra pas devenir. Il essaie alors de faire l'expérience de la répétition. Il retourne à Berlin où, lors de son dernier séjour il a eu un infini plaisir, et il remet ses pas dans ses pas. Vous verrez ce qu'il lui arrive, à chercher son bien dans l'ombre de son plaisir. L'expérience échoue totalement. Mais à la suite de ça, il nous mène sur le chemin de notre problème, à savoir, comment et pourquoi tout ce qui est d'un progrès essentiel pour l'être humain doit passer par la voie d'une répétition obstinée. J'en viens au modèle sur lequel je veux vous laisser aujourd'hui pour vous permettre d'entrevoir ce que veut dire chez l'homme le besoin de répétition. Tout est dans l'intrusion du registre symbolique. Seulement, je vais vous l'illustrer.

110

C'est très important, les modèles. Non pas que ça veuille dire quelque chose-ça ne veut rien dire. Mais nous sommes comme ça - c'est notre faiblesse animale -, nous avons besoin d'images. Et, faute d'images, il arrive que des symboles ne viennent pas au jour. En général, c'est plutôt la déficience symbolique qui est grave. L'image nous vient d'une création essentiellement symbolique, c'est-à-dire d'une machine, la plus moderne des machines, beaucoup plus dangereuse pour l'homme que la bombe atomique, la machine à calculer.

On vous le dit, vous l'entendez et vous n'y croyez pas - la machine à calculer a une mémoire. Cela vous amuse de le dire, mais vous ne le croyez pas. Détrompez-vous. Elle a une façon de mémoire qui est destinée à mettre en cause toutes les images que nous nous étions jusqu'alors données de la mémoire. Ce qu'on avait trouvé de mieux pour imaginer le phénomène de la mémoire, c'est le sceau à cire babylonien, un truc avec quelques petits reliefs et quelques traits que vous roulez sur une plaque de cire, ce qu'on appelle un engramme. Le sceau aussi est une machine, simplement on ne s'en aperçoit pas.

Pour que les machines se souviennent à chaque question, ce qui est parfois nécessaire, des questions qu'on leur a proposées précédemment, on a trouvé quelque chose de plus astucieux-la première expérience de la machine circule en elle à l'état de message.

Supposez que j'envoie un télégramme d'ici au Mans, avec charge pour Le Mans de le renvoyer à Tours, de là à Sens, de là à Fontainebleau, et de là à Paris, et comme ça indéfiniment. Il faut que quand j'arrive à la queue de mon message, la tête n'ait pas encore rejoint. Il faut que le message ait le temps de tourner. Il tourne vite, il ne cesse pas de tourner, il tourne en rond.

C'est drôle, ce machin qui revient sur lui-même. Ça rappelle le feedback, et ça a rapport avec l'homéostat. Vous savez que c'est comme ça qu'on règle l'admission de la vapeur dans une machine à vapeur. Si ça barde trop vite, un tourniquet l'enregistre, deux choses s'écartent avec la force centrifuge, et l'admission de la vapeur est réglée. Voilà ce qui gouverne la marche homéostatique de la machine à vapeur. Il y a oscillation sur un point d'équilibre.

Ici, c'est plus compliqué. On appelle ça un message. C'est très ambigu. Qu'est-ce qu'un message à l'intérieur d'une machine? C'est quelque chose qui procède par ouverture ou non-ouverture, comme une lampe électronique par oui ou non. C'est quelque chose d'articulé, du même ordre que les oppositions fondamentales du registre symbolique. A un moment donné, ce quelque chose qui tourne doit, ou non, rentrer dans le jeu. C'est toujours prêt à apporter une réponse, et à se compléter dans cet acte même pour répondre, c'est-à-dire à cesser de fonctionner 111

comme circuit isolé et tournant, à rentrer dans un jeu général. Voilà qui se rapproche tout à fait de ce que nous pouvons concevoir comme la Zwang, la compulsion de répétition. Dès qu'on a ce petit modèle, on s'aperçoit qu'il y a dans l'anatomie même de l'appareil cérébral des choses qui reviennent sur elles-mêmes. Grâce à Riguet, sur l'indication de qui j'ai lu l'ouvrage d'un neurologue anglais, je me suis beaucoup intéressé à un certain poulpe. Il semble que son système nerveux est assez réduit pour avoir un nerf isolé qui préside à ce qu'on appelle le jet, ou la propulsion de liquide, grâce à quoi la pieuvre a cette façon de progresser si jolie. On peut croire aussi que son appareil de mémoire est à peu près réduit à ce message circulant entre Paris et Paris, sur de très petits points du système nerveux.

Revenez à ce que nous disions les années précédentes sur ces concours frappants que note Freud dans l'ordre de ce qu'il appelle télépathie. Des choses très importantes, dans l'ordre du transfert, s'accomplissent corrélativement chez deux patients, soit que l'un soit en analyse et l'autre à peine touché, soit que les deux soient en analyse. Je vous ai montré en son temps que c'est d'être agents intégrés, chaînons, supports, anneaux dans un même cercle de discours, que les sujets se trouvent voir surgir en même temps tel acte symptomatique, ou se révéler tel souvenir.

A ce point où nous sommes parvenus, je vous suggère, en perspective, de concevoir le besoin de répétition, tel qu'il se manifeste concrètement chez le sujet, en analyse par exemple, sous la forme d'un comportement monté dans le passé et reproduit au présent de façon peu conforme à l'adaptation vitale.

Nous retrouvons là ce que je vous ai déjà indiqué, à savoir que l'inconscient est le discours de l'autre. Ce discours de l'autre, ce n'est pas le discours de l'autre abstrait, de l'autre dans la dyade, de mon correspondant, ni même simplement de mon esclave, c'est le discours du circuit dans lequel je suis intégré. J'en suis un des chaînons. C'est le discours de mon père par exemple, en tant que mon père a fait des fautes que je suis absolument condamné à reproduire - c'est ce qu'on appelle super-ego. Je suis condamné à les reproduire parce qu'il faut que je reprenne le discours qu'il m'a légué, non pas simplement parce que je suis son fils, mais parce qu'on n'arrête pas la chaîne du discours, et que je suis justement chargé de le transmettre dans sa forme aberrante à quelqu'un d'autre. J'ai à poser à quelqu'un d'autre le problème d'une situation vitale où il y a toutes les chances qu'il achoppe également, de telle sorte que ce discours fait un petit circuit où se trouvent pris toute une famille, toute une coterie, tout un camp, toute une nation ou la moitié du globe. Forme circulaire d'une parole qui est juste à la limite du sens et du non-sens, qui est problématique.

Voilà ce qu'est le besoin de répétition tel que nous le voyons surgir au-delà du principe du plaisir. Il vacille au-delà de tous les mécanismes d'équilibration, d'harmonisation et d'accord sur le plan biologique. Il n'est introduit que par le registre du langage, par la fonction du symbole, par la problématique de la question dans l'ordre humain. Comment cela est-il littéralement projeté par Freud sur un plan qui est en apparence d'ordre biologique? Nous aurons à revenir là-dessus les fois suivantes. La vie n'est prise dans le symbolique que morcelée, décomposée. L'être humain lui-même est en partie hors de la vie, il participe à l'instinct de mort. C'est de là seulement qu'il peut aborder le registre de la vie.

19 JANVIER 1955.

LES SCHÉMAS FREUDIENS DE L'APPAREIL PSYCHIQUE

-115-

VIII, 26 janvier 1955

INTRODUCTION A L'ENTWURF

Du niveau des réactions psychosomatiques.

Le réel est sans fissure.

La redécouverte de l'objet.

Le professeur Lagache souhaitait très justement hier soir un empirisme, et d'une façon qui n'est pas sans mettre la puce à l'oreille. Car il n'y a pas d'empirisme possible sans une conceptualisation poussée, l'œuvre de Freud le montre bien. On ne peut avancer dans le domaine empirique que dans la mesure où la conceptualisation est à chaque instant reprise et enrichie. Ouvrez l'article les Pulsions et leur destin.

Il convient, entend-on dire souvent, qu'une science soit fondée sur des concepts fondamentaux clairs et bien définis. En réalité, aucune science, même parmi les plus exactes, ne débute par de semblables définitions. L'activité scientifique, à son véritable début, consiste bien plutôt à décrire des phénomènes qu'ensuite elle groupera, classera et rangera dans certains ensembles. Mais déjà, alors qu'il n'est question que de description, l'on ne peut éviter d'appliquer au matériel certaines idées abstraites prises quelque part, non certes tirées uniquement de la nouvelle expérience. Ces idées, concepts fondamentaux de la science, s'avèrent encore plus indispensables lorsqu'on continue à travailler la même matière. Elles comportent nécessairement au début un certain degré d'incertitude et il ne saurait être question de délimiter nettement leur contenu. Tant qu'elles se trouvent en cet état, on parvient à s'entendre sur leur signification en recourant, de façon répétée, au matériel expérimental dont elles paraissent tirées, alors que ce matériel leur est en réalité soumis. Elles ont donc, à proprement parler, le caractère de conventions ; tout dépend de ce que leur choix n'a pas été arbitraire, mais qu'elles ont été désignées du fait de leurs importants rapports avec les matières empiriques dont on peut postuler l'existence avant même de l'avoir reconnue et prouvée. Seule une étude plus approfondie de l'ensemble des phénomènes considérés permettra d'en mieux saisir les concepts scientifiques fondamentaux et de les modifier progressi 117

vement afin de les rendre utilisables sur une vaste échelle, les débarrassant par là entièrement des contradictions.

On dit que Freud n'est pas un philosophe. Je veux bien, mais je ne connais pas de texte sur l'élaboration scientifique qui soit plus profondément philosophique.

Il sera temps alors de les enfermer dans des définitions. Le progrès de la connaissance n'admet non plus aucune rigidité de ces définitions. Ainsi que le montre brillamment l'exemple de la physique...

C'est écrit en 1915.

O. MANNONI. - *Après Galilée, quand même.*

Mais avant Einstein. Donc, refonte perpétuelle des concepts, qui peut faire éclater ce qu'on appelle les cadres rationnels.

... le contenu des concepts fondamentaux fixés en définitions se modifie aussi continuellement. C'est d'un semblable concept fondamental et conventionnel, pour le moment encore assez obscur, mais dont nous ne pouvons nous passer en psychologie, celui de l'instinct, autrement dit : pulsion, que nous allons parler.

Remarquez que l'instinct est ici de l'invention de Mme Anne Berman. Il n'est question que de la pulsion dans le texte de Freud.

1

Je ne crois pas que ce soit une telle erreur de la part de Perrier que d'avoir hier soir, à la fin de son exposé, mis l'accent sur les troubles psychosomatiques et les relations à l'objet. La relation à l'objet est devenue une tarte à la crème, qui permet d'éviter beaucoup de problèmes. Mais l'objet, au sens technique que nous pouvons lui donner au point d'élaboration où nous en sommes des divers registres dans lesquels s'établissent les relations du sujet, est autre chose. Pour qu'il y ait relation à l'objet, il faut déjà qu'il y ait relation narcissique du moi à l'autre. C'est d'ailleurs la condition primordiale de toute objectivation du monde extérieur - aussi bien de l'objectivation naïve, spontanée, que de l'objectivation scientifique.

Perrier a voulu distinguer entre les fonctions organiques - les unes représentant l'élément relationnel et les autres quelque chose qu'il a opposé aux premières comme l'intérieur à l'extérieur-, croyant retomber par là sur un thème constamment mis en avant dans la théorie freudienne de l'économie psychique. Je crois qu'il avait là une intuition juste, mais

qu'il n'a pas su exprimer de façon adéquate. La distinction dont il s'agit quant aux réactions psychosomatiques des organes se place sur un tout autre plan.

Il s'agit de savoir quels sont les organes qui entrent en jeu dans la relation narcissique, imaginaire, à l'autre où se forme, bildet, le moi. La structuration imaginaire du moi se fait autour de l'image spéculaire du corps propre, de l'image de l'autre. Or, la relation du regarder et de l'être regardé intéresse bien un organe, l'œil, pour l'appeler par son nom. Il peut se passer là des choses très étonnantes. Comment les aborder, alors que la plus grande confusion règne sur tous les thèmes de la psychosomatique ?

(Le Dr Perrier arrive.)

Cher Perrier, j'étais en train de dire qu'une distinction fondamentale vous a manqué, qui aurait probablement mis votre exposé à l'abri de certaines critiques de Valabrega.

Vous cherchez une distinction qui rende compte des organes intéressés dans le procès proprement psychosomatique, tel que vous avez essayé de le définir. Je note à ce propos que ce procès est très loin d'envelopper tout ce que vous nous avez dit - si on met un épileptique dans un endroit mieux réglé, il arrive qu'il ait moins de crises, ça n'a rien à faire avec la psychosomatique. Vous avez parlé des organes relationnels, qui sont en relation avec l'extérieur. Des autres, vous avez pensé qu'ils étaient plus voisins de l'immense réserve d'excitations dont Freud nous donne l'image quand il parle des pulsions internes. Eh bien, je ne crois pas que ce fut là une bonne distinction.

L'important est que certains organes sont intéressés dans la relation narcissique, en tant qu'elle structure à la fois le rapport du moi à l'autre et la constitution du monde des objets. Derrière le narcissisme, vous avez l'auto-érotisme, à savoir une masse investie de libido à l'intérieur de l'organisme, dont je dirai que les relations internes nous échappent autant que l'entropie.

Je vous fais remarquer au passage que dans les Trois Essais sur la sexualité, le passage sur la libido est ajouté tardivement, vers les années 1920 si je me souviens bien. Croire que la théorie de la libido a été élaborée en même temps que celle des phases instinctuelles, c'est une illusion, qui tient au fait que les Trois Essais ont connu des rééditions. Freud n'a pleinement élaboré sa théorie de la libido, celle qui occupe la partie médiane de son oeuvre, qu'après avoir introduit la fonction du narcissisme -je vous l'ai suffisamment indiqué l'année dernière - et s'être aperçu que celui-ci était directement intéressé dans l'économie libidinale.

Je reviens sur ma comparaison avec l'entropie pour vous en faire sentir toute la portée. Des équivalences énergétiques que nous pouvons saisir à 119

propos d'un organisme vivant, nous ne connaissons jamais en fin de compte que le métabolisme, à savoir le livre de comptes - ce qui entre et ce qui sort. Il y a les quantités d'énergie que l'organisme assimile, par toutes les voies, et ce qui, compte tenu de tout - dépenses musculaires, efforts, déjections -, sort du mécanisme. Bien entendu, les lois de la thermodynamique sont respectées - il y a dégradation de l'énergie. Mais tout ce qui se passe à l'intérieur, nous n'en savons fichtrement rien. Pour une simple raison - nous ne pouvons absolument pas en mesurer l'interaction de proche en proche, à la façon de ce qui se passe dans le monde physique, le propre d'un organisme étant que tout ce qui se passe en l'un de ses points retentit dans tous les autres.

Et l'économie libidinale présente quelque chose non pas d'équivalent, mais d'analogue. Les investissements proprement intra-organiques qu'on appelle en analyse auto-érotiques, jouent un rôle certainement très important dans les phénomènes psychosomatiques.

L'érotisation de tel ou tel organe est la métaphore qui est venue le plus souvent, par le sentiment que nous avons de l'ordre de phénomènes dont il s'agit dans les phénomènes psychosomatiques. Et votre distinction entre la névrose et le phénomène psychosomatique est justement marquée par cette ligne de partage que constitue le narcissisme.

Évidemment, il y a toujours dans la névrose les mécanismes de défense. Il ne faut pas en parler d'une façon vague, comme s'ils étaient homogènes aux mécanismes de défense, aux réactions dont on parle dans une certaine notion économique de la maladie. Ceux dont il s'agit ici, et qui sont énumérés par Anna Freud comme constituant originalement les défenses du moi, sont toujours liés à la relation narcissique en tant qu'elle est strictement structurée sur le rapport à l'autre, l'identification possible avec l'autre, la stricte réciprocité du moi et de l'autre. Dans toute relation narcissique, en effet, le moi est l'autre, et l'autre est moi.

La névrose est toujours encadrée par la structure narcissique. Mais comme telle, elle est au-delà, sur un autre plan.

Cet autre plan, ça n'est pas le plan de la relation à l'objet, comme vous l'avez dit, ou comme le dit M. Pasche, avec un très regrettable abandon de toute rigueur conceptuelle - je le dis d'autant mieux que c'est quelqu'un qui, en un temps, laissait plus d'espoir. Si quelque chose est suggéré par les réactions psychosomatiques en tant que telles, c'est bien qu'elles sont en dehors du registre des constructions névrotiques. Ce n'est pas une relation à l'objet. C'est une relation à quelque chose qui est toujours à la limite de nos élaborations conceptuelles, à quoi on pense toujours, dont on parle quelquefois, et qu'à proprement parler nous ne pouvons pas saisir, et qui quand même est là, ne l'oubliez pas -je vous 120

parle du symbolique, de l'imaginaire, mais il y a aussi le réel. Les relations psychosomatiques sont au niveau du réel.

DR PERRIER : - *C'est bien ce que j'ai voulu dire.*

Mais vous ne l'avez pas dit. Vous avez cité Pasche à propos de la relation à l'objet. Si vous placez les choses sur ce plan, vous vous perdez dans les relations avec l'objet maternel, primitif, vous arrivez à une espèce de pat clinique. Il n'en sort rien. Par contre, la référence au terme de réel peut manifester en cette occasion sa fécondité.

DR PERRIER : -*Après avoir cité Pasche, je pense avoir insisté sur le fait que le malade psychosomatique avait une relation directe avec le réel, le monde, et non pas l'objet, et que la relation thérapeutique qu'il instaurait avec un médecin, aussi indifférenciée qu'elle soit, réintroduisait en lui le registre du narcissisme. Et c'est dans la mesure où ce tampon lui permettait d'en revenir à une dimension plus humaine qu'il guérissait de son cycle psychosomatique.*

Je ne dis pas que vous ayez dit des choses sottes. Je dis que du point de vue de la rigueur du vocabulaire, vous n'auriez pas prêté le flanc aux critiques de Valabrega si vous aviez fait intervenir le terme de réel, plutôt que d'objet.

M. VALABREGA : -*La référence au narcissisme est fondamentale. Le narcissisme conduit cependant à une relation d'objet, c'est le corps propre.*

Je ne dis que ça.

J'ai parlé tout à l'heure du voyeurisme-exhibitionnisme, et d'une pulsion qui a sa source dans un organe, l'œil. Mais son objet n'est pas l'œil. De même, ce qui est du registre du sadisme-masochisme a aussi source dans un ensemble organique, la musculature, mais tout indique que son objet, encore qu'il ne soit pas sans rapport avec cette structure musculaire, est autre chose. Au contraire, quand il s'agit des investissements appelés auto-érotiques, nous ne pouvons pas distinguer la source et l'objet. Nous n'en savons rien, mais il semble que ce que nous pouvons concevoir, c'est un investissement sur l'organe même. Vous voyez la différence. Vous voyez aussi tout ce que l'auto-érotisme garde de mystérieux, de presque impénétrable. Cela ne veut pas dire que nous ne ferons pas quelques pas en avant par la suite. Si Perrier veut bien, après l'effort qu'il a donné, ne pas tomber immédiatement dans cette réaction d'endormissement et de repos, qui est ce que souhaite naturellement le principe du plaisir, mais soutenir son effort, il nous 121

préparera pour la prochaine fois ce petit chapitre intitulé les *Pulsions et leur Destin*. Retenez ceci, à propos de l'extériorité et de l'intériorité - cette distinction n'a aucun sens au niveau du réel. Le réel est sans fissure. Ce que je vous enseigne par où Freud converge avec ce que nous pouvons appeler la philosophie de la science, c'est que ce réel, nous n'avons aucun autre moyen de l'appréhender - sur tous les plans, et pas seulement sur celui de la connaissance - que par l'intermédiaire du symbolique.

Le réel est absolument sans fissure. Ne nous cachons pas le vice de théories aussi momentanément sympathiques, voire fécondes, que celle de Von Frisch. Le holisme réciproque, la position correspondante d'un Umwelt et d'un Innenwelt est une pétition de principe au départ de l'investigation biologique. Elle peut avoir un intérêt comme hypothèse, mais rien ne nous oblige à penser une chose pareille. La notion de rapports reflétés de l'être vivant avec son milieu, l'hypothèse de l'adaptation préétablie, même en lui donnant l'acception la plus large, est une prémisse dont rien ne nous indique qu'elle soit valable. Si d'autres recherches, auxquelles nous pouvons faire toutes sortes de critiques, anatomisme, associationnisme, etc., sont plus fécondes, c'est parce qu'elles s'éloignent de cette hypothèse, qu'elles mettent sans le savoir le symbolisme au premier plan. Elles le projettent dans le réel, elles s'imaginent que ce sont les éléments du réel qui entrent en ligne de compte. Mais c'est simplement le symbolisme qu'elles font fonctionner dans le réel, non pas à titre de projection, ni de cadre de la pensée, mais à titre d'instrument d'investigation. Le réel est sans fissure. Et dans cet état hypothétique d'auto-clôture qu'on suppose dans la théorie freudienne être celui du sujet tout à fait au départ, qu'est-ce que ça pourrait vouloir dire que le sujet est tout ?

M. VALABREGA : - *Ce n'est pas à propos du réel que le problème se pose, mais à propos de la distinction entre les appareils de relation avec le réel et les appareils non-relationnels.*

La distinction se fait entre ce qui est inclus dans la relation narcissique et ce qui ne l'est pas. C'est au joint de l'imaginaire et du réel que se place la différenciation.

2

J'ai voulu vous donner la dernière fois un premier aperçu du sens de la question - qu'est-ce qui se passe au-delà du principe du plaisir ? Mon 122

grand ami Jean Hyppolite, qui n'est pas là aujourd'hui parce qu'il est en Allemagne, m'a dit avoir relu Au-delà du principe du plaisir. Je pense qu'il est au moins aussi occupé que la plupart d'entre vous. Alors, c'est le moment de penser à lire. Dans quinze jours nous en parlerons texte en main.

Je vous ai dit la dernière fois qu'un symbolisme est essentiel à toutes les manifestations les plus fondamentales du champ analytique, et notamment à la répétition, et qu'il nous faut la concevoir comme liée à un processus circulaire de l'échange de la parole. Il y a un circuit symbolique extérieur au sujet, et lié à un certain groupe de supports, d'agents humains, dans lequel le sujet, le petit cercle qu'on appelle son destin, est indéfiniment inclus.

J'image, j'incurve ma pensée, vous sentez bien que ce n'est pas tout à fait comme ça qu'il faut comprendre.

Un certain échange de rapports se poursuit, à la fois extérieur et intérieur, qu'il faut se représenter comme un discours qu'on récite. Avec un appareil enregistreur, on pourrait l'isoler, le recueillir. Pour une part considérable, il échappe au sujet, qui n'a pas les appareils enregistreurs en question, et continue, revient, toujours prêt à rentrer dans la danse du discours intérieur.

Naturellement, le sujet peut passer toute sa vie sans entendre ce dont il s'agit. C'est même ce qui se passe le plus communément. L'analyse est faite pour qu'il entende, pour qu'il comprenne dans quel rond du discours il est pris, et du même coup dans quel autre rond il a à entrer.

Nous allons maintenant revenir en arrière et parler de l'Entwurf. C'est un manuscrit de Freud que celui-ci n'a pas publié, et qu'on a retrouvé. Il date de septembre 1895, donc d'avant la Science des rêves, du temps où Freud poursuivait non pas son auto-analyse, mais son analyse tout court, c'est-à-dire qu'il était sur le chemin de sa découverte. Nous y apprenons comment Freud se représentait l'appareil psychique. Ce texte est inséparable de l'histoire de la pensée de Freud et, éclairé par la ponctuation que nous allons en faire, il révèle la signification des élaborations ultérieures, de la théorie de la Traumdeutung. Il nous apprend comment Freud a été forcé de remanier ses conceptions primitives. Vous verrez la machine à rêver rejoindre cette machine dont je vous évoquais tout à l'heure le schéma à propos du discours de l'autre, et beaucoup d'autres.

Aujourd'hui, Anzieu nous apporte une analyse de ce qu'il est important de mettre en relief dans ce texte.

Interventions au cours de l'exposé de M. Anzieu.

En 1895, la théorie du neurone n'était nulle part. Les idées de Freud sur 123

la synapse sont tout à fait neuves. Il prend parti sur la synapse en tant que telle, c'est-à-dire sur la rupture de continuité d'une cellule nerveuse à la suivante.

.....
Ce qui nous est donné comme système vitaliste, arc-réflexe, selon le schéma le plus simple stimulus-réponse, semble obéir uniquement à la loi de la décharge. Il y a une pure et simple inertie générale. Le circuit se ferme par la voie la plus courte. Là-dessus, Freud branche un système tampon, système à l'intérieur du système, qui est l'origine du système du moi. Le principe de réalité est ici introduit en référence au système Ψ , tourné vers l'intérieur. Plus tard, les termes s'entrecroiseront.

.....
Le système ω est déjà une préfiguration du système du ça. Expliquez ce qui nécessite son invention. Car, en fin de compte, jusque-là, tout marche très bien. Pas la moindre conscience. Il faut bien pourtant la réintroduire, et Freud le fait sous la forme paradoxale d'un système qui a des lois tout à fait exceptionnelles. La période doit y passer avec le minimum de dépense d'énergie, avec une énergie presque nulle - il ne peut pas dire tout à fait nulle.

Nous nous trouvons là pour la première fois avec cette difficulté qui se reproduira à tout bout de champ dans l'œuvre de Freud - le système conscient, on ne sait pas quoi en faire. Il faut lui attribuer des lois tout à fait spéciales, et le mettre en dehors des lois d'équivalence énergétique qui président aux régulations quantitatives. Pourquoi ne peut-il se dispenser de le faire intervenir ? Qu'est-ce qu'il va en faire ? A quoi sert-il ?

.....
A propos des états de désir, ce qui est mis enjeu par Freud, c'est la correspondance entre l'objet qui se présente et les structures déjà constituées dans le moi. Il met l'accent sur ceci - ou bien ce qui se présente est ce qui est attendu, et ce n'est pas du tout intéressant - ou bien ça ne tombe pas bien et ça c'est intéressant, car toute espèce de constitution du monde objectal est toujours un effort pour redécouvrir l'objet, Wiedezufinden. Freud distingue deux structurations tout à fait différentes de l'expérience humaine - celle que j'appelais avec Kierkegaard antique, celle de la réminiscence, qui suppose un accord, une harmonie entre l'homme et le monde de ses objets, qui fait qu'il les reconnaît, parce qu'en quelque sorte, il les connaît depuis toujours - et, au contraire, la conquête, la structuration du monde dans un effort de travail, par la voie 124

de la répétition. Dans la mesure où ce qui se présente à lui ne coïncide que partiellement avec ce qui lui a déjà procuré satisfaction, le sujet se met en quête, et répète indéfiniment sa recherche jusqu'à ce qu'il retrouve cet objet.

L'objet se rencontre et se structure sur la voie d'une répétition - retrouver l'objet, répéter l'objet. Seulement, ce n'est jamais le même objet que le sujet rencontre. Autrement dit, il ne cesse d'engendrer des objets substitutifs.

Dans cette théorie qui paraît se maintenir, nous trouvons donc l'amorce, au niveau du matérialisme, du processus de la fonction de la répétition comme structurant le monde des objets.

C'est l'ébauche de ce quelque chose de fécond qui va être au fondement de la psychologie du conflit, et qui fait le pont entre l'expérience libidinale en tant que telle et le monde de la connaissance humaine, lequel est caractérisé par le fait que, pour une grande part, il échappe au champ de forces du désir. Le monde humain n'est pas du tout structurable comme un Umwelt, emboîté avec un Innenwelt de besoins, il n'est pas clos, mais ouvert à une foule d'objets neutres extraordinairement variés, d'objets même qui n'ont plus rien à faire avec des objets, dans leur fonction radicale de symboles.

.....
Le moi éprouve la réalité pour autant non seulement qu'il la vit, mais qu'il la neutralise autant que possible. Et ce, dans la mesure où joue le système de dérivation. Vous n'avez pas assez insisté sur le fait que c'est dans le branchage des neurones que Freud situe le processus de dérivation qui fait que l'influx énergétique, éparpillé et individué, ne passe pas. Et c'est dans la mesure où ça ne passe pas qu'une comparaison est possible avec les informations que nous donne le système Q sur le plan périodique, à savoir que l'énergie est réduite, non pas peut-être dans son potentiel, mais dans son intensité.

.....
Dans cette première ébauche du moi, il y a une amorce de ce qui se révélera comme une condition structurale de la constitution du monde objectal dans l'homme-la redécouverte de l'objet. Mais la référence à l'autre qui est aussi essentielle à la structuration de l'objet, est complètement éludée. En d'autres termes, comme dans la statue de Condillac, l'organisation objectivée du monde semble aller de soi. Et la découverte du narcissisme prend pour nous toute sa valeur de n'être absolument pas aperçue de Freud à ce moment-là.

Dans la voie des philosophes du dix-huitième, et comme tout le 125

monde à son époque, Freud reconstruit tout, mémoire, jugement, etc., à partir de la sensation, ne s'arrêtant qu'un moment à la recherche de l'objet en elle-même. Mais il est amené à revenir sur le processus primaire en tant qu'il intéresse le sommeil et les rêves. C'est ainsi que cette reconstruction mécanique de la réalité aboutit quand même au rêve. Restons-en là pour aujourd'hui. Valabrega veut-il se charger de faire le lien avec la théorie complète des processus primaire et secondaire dans la Traumdeutung ?
26 JANVIER 1955.

IX, 2 février 1955

JEU D'ÉCRITURES

Folie n'est pas rêve.

Quatre schémas. Opposition et médiation.

Le processus primaire.

L'entification de la perception-conscience.

Hier soir, après l'exposé de Lang, Lefebvre-Pontalis vous adressait à tous cette observation, qu'il faudrait se discipliner sur le stade du miroir. Sa remarque a mon assentiment, en ceci qu'il ne faut pas en faire un usage abusif. Le stade du miroir n'est pas le mot magique. Il date déjà un peu. Il a une vingtaine d'années puisque je l'ai sorti en 1936. Il commence à chatouiller ce besoin de renouvellement - qui n'est pas toujours le meilleur, car pour progresser, il faut savoir revenir sur les choses. Ce n'est pas tant de le répéter qui est ennuyeux, c'est de mal s'en servir. Et à cet égard, on peut donner une bonne note à Lang.

1

(M. Lefebvre-Pontalis arrive.)

Ah, voilà l'insurgé ! Je vous assure qu'il y a quelque chose dont il se peut que vous, Lefebvre-Pontalis, n'ayez pas la moindre idée, c'est à quel point le diagnostic de psychose chez l'enfant est discuté et discutable. D'une certaine façon, on ne sait pas si l'on fait bien d'employer le même mot pour les psychoses chez l'enfant et chez l'adulte. Pendant des décades, on se refusait à penser qu'il pût y avoir chez l'enfant de véritables psychoses - on cherchait à rattacher les phénomènes à quelques conditions organiques. La psychose n'est pas du tout structurée de la même façon chez l'enfant et chez l'adulte. Si nous parlons légitimement de psychoses chez l'enfant, c'est qu'en tant qu'analystes, nous pouvons faire un pas de plus que les autres dans la conception de la psychose. 127

Comme sur ce point nous n'avons pas encore de doctrine du tout, pas même dans notre groupe, Lang était dans une situation difficile.

Sur la psychose de l'adulte, a fortiori sur celle de l'enfant, la plus grande confusion règne encore. Mais si le travail de Lang m'a paru bien situé, c'est qu'il a essayé de faire quelque chose qui est indispensable en matière de compréhension analytique, et spécialement quand on s'avance aux frontières, à savoir - prendre du recul.

Il y a deux dangers dans tout ce qui touche à l'appréhension de notre domaine clinique.

Le premier, c'est de ne pas être assez curieux. On apprend aux enfants que la curiosité est un vilain défaut, et dans l'ensemble, c'est vrai, nous ne sommes pas curieux, et il n'est pas facile de provoquer ce sentiment d'une façon automatique.

Le second, c'est de comprendre. Nous comprenons toujours trop, spécialement dans l'analyse. La plupart du temps, nous nous trompons. On pense pouvoir faire une bonne thérapie analytique si on est doué, intuitif, si on a le contact, si on met en oeuvre ce génie que chacun déploie dans la relation interpersonnelle. Et à partir du moment où on n'exige pas de soi une extrême rigueur conceptuelle, on trouve toujours moyen de comprendre. Mais on reste sans boussole, on ne sait ni d'où on part, ni où on cherche à aller.

La psychose de l'enfant peut-elle nous éclairer par contre-coup sur ce que nous devons penser de la psychose de l'adulte ? C'est ce qu'a cherché à faire Lang, et il a très bien fait. Il a marqué avec beaucoup de tact les incohérences, écarts ou béances, des systèmes de Mélanie Klein et d'Anna Freud, en fin de compte au bénéfice de Mélanie Klein, car le système d'Anna Freud est, du point de vue analytique, dans une impasse.

J'ai beaucoup aimé ce qu'il a dit sur la régression. Il a signalé que c'était un symbole, et non un mécanisme qui se déroulerait dans la réalité. Vous savez que je n'aime pas user à tort et à travers du terme de pensée magique, mais c'est bien là quelque chose qui ressemble à une pensée de magicien. Voyons-nous jamais quelqu'un, un adulte, régresser vraiment, revenir à l'état de petit enfant, se mettre à vagir ? La régression n'existe pas. Comme le remarque Lang, c'est un symptôme qui doit être interprété comme tel. Il y a régression sur le plan de la signification et non pas sur le plan de la réalité. Chez l'enfant, c'est suffisamment démontré par cette simple remarque qu'il n'a pas beaucoup de recul pour régresser.

Je relisais dans la Science des rêves une note à propos des processus et mécanismes de la psychologie du rêve, où Freud cite Jackson- Trouvez la nature du rêve, et vous aurez trouvé tout ce que l'on peut savoir sur la démence et sur la folie.

Eh bien, c'est faux. Cela n'a rien à faire. Mettez-vous ça dans la tête. Ça manie sans doute les mêmes éléments, les mêmes symboles, et on peut trouver des analogies. Mais cette perspective n'est pas la nôtre. Tout est là - pourquoi un rêve n'est-il pas une folie ? Et inversement, ce qu'il y a à définir dans la folie, c'est en quoi son mécanisme déterminant n'a rien à voir avec ce qui se passe chaque nuit dans le rêve.

Il ne faut pas croire que ce soit à mettre entièrement à l'actif de Freud. L'édition française est incomplète, et ne signale pas que c'est une espèce de bon point donné à Ernest Jones, qui avait trouvé bon de faire ce rapprochement, qu'il pensait sans doute apte à rattacher l'analyse à ce qui était bien vu déjà en Angleterre. Rendons à Jones ce qui est à Jones, et à Freud ce qui est à Freud. Et partez bien de l'idée que le problème du rêve laisse entièrement ouverts tous les problèmes économiques de la psychose.

Je ne peux pas vous en dire plus aujourd'hui. C'est une amorce lancée vers l'avenir. Nous pourrions peut-être commencer à nous occuper des psychoses dès cette année. Il nous faudra en tous les cas nous en occuper l'année prochaine.

2

Reprenons le texte de Freud.

J'ai chargé Valabrega de la suite du commentaire, mais je vais tout de suite vous faire un schéma au tableau, à quoi vous pourrez vous rapporter pour saisir le mouvement de ce qui est exploré ici. En fait, je vais vous en faire quatre, de structure comparable, et dont les différences marquent le progrès de l'élaboration de Freud.

Le premier se rapporte à ce qui est ébauché au niveau de sa première psychologie générale, restée inédite, référence pour lui-même pleine d'aperçus féconds. Le deuxième figure l'apport de la Science des rêves, la théorie de l'appareil psychique qui a pour objet d'expliquer le rêve. Remarquez-le bien - après qu'il avait donné tous les éléments de l'interprétation du rêve, il lui restait encore à situer le rêve comme fonction psychique. Le troisième se place au niveau de la théorie de la libido, beaucoup plus tardive. Elle n'est pas du tout contemporaine des Trois Essais, mais corrélative de l'avènement de la fonction du narcissisme. Enfin, quatrième schéma - *Au-delà du principe du plaisir*.

Bien qu'ils se rapportent à des fonctions complètement différentes, ces schémas ont dans leur forme quelque chose de semblable. Il s'agit toujours en effet d'un schéma du champ analytique. Au début, Freud 129

appelle ça appareil psychique, mais vous verrez les progrès qu'il fait, qui sont les progrès de sa conception à l'endroit de ce qu'on peut appeler l'être humain.

C'est de cela qu'il s'agit. Au fond de vos revendications sur le plan théorique, au fond par exemple de l'appel de Lefebvre-Pontalis hier soir, il y a l'idée que vous avez en face de vous quelque chose d'individuel, sinon d'unique, que tout est là concentré dans la forme que vous avez devant vous, que c'est là l'unité d'objet en psychanalyse, sinon en psychologie, dont on pense pouvoir connaître les limites et les lois.

Vous croyez tous être toujours dans le domaine psychologique, et que la psyché est une espèce de double, et de propriété, de ce quelque chose que vous voyez.

Il est très singulier que vous ne saisissiez pas que tout progrès scientifique consiste à faire évanouir l'objet comme tel. Dans la physique par exemple, plus vous allez, moins vous saisissez l'objet. Ce qui est de l'ordre du sensible n'intéresse le physicien qu'au niveau des échanges d'énergie, des atomes, des molécules, qui ne réalisent l'apparence sensible que de façon contingente et transitoire.

Ça ne veut pas dire pour autant que l'être humain pour nous s'évanouisse.

L'être et l'objet, vous devez savoir, en tant que philosophes, que ce n'est pas du tout la même chose. L'être, du point de vue scientifique, nous ne pouvons pas le saisir, bien entendu, puisqu'il n'est pas d'ordre scientifique. Mais la psychanalyse est quand même une expérience qui en désigne, si l'on peut dire, le point de fuite. Elle souligne que l'homme n'est pas un objet, mais un être en train de se réaliser, quelque chose de métaphysique. Est-ce là notre objet, notre objet scientifique ? Certes pas, mais notre objet n'est pas non plus l'individu qui apparemment incarne cet être.

Il y a toujours dans un rêve, dit Freud, un point absolument insaisissable, qui est du domaine de l'inconnu - il appelle cela l'ombilic du rêve. On ne souligne pas ces choses dans son texte parce qu'on s'imagine probablement que c'est de la poésie. Mais non. Ça veut dire qu'il y a un point qui n'est pas saisissable dans le phénomène, le point de surgissement du rapport du sujet au symbolique. Ce que j'appelle l'être, c'est ce dernier mot qui ne nous est certainement pas accessible dans la position scientifique, mais dont la direction nous est indiquée dans les phénomènes de notre expérience.

Ce qui nous importe, c'est de savoir en quel point nous avons à nous situer dans le rapport à ce que nous appelons notre partenaire. Or, s'il y a quelque chose d'évident, c'est qu'il y a dans ce phénomène unique qu'est le rapport interhumain deux dimensions différentes, encore qu'elles 130

s'accrochent sans cesse - l'une est celle de l'imaginaire, l'autre celle du symbolique. Elles s'entrecroisent en quelque sorte, et il nous faut toujours savoir quelle fonction nous occupons, dans quelle dimension nous nous situons par rapport au sujet, d'une façon qui réalise soit une opposition, soit une médiation. Si on croit que ces deux dimensions n'en font qu'une parce qu'elles se confondent dans le phénomène, on se trompe. Et on en arrive à une espèce de communication magique, à une analogie universelle, sur quoi beaucoup théorisent leur expérience. Dans le concret et le particulier, c'est souvent très riche, mais absolument inélaborable, et sujet à toutes les erreurs de technique.

Tout cela est très sommaire, mais vous sera à la fois précisé et imagé dans le quatrième schéma, qui répondra à la dernière étape de la pensée de Freud, *l'Au-delà du principe du plaisir*.

3

Interventions au cours de l'exposé de M. Valabrega.

Qu'est-ce que Freud appelle, le système ϕ ? Il part du schéma de l'arc - réflexe sous sa forme la plus simple, qui a donné tant d'espoir pour saisir les relations de l'être vivant avec un environnement. Ce schéma figure la propriété essentielle du système de relations d'un être vivant - il reçoit quelque chose, une excitation, et il répond quelque chose.

La notion de réponse, ne l'oubliez pas, implique toujours que nous avons affaire à un être adapté. Ce schéma d'arc réflexe est sorti des premières expériences sur la grenouille par exemple, au temps où l'électricité, qui, comme modèle vous le verrez, nous apprendra tellement de choses, commençait à faire son apparition dans le monde. On stimule électriquement la grenouille, ou bien on lui met une goutte d'acide sur la patte. Elle se gratte cette patte avec l'autre - c'est ce qu'on appelle la réponse. Il n'y a pas seulement le couple afférent-efférent. On doit bien supposer que la réponse sert à quelque chose, c'est-à-dire que l'être vivant est un être adapté.

Tout cela est repris par Freud au départ de sa construction. Et il semble y mettre déjà la notion d'un équilibre, autrement dit un principe d'inertie. Mais ce n'est pas du tout légitime. Le stimulus que Valabrega appelle de façon prématurée une information, n'est rien qu'un in-put, un mis-dedans. Cet abord du problème est pré-scientifique, il date d'avant l'introduction comme telle de la notion énergétique, et même de bien avant la statue de Condillac. Il n'y a aucune considération d'énergie dans ce 131

schéma de base. C'est seulement quand Freud fait entrer en ligne de compte que ce qui se passe dans le système ϕ doit être efficace dans le système Ψ , qu'intervient la notion d'un apport d'énergie. Et c'est alors seulement qu'il précise que le système Ψ a à faire avec les incitations internes, c'est-à-dire les besoins.

Les besoins, qu'est-ce que c'est ? C'est quelque chose qui se rapporte effectivement à l'organisme, et qui se distingue très bien du désir. Lang déplorait, hier soir, que le désir soit toujours confondu avec le besoin, et en effet, ce n'est pas du tout la même chose. Le need exprime ce en quoi ce système, qui est un système particulier dans l'organisme, entre en jeu dans l'homéostasie totale de l'organisme. Là intervient donc nécessairement la notion de constance énergétique, qui émerge déjà ici dans l'œuvre de Freud, transversalement. Entre Ψ qui ressent quelque chose de l'intérieur de l'organisme, et ϕ qui produit quelque chose qui a rapport à ses besoins, Freud considère qu'il y a équivalence énergétique. Cela devient complètement énigmatique - nous ne savons absolument pas ce que peut signifier l'équivalence énergétique de la pression interne, liée à l'équilibre de l'organisme, et de son issue. A quoi donc cela sert-il ? C'est un x , lequel, après avoir servi de point de départ, est tout à fait abandonné.

Freud ne peut pas se contenter de l'in-put, de ce qui est amené du monde extérieur, et il lui faut improviser. Il introduit alors un appareil supplémentaire, ω . On vous l'a déjà dit la dernière fois, tout ça est un jeu d'écriture.

Il s'agit de tout construire à partir de notions énergétiques, c'est-à-dire de l'idée que pour qu'on puisse tirer un lapin d'un chapeau, il faut d'abord l'y mettre. Pour que quelque chose sorte, il faut que quelque chose entre. A partir de là, nous allons tout construire. Il s'agit très probablement du système de la perception. Ne l'appelons pas prématurément conscience. Freud le confond dans la suite avec le système de la conscience, mais il lui faut introduire celui-ci en hypothèse supplémentaire. Pourquoi ? Parce qu'il lui faut non seulement des stimulations venues du monde extérieur, mais ce monde extérieur lui-même. Il lui faut un appareil intérieur qui, du monde extérieur, reflète non seulement les incitations tuais, si vous voulez, la structure.

Freud n'est pas gestaltiste - on ne peut pas lui attribuer tous les mérites -, mais il éprouve bien les exigences théoriques qui ont engendré la construction gestaltiste. En effet, pour que l'être vivant ne périclite pas à tous les coups, il faut qu'il ait quelque reflet adéquat du monde extérieur. C'est vous dire que ce schéma repose en fait sur ce qui sera plus tard isolé par le terme d'homéostasie. Cela est déjà présent ici dans la notion d'un équilibre à conserver et d'une zone-tampon, qui maintient 132

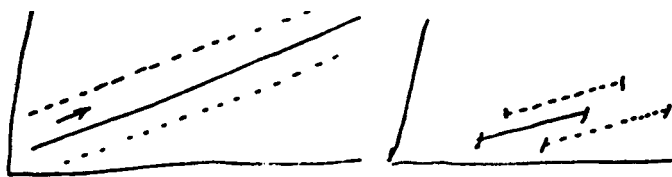
les excitations au même niveau, qui par conséquent sert autant à ne pas enregistrer qu'à mal enregistrer. Ça enregistre, mais de façon filtrée. La notion d'homéostasie est donc déjà là, impliquant à l'entrée et à la sortie quelque chose qui s'appelle une énergie.

Seulement, ce schéma se révèle insuffisant. Si le système nerveux accomplit en effet un filtrage, c'est un filtrage organisé, progressif, qui comporte des frayages. Or, rien ne permet ici de penser que les frayages iront jamais dans un sens fonctionnellement utilisable. La somme de tous ces frayages, les événements, les incidents survenus dans le développement de l'individu, constituent un modèle qui donne la mesure du réel. Est-ce là l'imaginaire? L'imaginaire en effet doit être là. Mais il comporte comme tel une intervention des Gestalten, prédisposant le sujet vivant à un certain rapport avec une forme typique qui lui répond spécialement, il suppose un couplage biologique de l'individu avec une image de sa propre espèce, avec les images de ce qui lui est utile biologiquement dans un environnement déterminé. Et de cela, il n'y a pas trace ici. Il y a seulement zone d'expérience et zone de frayinge.

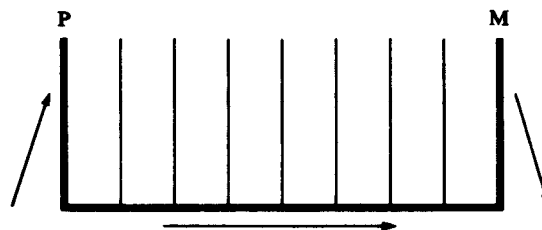
En somme, la mémoire est ici conçue comme suite d'engrammes, comme somme de séries de frayages, et cette conception s'avère tout à fait insuffisante si nous n'y introduisons la notion d'image. Si l'on pose qu'une série de frayages, qu'une suite d'expériences, fait surgir une image dans un appareil psychique conçu comme une simple plaque sensible, il va de soi que, dès que la même série est réactivée par une nouvelle excitation, une pression, un besoin, la même image se reproduit. Autrement dit, toute stimulation tend à produire une hallucination. Le principe du fonctionnement de l'appareil ϕ est l'hallucination. Voilà ce que veut dire processus primaire.

Le problème est alors celui du rapport de l'hallucination avec la réalité. Freud est amené à restaurer le système de la conscience et son autonomie paradoxale du point de vue énergétique. Si l'enchaînement des expériences a des effets hallucinatoires, il faut un appareil correcteur, un test de la réalité. Ce test de la réalité suppose une comparaison de l'hallucination avec quelque chose qui soit reçu dans l'expérience et conservé dans la mémoire de l'appareil psychique. Et dès lors, pour avoir voulu éliminer complètement le système de la conscience, Freud est forcé de le rétablir avec une autonomie renforcée.

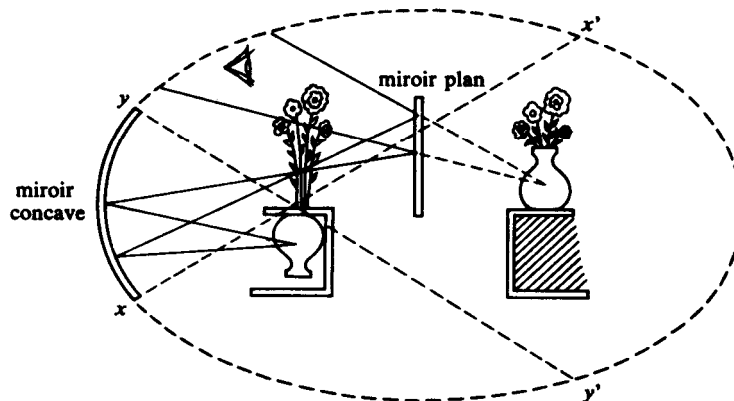
Je ne dis pas que ce soit illégitime. Mais vous allez voir où ça le mène. Par quels détours va-t-il devoir passer pour concevoir cette comparaison de référence entre ce qui est donné par l'expérience dans le système Ψ , système-tampon, système d'homéostasie, qui modère les incitations, et l'enregistrement de ces incitations? A quelles hypothèses supplémentaires est-il conduit? C'est en effet aux hypothèses supplécen



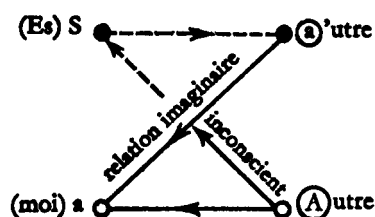
*Premier schéma de l'appareil psychique
dans l'Entwurf.*



*L'appareil psychique dans la
Traumdeutung.*



*Schéma optique
pour la théorie du narcissisme*



*La fonction imaginaire du moi
et le discours de l'inconscient*

taires que nous pouvons mesurer les difficultés auxquelles il fait face. Elles se groupent sous les deux chefs que Valabrega a distingués - inhibition et information. Le système ω est fait d'organes différenciés qui n'enregistrent pas les énergies massives qui viennent du monde extérieur. On peut concevoir des énergies si massives - changements de températures, pressions considérables, etc. - qu'elles mettent en cause la subsistance de l'être vivant. S'il n'est plus capable de tamponner, il n'a guère autre chose à faire qu'à fuir. Mais c'est tout à fait en dehors de ce qui est intéressant. Il s'agit ici des relations de la psyché avec les déterminations fines du monde extérieur. Prenons l'énergie

solaire - l'appareil spécialisé ne retient qu'une partie du phénomène. Il choisit un certain niveau de fréquence, se met en accord non pas même avec l'énergie en tant que telle - que serions-nous comme transformateurs, cellules photoélectriques ? - mais avec la période. Un ceil, quand il reçoit la lumière, retient beaucoup moins d'énergie qu'une feuille verte, laquelle, avec cette même lumière, fait toutes sortes de choses. Freud est donc conduit à identifier la qualité dans un appareil spécialisé, ce qui implique l'effacement presque complet de tout apport d'énergie.

Vous sentez bien que la notion de décharge seulement perceptive répond, au niveau de cet appareil, à un simple besoin de symétrie. Il faut bien qu'il admette qu'il y a là aussi une certaine constance d'énergie, et que ce qui est amené doit se retrouver quelque part.

Mais l'accent est mis sur ceci, qu'entre l'excitation et la décharge il y a le minimum d'énergie déplacée. Et pourquoi ? Parce que ce système doit être aussi indépendant que possible des déplacements d'énergie. Il faut qu'il en détache, qu'il en distingue la qualité pure, à savoir le inonde extérieur pris comme simple reflet.

Pour qu'il puisse y avoir comparaison, échelle commune, entre l'intérieur, là où l'image n'a que des dépendances mémorielles, où elle est par nature hallucinatoire, et l'extérieur, il faut que le moi, accentuant au deuxième degré la fonction de régulation de ce tampon, inhibe au maximum les passages d'énergie dans ce système. Ce qui vient comme incitation, déjà filtré considérablement, doit l'être à nouveau, pour pouvoir être comparé aux images spéciales qui surgissent en fonction d'un besoin. C'est une question de savoir quel est le niveau de la pression du besoin, s'il s'imposera contre toute évidence, ou si la quantité d'énergie déplacée pourra être par le moi assez tamponnée, tamisée, pour qu'on s'aperçoive que l'image n'est pas réalisée.

En d'autres termes, pensant selon la tradition qu'à partir du réflexe on 135

arriverait peu à peu à déduire toute l'échelle - perception, mémoire, pensée, idées -, Freud est amené à construire une conscience-perception entifiée dans un système. Ce qui n'est pas complètement absurde. C'est vrai qu'il existe, ce système différencié, nous en avons la notion, nous pouvons même le situer à peu près. Il distingue dans l'appareil psychique deux zones - une zone d'imagination, de mémoire, ou mieux encore d'hallucination inéinorielle, en relation avec un système perceptuel spécialisé comme tel. La conscience est là reflet de la réalité.

M. VALABREGA : *-Oui, mais ça n'apparaît que beaucoup plus tard. Freud n'a pas encore une idée bien claire de la notion d'appareil psychique qu'il donnera plus tard avec le système perception-conscience. Ici, il y a seulement des éléments.*

Les éléments, c'est ω .

M. VALABREGA : *-Ce n'est pas conçu comme ce qu'il appelle plus tard les appareils psychiques.*

Je crois au contraire que les appareils en tant que tels sont déjà là. Pourquoi les appellerait-il Φ , ϕ , ω s'il ne les distinguait pas comme appareils ?

M. VALABREGA : *- Dans la suite, il va distinguer deux éléments fondamentaux dans le système ip lui-même, et c'est ce qui donnera l'appareil psychique.*

Mais ce que je veux justement vous montrer la prochaine fois, c'est que le terme d'appareil psychique est tout à fait insuffisant pour désigner ce qu'il y a dans la Traumdeutung, où la dimension temporelle commence à émerger.

.....

M. VALABREGA : *- S'agissant de l'ego et des indications de réalité, il y a trois cas à distinguer. Premièrement, si le moi est dans un état de désir au moment où apparaît l'indication de réalité, il y a décharge de l'énergie dans l'action spécifique. Ce premier cas correspond simplement à la satisfaction du désir. Deuxièmement, avec l'indication de réalité coïncide une augmentation du déplaisir. Le système ip réagit en produisant une défense par un investissement latéral.*

Cela veut dire que la quantité d'énergie passant par plusieurs filtres neuroniques arrive en moins grande intensité au niveau des synapses - c'est le schéma électrique. Si vous faites passer un courant par trois ou

quatre fils au lieu d'un seul, vous aurez besoin, sur chacun des fils, de résistance moindre, proportionnellement au nombre des fils. Enfin, troisièmement, si ni l'un ni l'autre des cas précédents ne se produit, l'investissement peut se développer sans être entravé, selon la tendance dominante.

4

Jugement, pensée, etc., sont des décharges énergétiques en tant qu'inhibées. C'est la construction qui restera toujours celle de Freud quand il dira que la pensée est un acte maintenu au niveau du minimum d'investissement. C'est en quelque sorte un acte simulé. Qu'il y a un reflet du monde, il faut bien l'admettre, pour autant que l'expérience nous oblige à poser une perception neutre -je dis neutre du point de vue des investissements, c'est-à-dire une perception ayant des investissements minima.

Si la psychologie animale a fait des progrès, c'est pour autant qu'elle a mis en valeur dans le monde, dans l'Umwelt de l'animal, des lignes de forces, des configurations qui sont pour lui des points d'appel préformés correspondant à ses besoins, c'est-à-dire à ce qu'on appelle aussi son Innenwelt, la structure liée à la conservation de sa forme.

Il ne suffit pas en effet de parler d'homéostasie énergétique. Les besoins d'un crabe ne sont pas ceux d'un lapin, et l'un ne s'intéresse pas aux mêmes choses que l'autre.

Mais explorez seulement le champ de la perception d'un lapin, d'un crabe, ou d'un oiseau. Proposez à un rat, à une poule, quelque chose qui lui est éminemment désirable,

l'alignent, l'objet qui satisfait un de ses besoins, et mettez systématiquement en corrélation cet objet avec une forme ou une couleur. C'est fou, le nombre de choses qu'une poule, voire un crabe, est capable d'apercevoir, que ce soit par des sens homologues aux nôtres - la vue, l'ouïe - ou par des appareils qui ont tout l'aspect d'appareils sensoriels sans qu'on puisse leur donner de correspondant anthropomorphique- dans le cas des sauterelles, par exemple. Vous vous apercevez, en tout cas, que le champ sensoriel qui est à la disposition de tel animal est extrêmement étendu par rapport à ce qui intervient d'une façon élective comme structurant son Umwelt. Autrement dit, il n'y a pas simplement coaptation de l'Innenwelt avec l'Umwelt, structuration préformée du monde extérieur en fonction des besoins. Chaque animal a une zone de conscience-nous disons conscience pour autant qu'il y a réception du monde extérieur dans un système sensoriel - beaucoup plus large que ce que nous pouvons structurer comme réponses préformées à ses besoins-pivots.

137

En un certain sens, cela correspond bien à ce que ce schéma nous présente d'une couche sensible généralisée. L'homme a en effet beaucoup plus d'informations sur la réalité qu'il n'en acquiert par la simple pulsation de son expérience. Mais il manque ce que j'appelle les voies préformées. L'homme part de rien du tout. Il faut qu'il apprenne que le bois brûle et qu'il ne faut pas se jeter dans le vide.

Ce n'est pas vrai qu'il lui faille apprendre tout cela. Mais que sait-il de naissance? C'est ambigu. Il est probable qu'il l'apprend, ruais par d'autres voies que l'animal. Il a déjà un certain repérage, une certaine connaissance - au sens de Claudel, co-naissance de la réalité qui n'est pas autre chose que ces Gestalten, les images préformées. L'admettre est non seulement une nécessité de la théorie freudienne, mais une exigence de la psychologie animale - il y a un appareil d'enregistrement neutre, qui constitue un reflet du inonde, que nous l'appelions, comme Freud, conscient, ou non.

Seulement, chez l'homme, ça se présente avec ce relief particulier que nous appelons conscience, dans la mesure où entre en jeu la fonction imaginaire du moi. L'homme prend vue de ce reflet du point de vue de l'autre. Il est un autre pour lui-même. C'est ce qui vous donne l'illusion que la conscience est transparente à soi-même. Dans le reflet, nous n'y sommes pas, nous sommes dans la conscience de l'autre, pour apercevoir le reflet.

Comme vous le constatez, le schéma rationnel que Freud propose de l'appareil psychique n'est pas élaboré, et c'est ce qu'il y a aujourd'hui d'ingrat dans notre discours. C'est le premier battement d'ailes de Freud. Tout est à la fois grossier, ambigu et, par certains côtés, superfétatoire, et ce sera pourtant fécond.

La notion d'équivalence, par exemple, est ici bâtarde. Il y a des besoins, dit Freud, et ces besoins poussent l'être humain à des réactions destinées à les satisfaire. Or, cette notion, loin d'être vitaliste, loin d'être introduite de force dans un schéma pseudo-mécaniste, est en réalité énergétique. Il y a au départ la quantité d'énergie neuronique. La conjonction de cette conception et de l'expérience du rêve produira une évolution frappante du schéma, comme vous le verrez.

Tout cela vous paraît sans doute stérile et archaïque. Mais il s'agit pour nous de saisir ce qui dans ce schéma amorce l'avenir, et force la conception de Freud à évoluer. Ce n'est pas du tout, comme essaie de nous le faire croire Kris, que Freud soit passé de la pensée mécaniste. à la pensée psychologique, opposition grossière qui ne veut rien dire. Il n'a pas abandonné son schéma par la suite, il l'a élaboré dans sa théorie du rêve, sans marquer, ni même sentir les différences, et il a fait alors un pas décisif qui nous introduit dans le champ psychanalytique comme tel. Il 138

n'y a pas de conversion de Freud à une pensée organo-psychologique. C'est toujours la même pensée qui se continue. Si l'on peut dire, sa métaphysique ne change pas, tuais il complète son schéma, y faisant entrer tout autre chose, qui est la notion d'information. Sachez suspendre votre pensée sur des moments ingrats, et n'oubliez pas que ce sont les premiers moments d'une pensée créatrice, dont le développement porte bien au-delà.
2 FÉVRIER 1955.

X, 9 février 1955

DE L'ENTWURF A LA TRAUMDEUTUNG

L'entropie au pied de la lettre.

Les paradoxes d'oméga.

Tout est toujours là.

Rêve et symptôme.

La conversation avec Fliess.

C'est une loi fondamentale de toute saine critique que d'appliquer à une oeuvre les principes mêmes qu'elle donne elle-même à sa construction. Tâchez par exemple de comprendre Spinoza selon les principes que lui-même donne comme les plus valables pour la conduite de la pensée, pour la réforme de l'entendement.

Autre exemple - Maimonide, personnage qui nous donne aussi certaines clefs sur le inonde. Il y a à l'intérieur de son oeuvre des avertissements exprès sur la façon dont on doit conduire sa recherche. Les appliquer à l'oeuvre même de Maimonide nous permet de comprendre ce qu'il a voulu dire.

C'est donc une loi d'application tout à fait générale qui nous pousse à lire Freud en cherchant à appliquer à l'oeuvre même les règles de la compréhension et de l'entendement qu'elle explicite.

1

J'ai commencé, il y a trois séminaires, de vous introduire à la compréhension, dans l'Au-delà du principe du plaisir, de cet x appelé selon les cas automatisme de répétition, principe de Nirvâna ou instinct de mort. Vous m'avez entendu évoquer l'entropie. Ce n'est pas arbitraire. Freud indique lui-même que ce dont il parle doit être quelque chose de ce genre-là. Il ne s'agit pas de prendre ici Freud au pied de la lettre. C'est pourtant un ridicule dont des analystes, et des meilleurs, ne se sont pas privés, nommément Bernfeld.

141

Bernfeld est un analyste de qualité, qui a su retrouver un souvenir d'enfance de Freud derrière le voile d'anonymat sous lequel celui-ci l'avait communiqué comme souvenir-écran. Freud l'avait présenté de façon camouflée en l'attribuant à un patient, mais le texte même, non pas des recoupements biographiques mais la structure même du texte, a permis à Bernfeld de montrer que ce ne pouvait pas être un vrai dialogue avec un vrai patient, qu'il s'agissait d'une transposition, et que l'exemple devait être emprunté à la vie de Freud, ce qu'il démontre en le rapprochant de deux ou trois rêves de la Science des rêves. Ceux qui ont assisté à mon commentaire sur l'Homme aux rats connaissent ce passage.

Bernfeld, donc, quelque dix ans après la parution du texte essentiel que nous sommes en train de commenter, donne avec Feitelberg, dans l'International Journal of Psychoanalysis de 1931, le rapport de je ne sais quoi, qui n'a de min en aucune langue, et qui est une recherche. Le titre en est - The Principle of Entropy and the Death Instinct. Ils ont essayé d'étudier la pulsation paradoxale de l'entropie à l'intérieur d'un être vivant, ou plus exactement au niveau du système nerveux de l'homme, en comparant la température cérébrale et la température rectale. Ils croyaient saisir là le témoignage de variations paradoxales, c'est-à-dire non conformes au principe de l'entropie tel qu'il fonctionne en physique dans un système inanimé.

C'est quelque chose de très curieux à lire, ne serait-ce que parce que ça démontre les aberrations où mène la prise au pied de la lettre d'une métaphore théorique.

Il s'agit en fait pour Freud d'appréhender le comportement humain. A cette fin, il se demande s'il n'y a pas lieu de faire jouer une catégorie analogue à celles dont use la physique. Il introduit alors la dimension de l'entropie en tant qu'elle se réalise dans cet acte original de communication qui est la situation analytique. Il faut conserver toutes ces dimensions pour entendre les propos de Freud, qui ne concernent pas seulement l'être vivant objectivable sur le plan psychique, mais la signification de son comportement, et précisément en tant qu'elle entre en jeu dans cette relation particulière qu'est la relation analytique, laquelle ne peut se comprendre que comme une communication. Voilà le cadre qui donne son sens à la comparaison de l'instinct de mort avec l'entropie. Prendre cette analogie à la lettre, la traduire dans les termes précis qui sont en usage en physique, c'est un contresens, aussi absurde que les opérations des singes dactylographes de Borel. Cette opération de singes dactylographes, nous n'aurons que trop souvent à la dénoncer chez les analystes.

A travers ces quatre étapes de la pensée de Freud que je vous ai dites - marquées par le manuscrit inédit dont nous sommes en train d'achever le 142

commentaire, la Science des rêves, la constitution de la théorie du narcissisme, et enfin Au-delà du principe du plaisir -, les difficultés et les impasses se reproduisent dans une disposition à chaque fois modifiée. Cette sorte de dialectique négative qu'implique la persistance des mêmes antinomies sous des formes transformées, voilà ce que nous allons suivre, pour faire surgir l'autonomie, l'ordre propre de ce à quoi Freud s'affronte, et qu'il s'efforce de formaliser.

Cet ordre, vous ne pouvez pas ne pas le savoir après un an et demi de séminaire ici, c'est l'ordre symbolique, dans ses structures propres, dans son dynamisme, dans le mode particulier sous lequel il intervient pour imposer sa cohérence, son économie autonome à l'être humain et à son vécu. C'est là ce par quoi je vous désigne l'originalité de la découverte freudienne. Disons pour imaginer, à destination de ceux qui ne comprennent rien, que ce qu'il y a de plus haut dans l'homme et qui n'est pas dans l'homme, mais ailleurs, est l'ordre symbolique. Freud, à mesure du progrès de sa synthèse, est toujours forcé de restaurer, restituer ce point extérieur, excentrique. Nous allons essayer maintenant de retrouver dans le texte les étapes de ce progrès.

2

Je vous ai désigné l'autre jour le système ϕ qui représente grossièrement l'arc réflexe, fondé sur la notion de quantité et de décharge, avec le minimum de contenu. Freud, formé par les disciplines neurologiques, anatomo-physiologiques et cliniques, ne se contente pas du schéma qui est à ce moment-là donné par la physiologie positiviste, à savoir une architecture de réflexes - réflexes supérieurs, réflexes de réflexes, etc., jusqu'au réflexe d'unité placé au niveau des fonctions supérieures. Et il faudrait encore y mettre quelque chose que notre ainsi Leclaire, dans ses bons jours, appellerait le sujet. J'espère qu'un jour, il se débarrassera de cela aussi, car le sujet, il ne faut jamais le représenter nulle part. Il faut que Freud fasse autre chose. Il fait non pas une architecture, mais un tampon. Freud là est déjà en avance sur la théorie neuronique, il précède de deux ans Foster et Sherrington. Son côté génie se laisse voir jusque dans le détail, à propos de certaines propriétés de la conduction-il a deviné à peu près ce que l'on connaît actuellement. Bien sûr, on a fait des progrès expérimentaux, qui ont confirmé le fonctionnement des synapses en tant que barrières de contact, et c'est déjà ainsi qu'il s'exprime. L'important est qu'il interpose au cours de l'acte de décharge un système-tampon, un système d'équilibre, de filtrage, d'amortissement, le système Ψ . D'ail-143

leurs, à quoi le compare-t-il? Vous voyez sur ce schéma, à l'intérieur d'un arc spinal, quelque chose qui fait une boule - c'est un ganglion. Eh bien, le psychisme est pour lui un ganglion, le cerveau est un ganglion différencié, du type ganglion sympathique, ou chaîne nerveuse chez les insectes.

On a vu la dernière fois un petit flottement dans mon dialogue avec Valabrega, qui a dit des choses qui n'étaient pas fausses à propos du système w. Freud ne peut pas s'en tirer sans l'intervention de ce système de la conscience en tant que référence à cette réalité dont, quoi qu'on fasse, on n'arrivera jamais à faire sortir un lapin sans l'y mettre. Chez Freud au moins, on ne cherche pas à vous faire croire qu'il suffit de mettre assez de choses en tas pour que ce qui est en haut soit tellement plus beau que quand c'était au-dessous.

Son expérience impose à Freud de refondre la structure du sujet humain en le décentrant par rapport au moi, et en rejetant la conscience dans une position sans doute essentielle, mais problématique. Je dirais que le caractère insaisissable, irréductible par rapport au fonctionnement du vivant, de la conscience, c'est dans l'œuvre de Freud quelque chose d'aussi important à saisir que ce qu'il nous a apporté sur l'inconscient.

Les embarras que fait ce système de la conscience reparaissent à chacun des niveaux de la théorisation freudienne. Freud ne parvient pas à en donner un modèle cohérent, et cela ne tient pas à l'existence de l'inconscient. Alors qu'il arrive à donner une conception cohérente, équilibrée, de la plupart des autres parties de l'appareil psychique, il rencontre toujours, quand il s'agit de la conscience, des conditions incompatibles.

Je vais vous donner un exemple. Dans un de ses textes, qui s'appelle Compléments métapsychologiques à la théorie des rêves et qui est publié dans le recueil français Métapsychologie, il explique à peu près tout ce qui se passe dans la démence précoce, la paranoïa, dans les rêves, en termes d'investissement et de désinvestissement - notions dont nous aurons à voir la portée dans sa théorie. On croit qu'on peut toujours s'arranger pour qu'une construction théorique, ça marche, ça colle. Mais non. L'appareil de la conscience a des propriétés tout à fait spéciales, et la cohérence même de son système, la nécessité de sa déduction, fait buter Freud. On ne comprend pas, dit-il, que cet appareil, contrairement aux autres, puisse fonctionner même quand il est désinvesti. Avec le système conscient, on entre dans le paradoxe.

Pourquoi cet échec? Ce n'est pas parce que Freud ne sait pas s'y prendre - il avait tout son temps. S'il n'y est pas arrivé, il y a une raison. Nous voyons là apparaître pour la première fois, le paradoxe du système de la conscience-il faut à la fois qu'il soit là et qu'il ne soit pas là. Si 144

vous le faites entrer dans le système énergétique tel qu'il est constitué au niveau de Ψ , il n'en sera plus qu'une partie, et il ne pourra pas jouer son jeu de référence à la réalité. Néanmoins, il faut bien que quelque énergie y passe. Mais il ne peut pas être directement lié à l'apport massif du monde extérieur tel qu'il est supposé dans le premier système dit de la décharge, c'est-à-dire du réflexe élémentaire stimulus-réponse. Bien au contraire, il faut qu'il en soit complètement séparé, et qu'il ne reçoive que de faibles investissements d'énergie qui lui permettent d'entrer en fonctionnement, de sorte que la circulation se fasse toujours de Ψ à Φ . Et c'est seulement de Φ que viendra à ω cette énergie minimale grâce à laquelle il peut, lui, entrer en vibration.

D'autre part, à partir de ce qui se passe au niveau de ω , le système Ψ a besoin d'information, comme disait Valabrega l'autre jour, d'une façon que j'ai trouvée un peu précipitée, mais non pas fautive en elle-même. Il ne peut prendre cette information qu'au niveau de la décharge du système perceptif.

Le test de réalité procède ainsi au niveau du psychisme. Prenons l'exemple d'une décharge motrice proprement perceptuelle. Des mouvements se font dans l'œil du fait de l'accommodation de la vision, de la fixation sur un objet. Par rapport à l'hallucination du désir, en train de se former dans le psychisme, c'est ça qui devrait théoriquement apporter une mise au point - Est-ce que j'en crois mes yeux? Est-ce bien cela que je regarde? Or, la décharge motrice, la partie proprement motrice dans le fonctionnement des organes perceptifs, est justement celle qui est tout à fait inconsciente. Nous avons conscience de voir, et rien ne nous paraît même plus homologue de la transparence de la conscience que ce fait qu'on voit ce qu'on voit-voir pose à soi-même sa propre transparence. Mais par contre, nous n'avons pas la moindre conscience, sauf d'une façon très marginale, limitrophe, de ce que nous faisons d'efficace, d'actif, de moteur, dans ce repérage, dans la palpation à distance que les yeux opèrent quand ils s'exercent à voir.

Une suite de paradoxes commence donc ici à s'ébaucher à propos du système ω . J'ai voulu le mettre en relief parce que c'est l'amorce de quelque chose que nous retrouverons à tous les niveaux.

Après ça, il y a le schéma que vous trouverez au chapitre VII de la Traumdeutung, Processus du rêve.

Ici, un apport. Ici, quelque chose qui va s'étagier entre le système perceptif et le système moteur. Ici, les couches diverses qui constituent le niveau de l'inconscient. Puis, le préconscient, la conscience, dont vous voyez déjà la répartition paradoxale - la voilà maintenant des deux côtés. Le premier schéma essayait de représenter vraiment un appareil, qu'on essayait ensuite de faire fonctionner. C'était un appareil qui était 145

quelque part, avec les organes de perception, le cerveau et le sous-cerveau, fonctionnant comme une sorte de ganglion autonome, réglant la pulsation entre les pulsions internes à l'organisme, et les manifestations de recherches à l'extérieur. Il s'agissait de l'économie instinctuelle de l'être vivant en quête de ce dont il a besoin.

Maintenant ce n'est déjà plus l'appareil. Le schéma se rapporte à quelque chose de beaucoup plus immatériel. Freud le souligne, les choses dont il va parler, il ne faut pas les localiser quelque part. Dans le texte, il nous dit qu'il y a quelque chose à quoi ça doit ressembler. Rappelez-vous ce qu'au moment des leçons sur le transfert, je vous avais indiqué l'année dernière à propos des images optiques qui ne sont nulle part. Elles sont vues à tel endroit quand on est autre part pour les voir. C'est de cela qu'il s'agit.

Le schéma de Freud a changé de sens. Il met au tableau noir la dimension temporelle en tant que telle - cela est également souligné dans le texte. Ce schéma, dont vous voyez qu'il conserve la même ordonnance générale, prouve donc que Freud introduit déjà dans ses catégories des dimensions nouvelles, et en particulier une certaine dimension logique. Encore que ça puisse s'incarner dans un modèle mécanique, nous sommes passés d'un modèle mécanique à un modèle logique.

Avant d'évoquer le troisième schéma, je voudrais vous rappeler que je vous ai promis de parler de cybernétique. Pourquoi est-on si étonné de ces machines? Cela a peut-être quelque chose à voir avec les difficultés qu'a rencontrées Freud. Car la cybernétique procède aussi d'un mouvement d'étonnement de le retrouver, ce langage humain, fonctionnant presque tout seul, paraissant nous damer le pion.

On croit qu'on a tout résolu en disant que c'est le bonhomme qui l'y a anis. C'est ce que nous rappelle Lévi-Strauss, toujours plein de sagesse devant les choses nouvelles, et qui semble toujours aller à les ramener à des choses anciennes. J'apprécie d'habitude ce qu'écrit M. Ruyer, mais pas son livre sur la cybernétique.

Dans ces machines, le langage est certainement là, tout vibrant. Et ce n'est pas pour rien que nous le reconnaissons à une chansonnette dont je vais vous dire le plaisir que nous y éprouvons. Je l'ai découvert l'autre jour à la Société de philosophie.

Mine Favez-Boutonier venait de faire une très bonne communication sur la psychanalyse. Elle avait dit ce qu'elle espérait pouvoir en être compris par l'assemblée philosophique qui était là. Certes, elle a été trop modeste dans ses prétentions, et c'était néanmoins très au-dessus de ce que beaucoup de gens avaient réussi à entendre jusque-là. Là-dessus, M. Minkowski se lève, et tient les propos que je lui entends tenir depuis 146

trente ans, quel que soit le discours auquel il ait à répondre sur la psychanalyse. Entre ce que Mine Favez-Boutonier venait d'apporter et ce qu'il avait pu entendre il y a trente ans sur le même sujet, de la bouche de Dalbiez, il y avait un inonde. Et pourtant, il répondait exactement la même chose. Je ne le mets pas personnellement en cause - c'est ce qui se passe ordinairement dans une société scientifique. Pourquoi l'expression paradoxale de machine à penser a-t-elle surgi? Moi qui dis déjà que les hommes ne pensent que très rarement, je ne vais pas parler de machines à penser - mais tout de même, ce qui se passe dans une machine à penser est en moyenne d'un niveau infiniment supérieur à ce qui se passe dans une société scientifique. Quand on lui donne d'autres éléments, la machine à penser, elle, répond autre chose.

Du point de vue du langage, ces machinettes nous ronronnent quelque chose de nouveau, peut-être un écho, une approximation mettons. On ne peut pas résoudre la question en disant simplement que c'est le constructeur qui l'y a mis. Le langage est venu du dehors, c'est entendu, mais il ne suffit pas de dire que c'est le bonhomme qui l'y a mis. S'il y a bien quelqu'un qui peut dire son mot là-dessus, c'est un psychanalyste, qui touche du doigt à tout instant que l'affaire ne se résout pas en croyant que c'est le petit génie qui a tout fait.

La grande question actuelle des sciences humaines, c'est - qu'est-ce que le langage? On se demande - d'où vient-il? qu'est-ce qui s'est passé aux âges géologiques? comment ont-ils commencé à vagir? ont-ils commencé par pousser des cris en faisant l'amour, comme certains le croient? - alors qu'il s'agit avant tout de voir comment il fonctionne actuellement. Tout est toujours là. Notre rapport avec le langage, il faut le saisir au niveau pour nous le plus concret, le plus quotidien, celui de notre expérience analytique.

C'est de cela qu'il s'agit avec le schéma qui élabore le système en y introduisant l'imaginaire comme tel. Le petit schéma optique que je vous ai montré l'année dernière, nous le retrouverons dans la troisième étape, au niveau de la théorie du narcissisme. Il met le système perception-conscience là où il doit être, c'est-à-dire au cœur de la réception du moi dans l'autre, car toute la référence imaginaire de l'être humain est centrée sur l'image du semblable.

Enfin, le dernier schéma nous permettra de donner un sens à l'Au-delà du principe du plaisir, et de comprendre à quelle nécessité répond cet ouvrage. Freud l'a écrit au moment où la technique analytique virait, et où on pouvait croire que résistance et signification inconsciente se correspondent comme l'endroit et l'envers, que ce qui fonctionne selon le principe du plaisir dans le système dit primaire apparaît comme réalité dans l'autre, et inversement. C'est tout simplement l'étude classique du moi, 147

un peu enrichie de la notion qu'il peut comprendre bien des choses dans ses synthèses. Freud maintient que ça n'est pas ça, que tout le système des significations n'est pas dans le bonhomme, que sa structure n'est pas une synthèse de ces significations, bien au contraire.

Je vous donne ce dernier schéma pour vous mettre sur la voie de ce que Freud veut apporter avec Au-delà du principe du plaisir. Je prends quelque chose qui a à faire avec nos modes récents de transmission dans les machines, un, tube électronique. Tous ceux qui ont manipulé la radio connaissent ça - une ampoule triode - quand ça chauffe à la cathode, les petits électrons viennent bombarder l'anode. S'il y a quelque chose dans l'intervalle, le courant électrique passe ou non selon que ça se positive ou se négative. On peut réaliser à volonté une modulation du passage du courant, ou plus simplement un système de tout ou rien.

Eh bien, la résistance, la fonction imaginaire du moi, comme telle, c'est ça - c'est à elle qu'est soumis le passage ou le non-passage de ce qui est à transmettre comme tel dans l'action analytique. Ce schéma exprime d'abord que s'il n'y avait pas interposition, résistance du moi, effet de frottement, d'illumination, de chauffage- tout ce que vous voudrez -, les effets de la communication au niveau de l'inconscient ne seraient pas saisissables. Mais il vous montre surtout qu'il n'y a aucune espèce de rapport de négatif à positif entre le moi et le discours de l'inconscient, ce discours concret dans lequel le moi baigne et joue sa fonction d'obstacle, d'interposition, de filtre. L'inconscient a son dynamisme, ses afflux, ses voies propres. Il peut être exploré selon son rythme, sa modulation, son message propre, tout à fait indépendamment de ce qui l'interrompt. Dans Au-delà du principe du plaisir, Freud a voulu situer cette fonction imaginaire du moi. Je ne vous ai donné aujourd'hui qu'une ligne générale du progrès que nous aurons à poursuivre dans le détail. Je demande à Valabrega d'aborder maintenant la deuxième de ces quatre étapes.

3

M. Valabrega expose les caractères principaux du rêve.

M. VALABREGA : *-Freud nous dit aussi que la vivacité de l'hallucination, son intensité, est proportionnelle à la quantité d'investissement de l'idée en cause. C'est la quantité qui conditionne l'hallucination. C'est le contraire de la perception. Dans la perception qui provient du système ϕ , l'attention rend la perception plus distincte ou moins distincte.*

Elle provient du système ω .

M. VALABREGA : *-Non, du système ϕ .*

Il faut distinguer. Les apports quantitatifs du monde extérieur viennent du système ϕ . L'équilibre du texte indique que tout ce qui est perception et non excitation se passe comme tel dans le système w .

M. VALABREGA : *- Mais ça provient de ϕ .*

Parce que ça vient du monde extérieur. Ça ne vient de ϕ que par l'intermédiaire de Ψ .

M. VALABREGA : *- Bien sûr. Ce n'est d'ailleurs qu'une parenthèse.*

.....

En 1897, Freud n'est pas encore loin dans sa propre analyse. J'ai relevé à l'usage d'Anzieu quelques remarques sur les limites de la self-analyse. Lettre 75 *-Je ne peux m'analyser que sur la base de connaissances objectives, comme je pourrais le faire pour un étranger... La self-analyse est à proprement parler impossible. Sans cela, il n'y aurait pas de maladie. C'est dans la mesure où je rencontre quelque énigme dans mes cas, que l'analyse doit s'arrêter.* Il définit ainsi les limites de sa propre analyse-il ne comprendra que ce qu'il aura repéré dans ses cas. Alors qu'il est en train de découvrir génialement une voie nouvelle - et c'est un témoignage extraordinairement précis par sa précocité - il pointe lui-même que son auto-analyse n'est pas un processus intuitif, un repérage divinatoire à l'intérieur de soi-même, que ça n'a rien à faire avec une introspection.

M. ANZIEU : *- Freud savait, avant de faire le rêve à Irma, que les rêves avaient un sens. Et c'est parce que ses patients avaient apporté des rêves qui avaient un sens de réalisation de désir qu'il a voulu se l'appliquer à lui-même. C'est cela, son critère de vérification.*

C'est ça.

M. VALABREGA : *- Ce n'est pas le sens du rêve qui est en cause, c'est la théorie d'identité du rêve et du symptôme névrotique.*

Freud insiste dans la Traumdeutung sur la parenté du rêve avec le symptôme névrotique, mais aussi sur leur différence. Le processus du rêve est exemplaire pour comprendre le symptôme névrotique, tuais il 149

maintient une différence économique tout à fait fondamentale entre symptôme et rêve. Ils n'ont de commun qu'une grammaire. C'est une métaphore, ne prenez pas cela au pied de la lettre. Ils sont aussi différents qu'un poème épique l'est d'un ouvrage sur la thermodynamique. Le rêve permet de saisir la fonction symbolique en jeu et c'est, à ce titre, capital pour comprendre le symptôme. Mais un symptôme est toujours inséré dans un état économique global du sujet, alors que le rêve est un état localisé dans le temps, dans des conditions extrêmement particulières. Le rêve n'est qu'une partie de l'activité du sujet, alors que le symptôme s'étale sur plusieurs champs. Les processus, sont plus analogues qu'identiques.

.....

M. Valabrega présente l'analyse du rêve de l'injection d'Irma.

Ce qui est alors pour Freud la parole qui polarise, organise toute son existence, c'est la conversation avec Fliess. Elle se poursuit en filigrane dans toute son existence comme la conversation fondamentale. En fin de compte, c'est dans ce dialogue que se réalise l'auto-analyse de Freud. C'est par là que Freud est Freud, et que nous sommes encore aujourd'hui à en parler. Tout le reste, le discours savant, le discours quotidien, la formule de la triméthylamine, ce qu'on sait, ce qu'on ne sait pas, tout le fatras, est au niveau du moi. Ça peut aussi bien faire obstacle que signaler le passage de ce qui est en train de se constituer, c'est-à-dire ce vaste discours à Fliess qui sera ensuite toute l'œuvre de Freud. La conversation de Freud avec Fliess, la parole fondamentale, qui est alors inconsciente, est l'élément dynamique essentiel. Pourquoi est-elle inconsciente à ce moment-là? Parce qu'elle déborde infiniment ce que tous les deux, en tant qu'individus, peuvent alors en appréhender consciemment. Après tout, ce ne sont que deux petits bouts de savants comme les autres, qui échangent des idées plutôt loufoques.

La découverte de l'inconscient, telle qu'elle se montre au moment de son surgissement historique avec sa dimension pleine, c'est que la portée du sens déborde infiniment les signes manipulés par l'individu. De signes, l'homme pousse toujours beaucoup plus qu'il ne croit. C'est de cela qu'il s'agit dans la découverte freudienne - d'un nouveau sentiment de l'homme. L'homme après Freud, c'est ça.

9 FÉVRIER 1955.

XI, 16 février 1955

LA CENSURE N'EST PAS LA RÉSISTANCE

*Le message comme discours interrompu,
et qui insiste.*

Le roi d'Angleterre est un con.

Freud et Fechner.

La Traumdeutung ne donne pas seulement la théorie du rêve. On y trouve la seconde élaboration par Freud du schéma de l'appareil psychique. Avec la première, il mettait un point de conclusion à ses travaux de neurologue. La seconde correspond à son avancée dans le champ particulier des névroses, et dans ce qui sera le champ propre de l'analyse. Il s'agit donc du rêve, mais aussi, en arrière-plan, du symptôme névrotique, dont la structuration s'avère la même - elle met en jeu la structure du langage en général, et plus précisément le rapport de l'homme au langage. Mon commentaire va vous le démontrer, vous apportant par là le témoignage que les termes qui nous servent ici à recomprendre l'œuvre de Freud sont inclus en elle.

A l'élaboration de la pensée de Freud, nous voulons appliquer le même mode d'interprétation que Freud pratique pour ce qui se passe dans l'ordre psychique. Nous voulons voir ce qui se décèle dans la construction qui se fait sous nos yeux de la seconde étape de l'appareil psychique. Par rapport à ces systèmes ϕ Ψ , ω , dont nous avons souligné, Valabrega et moi-même, les caractéristiques et aussi les impasses, très bien perçues par Freud, quelque chose se déplace, se décale.

Je vous invite à relire le rêve d'Irma. Déjà l'année dernière, je vous en avais fait lire et expliquer certaines étapes, pour illustrer le transfert. Relisez-le à propos de ce que nous sommes en train de faire, à savoir, essayer de comprendre ce que veut dire automatisme de répétition, donner un sens à cette expression, et pour ce faire, saisir à quelle duplicité des relations du symbolique et de l'imaginaire nous sommes amenés.

Le schéma de la dernière fois, celui de la lampe triode, vous fait déjà apparaître le rêve d'Irma dans un tout autre jour. Dans son manuscrit, 151

Freud en réduit les thèmes à quatre éléments, deux conscients, deux inconscients. Nous avons déjà indiqué comment ces deux éléments inconscients devaient être compris - l'un est la révélation de la parole créatrice qui se fait dans le dialogue avec Fliess, l'autre est l'élément transversal, illuminé par ce courant qui passe. Ce qui est étalé d'une façon presque inconsciente dans le rêve, c'est la question des relations de Freud avec une série d'images sexuelles féminines, qui toutes sont combinées avec ce quelque chose de tensionnel dans ses rapports conjugaux. Mais ce qui est encore plus frappant, c'est le caractère essentiellement narcissique de toutes ces images féminines. Ce sont des images captivantes qui sont toutes dans un certain rapport narcissique à Freud. La douleur d'Irma, quand le médecin la percute, est dans l'épaule, et Freud signale qu'il a un rhumatisme dans l'épaule.

Tout cela est toujours dit d'une façon qui nous émerveille, et nous permet de voir au-delà de ce que Freud lui-même était capable de saisir à ce moment-là. C'est que Freud est un observateur exceptionnel, véritablement génial. Dans ce qu'il nous a donné, nous avons toujours pour nous orienter plus de ce qu'on appelle pour aller vite matériel, que ce qu'il en a lui-même conceptualisé, ce qui est un cas exceptionnel dans l'histoire de la littérature scientifique.

1

M. Valabrega entame le commentaire de la Psychologie des processus du rêve, chapitre VII de la *Science des rêves*.

Il y a deux petites phrases qui, du point de vue que nous développons ici, méritent d'être relevées. Au moment où Freud remet en cause toutes les constructions faites dans les chapitres précédents, à propos de l'élaboration du rêve, ce qui est le gros oeuvre de la Traumdeutung, il dit tout d'un coup qu'à propos des rêves, toutes les objections peuvent être élevées, y compris que le rêve n'est peut-être que le rêve d'un rêve.

Dès lors, notre erreur aurait été de traiter comme un texte sacré qui ne serait qu'une improvisation arbitraire, édifiée à la hâte et dans un moment d'embarras.

Relevons au passage cette métaphore, parce que dans Freud les métaphores sont précieuses - il a traité en effet le rêve comme un texte sacré. Un texte sacré s'interprète selon des lois très particulières, et chacun sait que quelquefois ces interprétations surprennent. Il faut aussi accorder toute son importance au mot de texte. Nous sommes vraiment là rappro-

thés de ce que Valabrega essaie de vous montrer-au moment de parler du processus du rêve, Freud va à la question de l'oubli.

Eh bien, la dégradation, voire l'oubli, du texte du rêve importe si peu, nous dit Freud, que n'en resterait-il qu'un seul élément, un élément sur lequel on doute, un petit bout de bout, une ombre d'ombre, nous pouvons continuer à lui accorder un sens. C'est un message. Sa dégradation n'est pas due au hasard, elle n'est pas liée à une sorte d'amortissement, d'effacement, de noyade du message dans le bruit de fond. Le message n'est pas oublié de n'importe quelle façon. Redonnons à cette fameuse censure qu'on oublie trop, tout son frais, tout son neuf – une censure est une intention.

Le propre de l'argumentation de Freud est de renverser le fardeau de la preuve-Dans les éléments que vous m'objectez, les oublis et les dégradations du rêve, je continue de voir un sens, et même je vois un sens de plus. Quand le phénomène d'oubli intervient ça m'intéresse encore plus. je trouve là aussi une partie du message. Ces phénomènes négatifs, je les ajoute à la lecture du sens, je leur reconnais aussi la fonction de message. Ce n'est pas seulement que Freud découvre cette dimension, mais même, par un certain parti pris, il l'isole, il ne veut connaître que celle-là.

On lui objecte qu'il parle de rêves de désir, mais qu'il y a les rêves d'angoisse, les rêves d'auto-punition. Une des phases de sa réponse est de dire que, certes, il y a des rêves d'angoisse, mais ce qui fonctionne pour qu'il y ait l'angoisse n'est rien d'autre que ce qui provoquerait l'angoisse dans la vie éveillée. Ce n'est pas tout ce qu'il y a dans le rêve qui l'intéresse, mais uniquement l'élément sémantique, la transmission d'un sens, une parole articulée, ce qu'il appelle les pensées, Gedanken, du rêve.

Ce qui intéresse Freud, et ce n'est nulle part plus évident que dans la première partie de ce septième chapitre, c'est le message en tant que tel, et on peut dire plus - c'est le message comme discours interrompu, et qui insiste. Voilà qui nous maintient tout près du problème que nous mettons en cause pour l'instant - qu'est-ce que l'au-delà du principe du plaisir? Qu'est-ce que l'automatisme de répétition?

Dans ce texte, vous ne pouvez donner au mot Gedanken un sens psychologique. Freud le répète en trois ou quatre passages, toutes nos explications, ne nous imaginons pas que c'est du déjà connu dans le psychique, ce sont des phénomènes d'un tout autre ordre que le psychologique.

Voici un exemple qui, pour être extrême, n'en est que plus significatif, celui de la dame à qui il ne reste de son rêve que ce mot – *canal*. Freud nous démontre à ce propos comment il entend l'interprétation des rêves. Qu'est-ce que peut bien être la mémoire de quelque chose qui est tel

lement effacé, une mémoire de mémoire? Et, plus généralement, quand nous nous souvenons d'un rêve, nous souvenons-nous vraiment de quelque chose dont nous puissions parler comme d'une pensée, puisque après tout, nous ne savons pas si ce n'est pas le type même de l'illusion de la mémoire? Cela ne trouble pas Freud, cela ne lui importe pas, ce qui l'occupe n'est pas de l'ordre des phénomènes psychologiques. Nous souvenons-nous d'un rêve comme d'un événement qui a existé et qui est situable quelque part? C'est littéralement insoluble. Les philosophes s'y sont toujours intéressés-pourquoi le vécu du sommeil n'est-il pas tout aussi important, authentique, que celui de la veille? S'il rêve toutes les nuits qu'il est un papillon, est-il légitime de dire qu'il rêve qu'il est un papillon? Mais peu importe à Freud.

Ce réalisme psychologique, cette quête d'une subjectivité essentielle ne le retient pas. Pour lui, l'important n'est pas qu'on rêve d'être un papillon, mais ce que veut dire le rêve, ce qu'il veut dire à quelqu'un. Quel est ce quelqu'un? Toute la question est là.

Cette dame, il a déjà eu avec elle un discours, et le rêve n'en est que la suite. Elle a en apparence admis beaucoup des élaborations de Freud, mais ce qu'elle veut lui dire dans le rêve est démontré par ses associations. Poussez, poussez, madame. Elle sort enfin une petite histoire humoristique anti-anglaise. Entre le sublime et le ridicule, il n'y a qu'un pas - Oui, le Pas-de-Calais. Voilà qu'elle veut dire - Toutes vos histoires sont sublimes, mais un tant soit peu ridicules, il suffit d'un rien, et tout cela fait rire.

Nous ne sommes pas en train de dire que c'est légitime ou pas, nous commentons Freud, et nous essayons de saisir ce qu'est la fonction du rêve comme inconsciente. Une des dimensions du désir du rêve est de faire passer une certaine parole. Le mettre en évidence suffit toujours à Freud pour entériner le fait que sa théorie est confirmée. Il n'a pas besoin d'aller jusqu'au souvenir d'enfance, ni de penser à la régression. Qu'est-ce qui a nécessité pour Freud la théorie de la régression? C'est ce que le pas suivant nous démontrera. Ce que nous retirons pour l'instant, c'est que Freud n'est satisfait, ne retrouve son chemin, ne prétend nous avoir démontré ce qu'il voulait nous démontrer, que quand il peut nous montrer que le désir majeur d'un rêve était de faire passer un message.

M. VALEBREGA : - *Par conséquent, l'oubli du rêve, c'est l'obstacle.*

Ce n'est pas l'obstacle, ça fait partie du texte. Le doute, par exemple, est presque dans sa perspective une emphase - il n'y a pas de mot équivalent en français, il faudrait dire soulignage. Le doute ne l'intéresse pas comme phénomène psychologique, et à propos du rêve, est-ce même un phénomène psychologique?

Il faut interpréter le phénomène du doute, dit Freud, comme une partie du message. Si le sujet doute, vous dites-vous, c'est qu'il s'agit de résistance, mais ne parlons pas pour l'instant de résistance. Le doute fait partie du message. Lorsque le sujet vous dit qu'il doute, vous devez considérer qu'il attire votre attention sur le fait que c'est un élément particulièrement significatif du rêve. Le doute est une connotation privilégiée dans ce fameux texte sacré. D'accord?

2

M. VALABREGA : - *Oui... Pourtant, Freud souligne le mot de résistance quand il dit - Tout obstacle à l'interprétation provient de la résistance, Widerstand, psychique.*

Pas tout à fait. Avez-vous lu aussi la petite note? Si le père du patient meurt en cours d'analyse, dit-il, et on ne va tout de même pas penser qu'il l'a fait mourir uniquement pour interrompre son analyse, cela, c'est une résistance. Nous classons tout ce qui s'oppose à l'interprétation comme une résistance - c'est une question de définition. Cela aussi, nous allons l'interpréter par rapport au fait que cela favorise ou ne favorise pas le progrès du travail d'interprétation, c'est-à-dire le passage du message. Avouez que généralisation du thème de la résistance nous permet de penser qu'il ne l'inclut pas dans un processus psychologique. La résistance ne prend sa valeur que par rapport au travail. Elle n'est pas du tout envisagée sous l'angle des propriétés psychiques du sujet. Elle existe, bien entendu, la résistance. Nous savons qu'il y a les frottements imaginaires ou psychologiques, qui font obstacle à ce que Freud appelle l'écoulement des pensées inconscientes. La petite note est en faveur de ce que je vous dis, que la résistance n'est pas considérée comme interne au sujet, sur un plan psychologique, mais uniquement par rapport au travail d'interprétation.

M. VALABREGA : - *C'est aussi la censure, la Widerstand.*

Non, justement, ça n'est pas la censure.

M. VALABREGA : - *Mais si, monsieur.*

Non, ça n'est pas la censure. La censure ne se situe pas au même niveau que la résistance. Elle fait partie du caractère interrompu du discours. Je sens que nous sommes là dans un dissentiment essentiel, qu'il y a 155

quelque incompréhension de votre part, et il va falloir que je donne quelque chose d'imagé.

Au sens propre, la résistance du sujet est liée au registre du moi, c'est un effet du moi. Dans ce chapitre, elle est instituée comme un x qui désigne tout ce qui arrête le travail analytique, que ce soit psychologique ou pas, que cela vienne de la réalité ou du hasard. La censure n'a rien à faire avec la résistance, ni au premier sens, ni - ruais beaucoup plus quand même - au second.

Cela emporte la question de ce que nous appelons le surmoi. Je vous parle du discours interrompu. Eh bien, une des formes les plus saisissantes du discours interrompu, c'est la loi en tant qu'elle est incomprise. Par définition, nul n'est censé ignorer la loi, ruais elle est toujours incomprise, car nul ne la saisit dans son entier. Le primitif qui est pris dans les lois de la parenté, de l'alliance, de l'échange des femmes, n'a jamais, même s'il est très savant, une vue totale de ce qui le saisit dans cet ensemble de la loi. Ce qui est censure a toujours rapport avec ce qui, dans le discours, se rapporte à la loi en tant qu'incomprise. Cela vous paraîtra un peu élevé, je vais tâcher de l'illustrer.

Il y a un petit livre pornographique qui a été écrit par un nom éminent de la littérature, actuellement membre de l'Académie Goncourt, Raymond Queneau. Dans ce livre, un des plus ravissants qu'on puisse lire, une jeune dactylographe, qui va être prise dans la révolution irlandaise et dans des mésaventures très scabreuses, fait, alors qu'elle est enfarinée dans les cabinets, une découverte en tout point semblable à celle du père Karamazov.

Comme vous le savez, son fils Ivan conduit celui-ci dans les avenues audacieuses où s'engage la pensée d'un homme cultivé, et en particulier, dit-il, si Dieu n'existe pas... -Si Dieu n'existe pas, dit le père, alors tout est permis. Notion évidemment naïve, car nous savons bien, nous analystes, que si Dieu n'existe pas, alors rien n'est plus permis du tout. Les névrosés nous le démontrent tous les jours.

La dactylo, enfermée dans les cabinets, fait une découverte beaucoup plus impressionnante encore pour un sujet de Sa Majesté. Il vient d'arriver un événement perturbant dans le maintien de l'ordre à Dublin, cela lui donne un doute qui aboutit à la formule suivante-Si le roi d'Angleterre est un cou, alors tout est permis. Et dès lors toute son aventure- elle est aidée par les événements - montre qu'elle ne se refuse plus rien. Le titre du livre doit être - On est toujours trop bon avec les femmes.

En effet, pour les sujets de Sa Majesté britannique- c'est l'hypothèse, ne croyez pas que je suis en train de inédite de nos alliés anglais -, il est très important qu'on ne dise pas que le roi d'Angleterre est un cou. Cela peut s'exprimer par exemple dans la loi suivante- tout homme qui dira 156

que le roi d'Angleterre est un con aura la tête tranchée. Suivez-moi bien. Que va-t-il en résulter?

Cela vous paraît très rigolo, mais je veux que ça vous paraisse tragique. Et je veux vous montrer que toute loi semblable, toute loi primordiale, qui comporte comme telle l'indication de la peine de mort, comporte du même coup, par son caractère partiel, la possibilité fondamentale d'être incomprise. L'homme est toujours en posture de ne jamais complètement comprendre la loi, parce que aucun homme ne peut maîtriser dans son ensemble la loi du discours.

S'il est interdit de dire que le roi d'Angleterre est un con, sous peine d'avoir la tête tranchée, on ne le dira pas, et de ce seul fait, on sera amené à ne pas pouvoir dire une foule d'autres choses - c'est-à-dire tout ce qui révèle cette réalité éclatante que le roi d'Angleterre est un con.

Tout le démontre, le roi d'Angleterre est un con. Nous en avons eu des exemples. Et un roi d'Angleterre qui n'était pas un con a été mis immédiatement en demeure d'abdiquer. Il se distinguait des autres en ceci qu'il faisait des chutes de cheval et qu'il avait la prétention d'épouser la femme qu'il aimait - ça marquait évidemment qu'il n'était pas un con, et il fut immédiatement obligé d'aller porter ailleurs ses considérations intimes.

Qu'est-ce à dire? Suffit-il de ne pas être un con pour faire son salut? C'est une erreur - ça ne suffit pas non plus. Je ne suis pas en train de dire que le roi d'Angleterre a eu raison de se soumettre à l'abdication parce qu'il n'était pas un con. Mais c'est une parenthèse.

Il en résulte donc que tout ce qui dans le discours est cohérent avec cette réalité que le roi d'Angleterre est un con, est mis en suspens. Le sujet est pris dans la nécessité de devoir éliminer, extraire du discours tout ce qui est en rapport avec ce que la loi interdit de dire. Or, cet interdit comme tel est totalement incompris. Au niveau de la réalité, personne ne peut comprendre pourquoi on aurait la tête tranchée à dire cette vérité, personne ne saisit où se situe le fait même de l'interdiction. Dès lors, on ne peut plus supposer que quelqu'un qui dit ce qui ne doit pas être dit et a l'idée que tout est permis pourra annuler purement et simplement la loi en tant que telle.

J'espère vous faire sentir ce dernier ressort inexplicé, inexplicable, où s'accroche l'existence de la loi. La chose dure que nous rencontrons dans l'expérience analytique, c'est qu'il y en a une, de loi. Et c'est bien ce qui ne peut jamais être complètement achevé dans le discours de la loi - c'est ce dernier terme qui explique qu'il y en a une.

Qu'est-ce qui se produit dans cette hypothèse? Le sujet du roi d'Angleterre a beaucoup de raisons de vouloir exprimer des choses qui ont le rapport le plus direct avec le fait que le roi d'Angleterre est un con. Disons que ça passe dans ses rêves. Et que rêve-t-il, ce sujet? - alors qu'il 157

s'agit de quelque chose de difficilement exprimable, non pas seulement du fait que le roi d'Angleterre est un con, mais de tout ce qui y tient, de tout ce qui fait qu'il ne peut pas être autre chose qu'un con, de toute la structure du régime, et au-delà, de la connivence universelle de la connerie du royaume d'Angleterre. Eh bien, le sujet rêve qu'il a la tête tranchée.

Pas besoin de se poser ici des questions sur je-ne-sais quel masochisme primordial, sur l'auto-punition, sur le désir de châtement. En cette occasion, le fait qu'il a la tête tranchée veut dire que le roi d'Angleterre est un con. La censure, c'est ça. C'est la loi en tant qu'incomprise.

Au niveau du rêve, ce n'est qu'un petit problème enfantin-pourquoi est-ce qu'on rêve qu'on a la tête tranchée? Pourquoi est-ce que ça vous amuse tellement? Mais songez qu'aucun des sujets du royaume où règne la connerie n'a jamais la tête très solide sur les épaules. Là, ça s'exprime par un symptôme.

Ce que je vous raconte a l'air d'être un petit apologue, mais j'ai connu un sujet dont la crampe des écrivains était liée à ceci, qu'a révélé son analyse - dans la loi islamique dans laquelle il avait été élevé, le voleur devait avoir la main tranchée. Et cela, il n'a jamais pu l'avalier. Pourquoi? Parce qu'on avait accusé son père d'être un voleur. Il a passé son enfance dans une espèce de profonde suspension à l'égard de la loi coranique. Tout son rapport avec son milieu originel, le pilier, les assises, l'ordre, les coordonnées fondamentales du monde était barré, parce qu'il y avait une chose qu'il se refusait à comprendre-pourquoi quelqu'un qui était un voleur devait avoir la main tranchée. En raison de cela d'ailleurs, et justement parce qu'il ne le comprenait pas, il avait, lui, la main tranchée.

La censure, c'est ça, en tant que chez Freud, à l'origine, ça se passe au niveau du rêve. Le surmoi, c'est ça, pour autant que cela terrorise effectivement le sujet, que ça construit en lui des symptômes efficaces, élaborés, vécus, poursuivis, et qui se chargent de représenter ce point où la loi n'est pas comprise du sujet, mais jouée par lui. Ils se chargent de l'incarner comme telle, ils lui donnent sa figure de mystère.

C'est tout autre chose que le rapport narcissique avec le semblable; c'est le rapport du sujet avec la loi dans son ensemble, en tant qu'il ne peut jamais y avoir de rapport avec la loi dans son ensemble, puisque la loi n'est jamais assumée complètement.

Censure et surmoi sont à situer dans le même registre que celui de la loi. C'est le discours concret, non seulement en tant qu'il domine l'homme et fait surgir toutes sortes de fulgurances, n'importe quoi, tout ce qui arrive, tout ce qui est le discours, mais en tant qu'il donne à l'homme son monde propre, que nous appelons, plus ou moins exactement, culturel. C'est dans cette dimension que se situe ce qui est la cen158

sure, et vous voyez en quoi elle se distingue de la résistance. La censure n'est ni au niveau du sujet, ni à celui de l'individu, mais au niveau du discours, pour autant que, comme tel, il forme à lui tout seul un univers complet, et qu'en même temps il a quelque chose d'irréductiblement discordant, dans toutes ses parties. Il s'en faut d'un rien, de rien du tout, que vous soyez enfermé aux cabinets, ou que vous ayez eu un père accusé à tort de je ne sais quel crime, pour que tout d'un coup la loi vous apparaisse sous une forme déchirante. C'est ça, la censure, et Freud ne confond jamais ce qui est Widerstand et ce qui est censure.

M. VALABREGA : *-A la fin de ce paragraphe, il établit que l'oubli du rêve est intentionnel. C'est là que se trouve la théorie psychanalytique de l'oubli. Freud remplace l'explication de la formation du rêve par la décharge de la tension, telle qu'il s'y référerait encore dans le texte de l'Entwurf, par l'idée que le sommeil diminue la censure, et qu'il permet en outre de contourner la résistance. Il y a peut-être encore une confusion entre les deux concepts, mais...*

Mais là, c'est vrai, parce qu'il s'agit d'introduire la psychologie du sommeil. jusqu'alors, Freud ne s'est pas occupé du sommeil, mais il lui faut là évoquer sa dimension originale. Il y a un rapport essentiel entre le moi et le sommeil. Dans le sommeil, le moi n'a pas la même attitude que dans l'état de veille. Lorsque la théorie de la libido sera élaborée, Freud supposera qu'il y a alors retrait de la libido et réinvolution dans le moi. C'est dans cette mesure que ses résistances peuvent être contournées, traversées ou filtrées -je parle de la résistance du moi, de la résistance liée au moi, qui n'est qu'une petite partie de la résistance - et que se trouvent modifiées les conditions dans lesquelles se produit le phénomène que nous supposons permanent, à savoir la suite du discours. Que signifient ces deux chapitres - sinon que le discours du rêve est cohérent avec le discours de la veille? Freud réfère toujours l'un à l'autre - qu'est-ce que le sujet dit dans son rêve, étant donné ce qu'il dit alors dans la veille? C'est de ce rapport que toute la dialectique de ce chapitre se soutient. Les relations, les différences, tous les processus jusque-là non vus, ignorés, qui font l'objet propre de la Traumdeutung, s'établissent à ce niveau.

M. VALABREGA : *-Par conséquent, il lie d'une façon dynamique résistance et déguisement. Il écrit par exemple que, sous la pression de la censure -il emploie aussi l'expression résistance de censure...*

Ce qui vous prouve que ce n'est pas pareil. Sinon il n'aurait pas à dire résistance de censure. La censure est au même niveau que le transfert. Il y 159

a une résistance de censure comme il y a une résistance de transfert. Il s'agit là de la censure et du transfert en tant qu'ils s'opposent au travail analytique. Quand deux mots sont équivalents, comme le mot couleur et le mot couleur, on ne dit pas une couleur de couleur.

3

Interventions au cours de l'exposé de M. Valabrega.

Freud a éprouvé un véritable saisissement de la notion mise en avant par Fechner dans sa psycho-physique. La psycho-physique de Fechner ne ressort pas du tout à la dimension psychologisante élémentaire où l'inscrit sa vulgarisation. La rigueur de sa position l'entraîne à supposer que, puisqu'il y a parallélisme entre conscience et domaine mesurable dans la physique, virtuellement au moins, dans l'abstrait, il faut étendre la possibilité de phénomènes de conscience très au-delà des êtres animés. Ce qui vous montre que les idées, même quand elles s'introduisent d'abord comme des hypothèses valables, entraînent leurs auteurs beaucoup plus loin, loin de la routine. Si Freud l'évoque, ce n'est pas simple terme de style, heureuse analogie. Freud ne fait jamais ces choses-là. Freud n'est pas Jung. Il ne s'amuse pas à trouver tous les échos. Quand Freud met quelque chose dans son texte, ça a toujours une extrême importance. Et qu'il signale à Fliess, dans une lettre, la révélation qu'a été pour lui ce passage où Fechner dit qu'on ne peut concevoir le rêve que comme se situant dans un autre lieu psychique, il faut donner à cette notation son sens plein.

C'est justement ce que je suis en train de vous dire-le lieu psychique dont il s'agit n'est pas psychique, c'est la dimension symbolique, tout simplement, qui est d'un autre ordre-il y a chez Angélus Silésius un jeu de mots entre *Ort* et *Wort*, nous y reviendrons. Dire que le rêve se place sur un autre lieu psychique, c'est dire qu'il ne s'inscrit pas simplement dans la parenthèse du sommeil. Il se situe et se définit dans un autre lieu, gouverné par d'autres lois locales, le lieu de l'échange symbolique, qui ne se confond pas, encore qu'il s'y incarne, avec la dimension spatiotemporelle où nous pouvons situer tous les comportements humains. Les lois de structure du rêve, comme celles du langage, s'inscrivent ailleurs, dans un autre lieu, que nous l'appelions psychique ou pas.

M. VALABREGA : *-Passons au schéma de la page 442-443, dont la particularité essentielle est d'être orienté comme l'appareil réflexe. Freud explique que* 160

t

cette orientation vient de l'exigence d'expliquer les processus psychiques sur le modèle des processus réflexes.

Attendez un peu. Comme vous le rappelez, Freud justifie l'introduction de cette orientation en se raccrochant rétroactivement à son appareil réflexe. Après tout, dit-il, c'est une propriété de l'appareil réflexe que les choses ne vont que dans un seul sens. Mais ce qui est remarquable, c'est qu'il mette ce fait en relief à ce moment-là seulement. Jusque-là, à propos de ces trois appareils, ϕ , Ψ et ω , il s'agissait de phénomènes d'équilibre, qui devaient être considérés comme réversibles - l'équilibre, on y revient toujours, d'en avant ou d'en arrière. Or, tout d'un coup - il faut savoir le repérer au passage-, Freud introduit la notion que les choses se passent dans une succession déterminée et irréversible. Le mot irréversible n'y est pas, mais il est suffisamment indiqué, à mon gré et j'espère aussi au vôtre, par l'expression *Zeitlichfolge*, suite temporelle, et *Richtung*. Ce n'est pas tout. Au moment même où il introduit la succession temporelle, il est amené, pour des raisons de cohérence interne, conceptuelle, à nous parler exactement du contraire, à savoir de cette chose paradoxale qui s'appellera la régression, et qui exercera une influence si dominante sur le développement de la pensée psychanalytique.

Je le remarque au passage, c'est ce dont il s'agissait hier soir à propos de la conférence de Schweich - nous autres qui nous avançons dans des domaines encore inconnus comme celui des psychoses, comment devons-nous comprendre la notion de régression? Quel sens donner au fait qu'un sujet a régressé au stade oral?

Freud s'engage dans une série d'antinomies, dont la moindre n'est pas celle-ci - plus le désir est rattaché à sa racine biologique, à l'élan biologique, plus il a tendance à se manifester sous une forme hallucinatoire. Avouez que c'est là un paradoxe. Nous trouvons par exemple cette formule, dans la suite du texte, que le rêve nous révèle une sorte d'état primitif de l'humanité. C'est dire que l'homme primitif, si tant est qu'il ait eu moins de moyens de subsister que nous, se serait sustenté en rêvant. On nous en a fait d'ailleurs avaler bien d'autres sur les primitifs - on nous disait qu'ils avaient une pensée prélogique. Ces choses ne sont pas à prendre pour argent comptant.

Bref, l'explication du rêve par la régression engage Freud dans des contradictions fondamentales sur tous les plans, et il rencontre autant d'objections qu'il donne de formes à cette régression. Il lui faut retrouver une sorte de plan perceptif primitif, il parle donc d'une régression topique, d'où la prétendue forme hallucinatoire que prend, dans certaines conditions, le désir. Mais le circuit neuronique ne peut aller que dans un sens, la propagation de l'excitation nerveuse n'est jamais rétrograde. La 161

régression topique soulève donc bien des difficultés. La régression temporelle, formelle, produit également les plus grandes antinomies. Cette lecture nous indique le sens dans lequel la pensée de Freud a eu ultérieurement à progresser. La théorie du moi, par exemple, articulée en 1915 à partir de la libido narcissique, résout les problèmes posés dans ce schéma par les différentes formes de la régression.

Ce sera l'objet de notre prochain séminaire, dans quinze jours. Vous voyez les conditions limitées dans lesquelles nous pouvons légitimement faire usage des termes de résistance, censure et régression.

16 FÉVRIER 1955.

162

I

XII, 2 mars 1955

LES EMBARRAS DE LA RÉGRESSION

Qui est le sujet?

Paradoxes des schémas freudiens.

Perception et hallucination.

Fonction de l'ego.

Nous reprenons aujourd'hui le fil de notre commentaire de la septième partie de la Science des rêves, dans le dessein de l'intégrer à la ligne générale que nous poursuivons - comprendre ce que signifie le progrès de la pensée de Freud, eu égard à ce qu'on peut appeler les fondements premiers de l'être humain tel qu'il se découvre dans la relation analytique, et ceci afin d'expliquer le dernier état de la pensée de Freud, qui s'exprime dans l'Au-delà du principe du plaisir.

Nous en étions arrivés la dernière fois au premier paragraphe de la Psychologie des processus du rêve, qui concerne l'oubli des rêves. Cela m'a amené, à la suite d'une divergence qui s'est manifestée à propos d'une certaine correction que j'avais apportée aux remarques de Valabrega, à préciser dans un petit apologue la différence qu'il y a entre censure et résistance, censure et résistance de censure. La résistance est tout ce qui s'oppose, dans un sens général, au travail analytique. La censure, une qualification spéciale de cette résistance.

Il s'agit pour nous de savoir où se situe le sujet de la relation analytique. Il faut se garder de l'attitude naïve - le sujet, eh bien, c'est lui, quoi ! - comme si le patient était quelque chose d'univoque, comme si l'analyste lui-même se résumait à une certaine somme de caractéristiques individuelles. Qui est le sujet ? Voilà la question que nous manipulons ici dans toutes ses manifestations, dans les antinomies qu'elle révèle. Nous la suivons dans tous les points où elle se réfléchit, se réfracte, éclate. C'est ainsi que nous espérons donner le sentiment du point où elle se situe exactement, et qui ne peut pas s'attaquer de front, puisque s'y attaquer, c'est s'attaquer aux racines même du langage.

Dans cette optique, regardez une de ces choses auxquelles on ne s'arrête pas, une petite note incluse dans la maçonnerie de l'édifice freudien.

Une autre complication - que celle de savoir pourquoi le préconscient a rejeté et étouffé le désir qui appartient à l'inconscient - *beaucoup plus importante et profonde, dont le profane ne tient pas compte, est la suivante. Une réalisation du désir devrait certainement être une cause de plaisir. Mais pour qui ? - Vous voyez que cette question, pour qui ? n'est pas de nous. Ce n'est pas mon élève Leclair qui l'a inventée. -Pour celui, naturellement, qui a ce désir. Or, nous savons que l'attitude du rêveur à l'égard de ses désirs est une attitude tout à fait particulière. Il les repousse, les censure, bref n'en veut rien savoir. Leur réalisation ne peut donc lui procurer de plaisir, bien au contraire. Et l'expérience montre que ce contraire, qui reste encore à expliquer, se manifeste sous la forme de l'angoisse. Dans son attitude à l'égard des désirs de ses rêves, le rêveur apparaît ainsi comme composé de deux personnes réunies cependant par une intime communauté.*

Voilà un petit texte que je livre comme liminaire à votre méditation, car il exprime clairement l'idée d'un décentrement du sujet. C'est une formulation propédeutique, ce n'est pas une solution. Ce serait chosifier le problème que de dire qu'il y a une autre personnalité. On n'a d'ailleurs pas attendu Freud pour formuler ça - un monsieur nommé Janet, travailleur non sans mérite encore qu'éclipsé par la découverte freudienne, avait cru s'apercevoir en effet que dans certains cas se produisait chez le sujet un phénomène de double personnalité, et il s'en était tenu là, parce qu'il était psychologue. C'était pour lui une curiosité psychologique, ou un fait d'observation psychologique - ce qui revient au même - *historiolae*, disait Spinoza, des petites histoires.

Freud, lui, ne nous présente pas les choses sous la forme d'une petite histoire, il pose le problème en son point essentiel - qu'est-ce que le sens ? Quand il dit les pensées, voilà ce qu'il désigne, et pas autre chose.

Il faut préciser - quel est le sens du comportement de notre prochain, quand nous sommes avec lui dans cette relation tout à fait spéciale qui a été inaugurée par Freud dans son abord des névroses. Faut-il chercher la réponse dans les traits exceptionnels, anormaux, pathologiques, du comportement de l'autre ? Ce n'est pas ce que fait Freud. Lui cherche la réponse en posant la question là où le sujet lui-même peut se la poser-il analyse ses propres rêves. Et c'est précisément parce qu'il parle de

lui-même, qu'il fait apparaître que quelqu'un d'autre que lui-même parle dans ses rêves. C'est bien ce qu'il nous confie dans cette note. Quelqu'un d'autre apparemment, un deuxième personnage est en rapport avec l'être du sujet. Voilà la question posée dans l'œuvre de Freud, de son début à sa fin.

Pensez au petit *Entwurf* des débuts. Nous avons vu qu'à chaque instant, tout en se maintenant dans le langage atomistique, Freud en dérape, parce qu'il pose le problème des relations du sujet et de l'objet, et ce, dans des termes remarquablement originaux. A quoi tient l'originalité de ce dessin de l'appareil psychique humain ? C'est qu'il s'agit en fait du sujet.

Ce qui distingue ici Freud de tous les auteurs qui ont écrit sur le même sujet, et même du grand Fechner auquel il se réfère sans cesse, c'est l'idée que l'objet de la recherche humaine n'est jamais un objet de retrouvailles au sens de la réminiscence. Le sujet ne retrouve pas les rails préformés de son rapport naturel au monde extérieur. L'objet humain se constitue toujours par l'intermédiaire d'une première perte. Rien de fécond n'a lieu pour l'homme sinon par l'intermédiaire d'une perte de l'objet.

Je pense que ce trait que nous avons relevé au passage ne vous a pas échappé, mais vous avez pu croire que ce n'était qu'un point de détail - le sujet a toujours à reconstituer l'objet, il cherche à en retrouver la totalité à partir de je ne sais quelle unité perdue à l'origine. Cette symbolique construction théorique - que suggèrent à Freud les premières découvertes sur le système nerveux, dans la mesure où elles sont applicables à son expérience clinique - laisse déjà présager ce qu'il faut bien appeler la portée métaphysique de son œuvre. C'est ce qui nous prouve que nous sommes bien dans la ligne, en reposant toujours la question de Freud - qu'est-ce que le sujet ?

Ce que le sujet fait a un sens, il parle par son comportement comme par ses symptômes, comme par toutes les fonctions marginales de son activité psychique. La psychologie de l'époque, vous le savez, tient pour équivalents le terme de conscience et celui de psychisme, et Freud montre à tout instant que c'est précisément ce qui fait problème. C'est ce qui nous est présentifié dans cette petite ébauche de l'appareil psychique avec laquelle nous en avons à peu près fini. Il ne faut pas confondre, dit-il au moment où il aborde l'élaboration psychologique des processus du rêve, processus primaire et inconscient.

Dans le processus primaire, toutes sortes de choses apparaissent au niveau de la conscience. Il s'agit de savoir pourquoi ce sont celles-là qui apparaissent. L'idée, la pensée du rêve, nous en avons conscience, bien sûr, puisque aussi bien nous ne saurions rien sans cela de ce qui en existe. Il faut, par une nécessité de la théorie, qu'une certaine quantité d'intérêt se soit portée sur ce qui est 165

inconscient. Et pourtant, ce qui motive et détermine cette quantité, est dans un ailleurs dont nous ne sommes pas conscients. Cet objet-là, nous avons aussi à le reconstruire. C'est ce que nous avons déjà vu apparaître à propos du rêve de l'injection d'Irina, et du premier petit schéma que Freud en donne dans l'Entwurf. Il nous montre que, quand on étudie la structure et la détermination des associations, ce qui apparaît dans le rêve le plus chargé en quantité est ce vers quoi convergent le plus de choses à signifier. Ce qui émerge est le point de concours du maximum d'intérêt psychique. Mais cela laisse complètement dans l'ombre les motifs eux-mêmes.

Les apparences du rêve d'Irma sont doublement déterminées - il y a, d'une part, la parole du dialogue poursuivi avec Fliess, et d'autre part, le fondement sexuel. Le fondement sexuel est double. Il est intéressé dans cette parole, puisque c'est la notion qu'il existe qui vient là déterminer le rêve- c'est le rêve de quelqu'un qui est en train de chercher ce que sont les rêves. Mais aussi, Freud se trouve lui-même dans un rapport complexe non seulement avec sa malade, mais avec toute la série féminine, si contrastée, qui s'ébauche derrière elle. Ce qui est dans l'inconscient ne peut être que reconstruit, c'est là le sens d'où Freud nous mène. C'est ce que nous allons aborder aujourd'hui, avec la deuxième partie du chapitre VII sur la régression.

La coalescence de deux séries au moins de motivations est nécessaire à la production de toute formation symptomatique. L'une est sexuelle, l'autre est, selon le nom que nous lui donnons ici, symbolique - c'est le facteur de la parole, tel qu'il est assumé par le sujet. Mais la même question se pose à nouveau - par qui ? par quel sujet ?

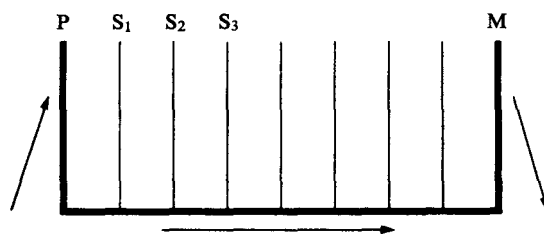
2

M. VALABREGA : - *Freud introduit pour la première fois sa conception de l'appareil psychique à propos de l'étude de la régression. C'est donc à la Traumdeutung qu'il faudra retourner pour retrouver la première explication de la régression, qui prendra ultérieurement une importance considérable dans la théorie. Freud commence par rappeler les trois caractères les plus importants qui lui ont été fournis par l'étude du rêve. Premièrement, le rêve met la pensée au présent dans l'accomplissement du désir. C'est une actualisation, et le désir, ou la pensée du désir, est le plus souvent objectivé, mis en scène, vécu. Deuxièmement, caractère presque indépendant du caractère précédent et non moins important, la transformation de la pensée du rêve en images visuelles et en discours - Bildet rede.*

166

Rede veut dire discours. L'inconscient, c'est le discours de l'autre, ce n'est pas moi qui l'ai inventé. *Bildet* veut dire imaginaire.

M. VALABREGA : - Troisième notion, due à Fechner, le lieu psychique du rêve différent du lieu de la représentation de la vie éveillée. Suit la construction de l'appareil psychique. Cet appareil est constitué de divers systèmes, entre lesquels on n'est pas obligé, dit Freud, d'imaginer un ordre spatial, mais un ordre de succession temporelle. Par conséquent, il ne faut pas croire à la spatialité du schéma. C'est une topique temporelle. Voici le premier schéma de l'appareil. Il est doué d'une direction - le processus psychique va toujours de l'extrémité P, perceptive, à M, motrice. Une première différenciation intervient aussitôt après. Les excitations perceptives parvenant dans le sujet doivent y laisser une trace, un souvenir. Or, le système P, perception, n'a aucune mémoire. Il faut donc différencier un système S du système P. Lorsqu'il y a eu simultanéité de perceptions, il y aura connexion simultanée des traces - c'est le phénomène de l'association. Mais il existe d'autres connexions que la connexion associative. Il sera donc nécessaire d'admettre plusieurs systèmes S - S1, S2, S3, etc. Il serait vain, dit Freud, de tenter d'en fixer le nombre, et même de vouloir le tenter. Voyez le schéma suivant.



Le texte est vraiment fort piquant - Le premier de ces systèmes S fixera l'association par simultanéité ; dans les systèmes plus éloignés, cette même matière d'excitation sera rangée selon des modes différents de rencontre, de façon, par exemple, que ces systèmes successifs représentent des rapports de ressemblance, ou autres. Nous entrons dans la dialectique du même et de l'autre, de l'un et du multiple. Vous pouvez insérer là tout Parménide. Et Freud ajoute - Il serait oiseux, évidemment, de vouloir indiquer en paroles la signification psychique d'un tel système. Freud s'aperçoit de la vanité qu'il y aurait à tenter de recréer toutes les catégories du langage en schématisant les différentes façons dont s'organisent les éléments, atomistiquement conçus, de la réalité. Le schéma spatial des connexions conceptuelles ne serait qu'une doublure des exigences du jeu de la pensée, au sens le plus 167

général. On voit que Freud abandonne, et que son schéma n'a plus d'utilité, si ce n'est de nous indiquer que là où il y a relation de langage, il faut qu'il y ait le substrat d'un appareil neuronique déterminé. Freud s'aperçoit qu'il lui suffit d'indiquer la nécessité d'une série de systèmes, sans vouloir les préciser les uns après les autres. La tranquillité avec laquelle il abandonne cette tâche, à laquelle on voit de plus naïfs se consacrer, est à elle toute seule un enseignement.

Prenons la phrase suivante - *Sa caractéristique serait l'étroitesse de ses relations avec les matières premières du souvenir, c'est-à-dire, si nous voulons évoquer une théorie plus profonde, les dégradations de la résistance dans le sens de ces éléments. Dégradations de la résistance* n'est pas la traduction exacte. Là, quelque chose nous arrête. Que signifie à ce niveau la notion de résistance ? Où va-t-elle se situer dans ce schéma ?

M. VALABREGA : -*Ainsi qu'on peut le voir dans le passage que M. Lacan vient de commenter, il y a une critique de l'associationnisme. Pour Freud, l'association est une connexion parmi d'autres, et c'est pour cela qu'il y a plusieurs systèmes.*

C'est exact. S'il lui faut supposer tous ces étages, c'est qu'il passe implicitement de l'associationnisme à ce qui y est irréductible, la catégorie de la ressemblance étant la première catégorie dialectique.

M. VALABREGA : -*Les souvenirs S1, S2, etc., sont par nature inconscients. Ils peuvent devenir conscients. Mais encore faut-il noter qu'ils n'ont aucune qualité sensible comparable aux perceptions. Ils en restent distincts. jusqu'ici, nous n'avons pas tenu compte, dans le schéma, du rêve et de sa psychologie. La formation du rêve ne peut être expliquée que par deux instances fondamentales - l'instance critiquante et l'instance critiquée. L'instance critiquante interdit l'accès à la conscience, et se trouve de ce fait dans la relation la plus étroite avec cette conscience. C'est en plaçant dans son schéma ces deux instances, critiquante et critiquée, que Freud parvient à-u schéma suivant. Le préconscient est à considérer comme le dernier des systèmes, il est situé à l'extrémité motrice. je puis me tromper, mais il me semble qu'on comprendrait mieux le schéma si, au lieu de le faire parallélépipédique, on le faisait circulaire, afin de pouvoir parvenir à joindre M à P, les phénomènes préconscients devenant conscients.*

Vous mettez là en valeur le problème que, j'imagine, tout lecteur de bonne foi s'est posé depuis longtemps. Freud reconnaît ici que le système de la perception-conscience, Wahrnehmung-Bewusstsein, que nous retrouvons dans la dernière topique, et à certains moments de l'exposé de Freud, comme le noyau du moi, suppose une unité. Je le dis au passage, 168

ce dernier état de la pensée de Freud qui est communément accepté, nous ne nous en contenterons pas.

La remarque de Valabrega vaut à elle toute seule, indépendamment de la tentative de solution qu'il propose. Freud nous représente comme une unité topique quelque chose qui est décomposé aux deux bouts. Laissons pour l'instant la question ouverte. Pour expliquer le fonctionnement même de son schéma, Freud nous rappelle que les procès d'élaboration qui vont de l'inconscient vers le préconscient doivent normalement aboutir à la conscience - la dénomination même de ces systèmes implique cette orientation vers la conscience. Ce qui est dans l'inconscient est séparé de la conscience, mais peut y arriver par le stade préalable du préconscient. Or, la nécessité de son schéma oblige Freud à situer ce système de la conscience juste avant la possibilité de l'acte, avant l'issue motrice, donc en M. Mais toutes les prémisses qui déterminaient la fabrication de son schéma neurologique l'obligeaient à admettre que la perception se produit bien avant toute espèce d'inconscient, au niveau de la prise de contact avec le monde extérieur, avec l'Umwelt, c'est-à-dire à l'autre bout du schéma. Par conséquent, la façon dont le schéma est construit à la singularité de représenter comme dissociés, aux deux points terminaux de la circulation orientée de l'élaboration psychique, l'envers et l'endroit d'une même fonction, à savoir la perception et la conscience. Cette difficulté ne peut d'aucune façon être attribuée à quelque illusion que nous subirions de la spatialisation, elle est interne à la construction même du schéma.

Le système perceptif est une espèce de couche sensible, sensible au sens de photo-sensible. Dans un autre texte, Freud présente ce petit appareil bien connu, ce tableau d'ardoise aux propriétés spéciales d'adhésivité sur lequel repose un papier transparent. Le crayon est une simple pointe qui, chaque fois qu'elle trace quelques signes sur le papier transparent, détermine une adhérence momentanée et locale du papier avec l'ardoise au-dessous. Par conséquent, le tracé apparaît sur la surface, en sombre sur clair ou en clair sur sombre, et reste inscrit sur cette surface aussi longtemps que vous ne détachez pas la feuille du fond, ce qui provoque la disparition du tracé, le papier se retrouvant vierge chaque fois que l'adhérence est levée. C'est quelque chose de ce genre que Freud exige de sa première couche perceptive. Il faut supposer que le neurone perceptif, étant une matière sensible, peut toujours intercepter quelque perception. Mais ici il reste toujours quelque trace sur l'ardoise de ce qui a été à un moment écrit, même si ce n'est plus visible. Elle conserve ce qui a été une fois perçu, tandis que ce qui est à la surface devient vierge. Tel est le schéma logique, et rien ne nous indique qu'il ne soit pas fondé dans le fonctionnement concret de l'appareil psychique, 169

ce qui rend nécessaire que le système perceptif soit donné au départ. Nous aboutissons ainsi à cette singulière dissociation locale de perception et mémoire. Du point de vue de l'appareil nerveux, il faut distinguer le niveau de l'accumulation mnésique du niveau de l'acquisition perceptive, ce qui est, du point de vue de l'imagination d'une machine, parfaitement correct. Mais nous nous trouvons alors devant cette seconde difficulté sur laquelle Valabrega et moi attirons votre attention.

Tout dans l'expérience indique que le système de la conscience doit se trouver au point opposé le plus extrême de cette succession de couches qu'il nous est nécessaire d'admettre pour penser le fonctionnement effectif de l'appareil psychique. Nous soupçonnons une fois de plus qu'il y a là quelque chose qui ne va pas, qu'il y a la même difficulté qui, dans le premier schéma, s'exprimait en ceci, que le système ϕ_i , complément du circuit stimulus-réponse, et le système Ψ étaient sur deux plans différents. Quant au système ω , fonctionnant selon d'autres principes énergétiques, il représentait le système de la perception et assurait la fonction de la prise de conscience. Le sujet avait par là des renseignements qualitatifs, que ne pouvait lui fournir le système Ψ , régulateur des investissements dans l'appareil nerveux. Le premier schéma nous représentait donc la perception et la conscience à une seule extrémité de l'appareil, unies entre elles comme elles le sont expérimentalement. Le second schéma multiplie les difficultés du premier en dissociant la place du système perceptif et celle du système de la conscience.

M. VALABREGA : *-Il faudrait qu'on puisse établir une connexion quelconque, je ne sais pas comment.*

Vous avez proposé une solution.

M. VALABREGA : *-Non, ce n'est pas une solution. Dans une très courte note où il assimile P et C, Freud parle du déroulement linéaire du schéma. S'il avait voulu faire un schéma circulaire, il l'aurait fait. Il faut attendre une autre topique pour y voir clair. Enfin, abandonnons ce problème pour en venir à l'inconscient, système situé plus en arrière, qui ne peut accéder à la conscience si ce n'est en passant par le préconscient. La conscience est un système succédant au préconscient. On retrouve ici ce paradoxe, que le système conscient est ouvert à la fois du côté de la perception, par où l'excitation arrive, et à l'extrémité motrice, dont le système le plus voisin est le système préconscient. Dans le cas du rêve, l'excitation interne tend à passer par le relais du préconscient pour devenir consciente, mais elle ne le peut pas, parce que la censure lui interdit cette voie pendant la veille. Comment expliquer l'hallucination, le rêve hallucinatoire ? Selon 170*

Freud, le seul moyen de s'en tirer est d'admettre que l'excitation, au lieu de se transmettre normalement vers l'extrémité motrice, suit une voie rétrograde. Voilà la régression.

je vois qu'aujourd'hui, l'attention de votre assistance sur des choses pourtant simples est un tant soit peu ondulante. Nous nous trouvons devant cette singulière contradiction - je ne sais s'il faut l'appeler dialectique - que vous écoutez d'autant mieux que vous comprenez moins. Car je vous dis souvent des choses fort difficiles, et je vous vois suspendus à fines lèvres, et j'apprends après que certains n'ont pas compris. D'un autre côté, quand on vous dit des choses très simples, presque trop connues, vous êtes moins suspendus. C'est une remarque que je fais au passage, qui a son intérêt comme toute observation concrète. je livre cela à votre méditation.

3

Il tm faut donc reprendre les choses.

La première fois que la notion de régression intervient, elle est strictement liée à une particularité du schéma, dont je vous ai montré tout à l'heure le paradoxe.

Si nous arrivions à fomenter un schéma plus cohérent que celui qui est sous vos yeux, où le système perception-conscience ne serait pas dans cette position paradoxale par rapport à l'appareil et au fonctionnement à sens unique, nous n'aurions aucun besoin de la notion de régression. C'est uniquement parce que son schéma est fait comme cela que, pour expliquer la qualité hallucinatoire de l'expérience du rêve, Freud doit admettre non pas tellement une régression qu'un sens régrédient de la circulation quantitative qui s'exprime par le processus excitation-décharge. Ce sens est appelé régrédient par opposition au sens progrédient du fonctionnement normal, éveillé, de l'appareil psychique.

C'est là quelque chose que nous pouvons tout de même suspecter d'être caduc, puisque tout cela ne dépend que de la construction d'un schéma qui en lui-même se présente déjà comme paradoxal. Pointez cela au passage, qui nous permettra peut-être d'apporter quelque lumière sur la façon dont le terme de régression est ensuite employé, avec une multiplicité de sens qui ne va pas sans présenter quelque ambiguïté.

Il apparaît d'abord comme régression topique - dans certains cas, ce qui s'opère dans l'appareil nerveux doit aller en sens contraire, c'est-à-dire non pas à la décharge, mais à la mobilisation du système de souve171

nirs qui constitue le système inconscient. Ce qui est à expliquer, ce sont les aspects du rêve - que, d'ailleurs, on ne peut dire sensoriels que de façon métaphorique -, sa figuration, spécialement visuelle, son caractère hallucinatoire.

La première introduction du terme de régression dans le système freudien est donc essentiellement liée à une particularité des plus inexplicables de son premier schéma. Nous verrons si nous ne pouvons pas mieux expliquer les choses, de façon à rendre tout à fait inutile la régression à ce niveau.

M. HYPPOLITE : - *Est-ce qu'on ne pourrait pas émettre l'hypothèse que l'idée de la régression est chez Freud première par rapport au schéma ? Qu'il y a une arrière-pensée de la régression ?*

C'est l'intérêt de notre façon de procéder que de nous rappeler que le schéma que nous étudions maintenant est en continuité avec un autre - également construit à partir de l'expérience particulière de Freud, celle des névroses, qui anime depuis le départ son effort théorique-où il n'y a pas trace de la notion de régression. Là, nul besoin de régression pour expliquer le rêve, son caractère hallucinatoire, le désir qui le soutient. Le schéma de la *Traumdeutung* n'a cette forme que parce que celui de l'Entwurf avait celle que j'ai plusieurs fois représentée au tableau. Et c'est dans la mesure où le schéma a cette forme que Freud parle de retour en arrière sur le plan topique, de remontée du courant nerveux.

Il y a des choses qui vont dans un sens régrédient par rapport au schéma. Pour pouvoir en rendre compte, Freud, étant donné la façon dont son schéma est construit, est forcé de s'engager dans des constructions supplémentaires. Il lui faut admettre par exemple que ce qui se produit dans le rêve est une suspension du courant progrédient, car si le courant progrédient passait toujours à la même vitesse, il ne pourrait pas se produire un mouvement inverse. La notion de régression propose assez de difficultés pour qu'on voie que Freud n'est forcé de l'admettre que parce qu'il lui faut expliquer comment il peut se produire des choses qui vont effectivement dans le sens régrédient par rapport au schéma. Ce n'est pas du tout de la régression qu'il part. Il est contraint de l'introduire parce qu'il conçoit la fonction de la perception dans de l'économie psychique comme quelque chose de primaire, pas composé, élémentaire. Pour lui, l'organisme est au-premier chef impressionnable, l'impression est élémentaire, et c'est à ce titre qu'elle entre en jeu dans ce qui se passe au niveau symptomatique.

C'est là qu'est tout le problème - ce qui se passe au niveau des phénomènes de conscience peut-il être d'aucune façon assimilé pure

ment et simplement aux phénomènes élémentaires de la perception ? Ce qu'on peut dire en faveur de Freud, c'est qu'à ce niveau naïf - n'oublions pas que cela a été construit il y a cinquante ans -, il n'évade pas la difficulté de l'existence comme telle de la conscience. Les constructions de Freud ont perdu beaucoup de leur intérêt pour nous avec le recul du temps, c'est-à-dire avec la diffusion de la pensée behavioriste. Je veux vous faire remarquer au passage que, par rapport à ce qu'essaie de faire Freud, la pensée behavioriste est un pur et simple escamotage. Bien entendu, disent les behavioristes, la conscience pose des problèmes. Résolvons la question en décrivant des phénomènes sans jamais tenir compte qu'elle existe comme telle. Là où elle est manifestement opérante, elle n'est qu'une étape, n'en parlons pas. Freud, lui, ne songe pas à éliminer la difficulté de faire entrer la conscience comme une instance spéciale dans l'ensemble du processus et, en fin de compte, il arrive à la manier sans l'entifier, sans la chosifier.

Revenons au premier schéma de Freud. Il part d'un système nerveux fait de neurones interconnectés, d'un appareil %p qui est, dans le névraxe, l'ensemble des fibres d'association. Comment s'établit la circulation qui représente la somme de ses expériences ? Comment le passage se fait-il à travers la barrière synaptique ? Comment le fraying change-t-il ? Freud ne s'intéresse alors qu'à la quantité neuronique qui circule dans les fibres. Le fraying dépend du niveau énergétique du système. Il y a une régulation homéostatique, avec des variations qui tiennent au fait que plusieurs seuils, plusieurs règles d'homéostasie, sont possibles, selon que le système est en état de veille, de sommeil, etc. Eh bien, que se passe-t-il dans ce système ? Il se passe ce que Freud appelle hallucination.

Le système nerveux reçoit des excitations qui lui viennent de l'organisme, de la pression des besoins. Il se produit alors certaines expériences. Comme le veut la conception ordinaire de l'apprentissage, les premières déterminent les autres. Chaque fois que la même pulsion se produit à nouveau, les circuits associés aux premières expériences, qui ont été enregistrées, se mettent en éveil. Les signaux intérieurs, les neurones, qui se sont allumés lors de la première mise en mouvement de l'organisme sous la pression du besoin, s'allument à nouveau. Dans cette conception strictement hallucinatoire de la mise en jeu des besoins, d'où sort l'idée de processus primaire, il est normal que l'organisme psychique, du fait qu'il a été satisfait d'une certaine façon dans les premières expériences confuses liées à son premier besoin, hallucine sa seconde satisfaction.

Cela implique, remarquez-le, une identification entre le phénomène physique qui a lieu dans un neurone, et ce qui en est l'envers épiphénoménal, à savoir ce que le sujet perçoit. C'est de l'ordre du parallélisme 173

psycho-physique. Il faut appeler les choses par leur nom. Si Freud appelle ça hallucination, c'est qu'il met ailleurs la perception authentique. Cette hallucination est simplement, selon la définition alors régnante dans la science, une fausse perception, de même qu'on a pu définir à la même époque la perception comme une hallucination vraie. Le retour d'un besoin entraîne l'hallucination de sa satisfaction, toute la construction du premier schéma repose là-dessus. Seulement, comment se fait-il que l'être vivant arrive quand même à ne pas tomber dans des pièges biologiquement graves ? Il nous faut nécessairement supposer un mécanisme de réglage, d'adaptation au réel, qui permette à l'organisme de référer l'hallucination, qui surgit spontanément du fonctionnement primaire du système Ψ , à ce qui se passe au niveau des appareils perceptuels. Quelque chose doit donc se constituer à mesure des expériences, qui diminue l'investissement quantitatif au point sensible de l'incidence du besoin. Ce quelque chose, Freud le situe dans l'appareil, et l'appelle un ego.

Comment le réglage s'accomplit-il ? Freud l'explique par le processus de dérivation. Ce qui est quantitatif est toujours susceptible d'être diffusé. Il y a une voie d'abord tracée, la voie frayée par l'expérience première, et qui correspond à une quantité neuronique donnée. Cette quantité, l'ego intervient pour la faire passer sur plusieurs voies à la fois au lieu d'une. Du coup, le niveau de ce qui a passé par la voie frayée sera assez abaissé pour subir avec succès l'examen comparatif avec ce qui se passe parallèlement au niveau perceptuel.

Vous voyez les hypothèses que tout cela suppose - il en faut tellement, et beaucoup ne sont pas à portée d'être confirmées. C'est le caractère un peu décevant de ces constructions. Mais nous ne sommes pas là pour juger de leur qualité en tant que telles - elles valent par les développements où elles ont mené Freud.

L'ego est, dans ce schéma, l'appareil régulateur de toutes les expériences de comparaison entre les hallucinations du système Ψ et ce qui se passe d'adapté à la réalité au niveau du système ω . Il ramène l'allumage des neurones déjà frayés à un niveau énergétique extrêmement bas, pour que les distinctions puissent se faire par l'intermédiaire du système ω , où les charges sont très faibles. Je vous fais remarquer que l'ego n'est pas au niveau de l'appareil perceptuel. Il est dans le système Ψ lui-même, il est au coeur de l'appareil psychique. C'est aux mêmes endroits que passent les processus primaire et secondaire. En fait, l'ego et l'appareil Ψ sont la même chose - l'ego est le nucleus, c'est ainsi que Freud s'exprime, le noyau de cet appareil.

C'est ce qui va contre votre hypothèse de tout à l'heure. Ce n'est pas une idée préformée qui impose à Freud la bipartition du système de l'ego 174

en perception et conscience, situées si paradoxalement dans son schéma de la *Traumdeutung* - c'était plus commode dans le premier schéma. Et pourquoi semble-t-il nécessaire qu'il en soit ainsi dans le second schéma ? C'est que le second schéma ne recouvre pas du tout le premier. C'est un schéma temporel, qui essaie de figurer l'ordre dans lequel se produisent les choses. Et il est remarquable que Freud rencontre cette difficulté au moment où il introduit la dimension temporelle.

Je laisse ouverte cette question. Concluez, Valabrega, ce que vous pouvez avoir à dire.

M. VALABREGA : *-La régression reste pour Freud un phénomène inexplicable du point de vue topique. C'est là-dessus qu'on pourrait conclure.*

Si vous voulez. Nous n'aurions fait que cela aujourd'hui, vous montrer que Freud reste dans son texte aussi embarrassé de la régression qu'un poisson d'une pomme, que nous n'aurions pas perdu notre temps. Il n'y avait pas la moindre nécessité à la faire intervenir pour expliquer le caractère fondamentalement hallucinatoire du processus primaire, puisqu'il a déjà distingué, au niveau du premier schéma, les processus primaire et secondaire. Il introduit la régression à partir du moment où il met l'accent sur des facteurs temporels. Du coup, il est forcé de l'admettre aussi sur le plan topique, c'est-à-dire spatial, où elle fait son apparition en porte-à-faux. Elle reste paradoxale, et jusqu'à un certain point antinomique et inexplicable. Voilà ce qu'il s'agissait de mettre ici en valeur.

Nous verrons ensuite comment il faut manier la notion de régression quand Freud l'utilise dans le registre génétique à propos du développement de l'organisme.

2 MARS 1955.

LE RÊVE DE L'INJECTION D'IRMA

Nous en sommes donc toujours à méditer sur le sens des diverses conceptions que Freud s'est faites de l'appareil psychique. Ce travail qu'il a poursuivi au cours de toute son oeuvre, répondait pour lui à une exigence de cohérence interne. Il fut le premier et longtemps le seul à essayer de s'y retrouver, et il poursuivit son effort à travers les modifications, de théorie et de technique, que proposaient ceux qui le suivaient, c'est-à-dire la communauté analytique.

C'est un fait que la difficile question de la régression, à laquelle nous étions confrontés la dernière fois, était d'abord engendrée par les nécessités mêmes du schéma. Il faut lire les lettres à Fliess pour savoir combien ce travail a été pour Freud d'un engendrement difficile. Et c'est pour lui une exigence qui va au plus profond, que d'obtenir des schémas rigoureux. Or, faire une hypothèse sur la quantité n'est pas sans retentissement sur la notion de qualité. Et je ne crois pas que l'une et l'autre soient exactement compatibles. Freud a préféré l'une à l'autre pour certaines commodités de formulation, mais c'est à la relative simplification du premier schéma qu'il doit les difficultés du second, à savoir cette dissociation de la perception et de la conscience qui l'oblige à introduire l'hypothèse d'une régression pour rendre compte du caractère figuratif, c'est-à-dire imaginaire, de ce qui se produit dans le rêve.

Évidemment, le terme d'imaginaire, s'il avait pu être employé dès alors, aurait levé bien des contradictions. Mais ce caractère figuratif est ici conçu comme participant du perceptif, et le visuel est promu par Freud comme équivalent du perceptuel. Il est clair que le schéma, tel qu'il est construit dans la Traumdeutung, conduit nécessairement à pro-

poser dès le niveau topique une hypothèse comme celle-ci - c'est parce que l'état de rêve ne permet pas aux processus de se poursuivre normalement jusqu'à la décharge motrice qu'il y a retour en arrière du processus de l'influx intentionnel, et apparition de son caractère imagé. Les choses peuvent aller à l'envers - voilà le sens du terme de régression, au point où nous en sommes.

C'est ici la première formulation un peu ferme de cette notion qui sera admise par la suite, de façon analogue, tant sur le plan formel que sur le plan génétique. L'idée de la régression de l'individu aux premiers stades de son développement domine, vous le savez, beaucoup de nos conceptions sur la névrose comme sur le traitement. L'entrée en jeu de cette notion, qui paraît maintenant si familière, ne va pas pourtant de soi, comme vous vous en êtes aperçus.

Pour vous faciliter maintenant le passage de ce schéma de l'appareil psychique à celui qu'implique le développement ultérieur de la pensée de Freud, nommément celui qui se centre sur la théorie du narcissisme, je vais vous proposer aujourd'hui une petite épreuve.

1

Le rêve initial, le rêve des rêves, le rêve inauguralement déchiffré, est pour Freud celui de l'injection d'Irma. Il en fait une analyse aussi exhaustive que possible, y revenant très souvent dans la *Traumdeutung* même, chaque fois qu'il a besoin d'un point d'appui, et en particulier, longuement, lorsqu'il introduit la notion de condensation.

Eh bien, ce rêve, nous allons le reprendre avec notre point de vue de maintenant. Nous sommes là dans notre droit, à condition de ne pas vouloir faire dire à Freud, qui n'en est qu'à la première étape de sa pensée, ce qui est dans la dernière, à condition de ne pas tenter d'accorder ces étapes les unes avec les autres à notre guise.

On trouve sous la plume d'Hartmann cet aveu assez candide qu'après tout les conceptions de Freud ne s'accordent pas si bien que ça entre elles, et qu'elles ont besoin d'être synchronisées. Les effets de cette synchronisation de la pensée de Freud sont précisément ce qui rend nécessaire un retour aux textes. A la vérité, elle me paraît avoir un fâcheux écho de mise au pas. Il ne s'agit pas pour nous de synchroniser les différentes étapes de la pensée de Freud, ni même de les accorder. Il s'agit de voir à quelle unique et constante difficulté répondait le progrès de cette pensée fait des contradictions de ses différentes étapes. Il s'agit, à travers la succession d'antinomies que cette pensée nous présente toujours, à 178

l'intérieur de chacune de ces étapes, et entre elles, de nous affronter à ce qui est proprement l'objet de notre expérience.

Je ne suis pas le seul, parmi les gens qui ont fonction d'enseigner l'analyse et de former des analystes, à avoir eu l'idée de reprendre le rêve de l'injection d'Irma. C'est le cas en particulier d'un homme qui s'appelle Erikson et se qualifie lui-même de tenant de l'école culturaliste-grand bien lui fasse. Ce dit culturalisme consiste à mettre l'accent dans l'analyse sur ce qui, dans chaque cas, relève du contexte culturel dans lequel le sujet est plongé. Cet aspect n'a certes pas été méconnu jusque-là-je ne sache pas que Freud, ni ceux qui peuvent se qualifier de spécifiquement freudiens, l'aient jamais négligé. La question est de savoir si l'on doit donner à cet élément une importance prévalente dans la constitution du sujet. Laissons de côté pour l'instant la discussion théorique que cela peut soulever, et voyons à quoi cela aboutit.

A propos du rêve de l'injection d'Irma, cela aboutit à certaines remarques que j'essaierai de vous pointer, au fur et à mesure que j'aurai à les rencontrer dans la ré-analyse que j'essaierai de faire aujourd'hui. Vous serez étonnés de voir que ce culturalisme converge assez singulièrement avec un psychologisme qui consiste à comprendre tout le texte analytique en fonction des différentes étapes du développement de l'ego. Vous voyez que ce n'est pas le simple désir de persifler sa synchronisation qui m'a fait nommer Hartmann. Le rêve de l'injection d'Irma, on cherchera donc à le situer comme une étape du développement de l'ego de Freud, ego qui a droit à un respect particulier car c'est celui d'un grand créateur, à un moment éminent de sa capacité créatrice. A la vérité, on ne peut pas dire que ce soit un idéal faux. Il doit bien sûr y avoir une psychologie du créateur. Mais est-ce la leçon que nous avons à tirer de l'expérience freudienne, et plus spécialement, si nous la regardons à la loupe, de ce qui se passe dans le rêve de l'injection d'Irma? Si ce point de vue est vrai, nous devons abandonner la notion que je vous dis être l'essence de la découverte freudienne, le décentrement du sujet par rapport à l'ego, et revenir à la notion que tout se centre sur le développement typique de l'ego. Il y a là une alternative sans médiation - si c'est vrai, tout ce que je dis est faux.

Seulement, si ce que je dis est faux, il devient extrêmement difficile de lire le moindre texte de Freud en y comprenant quelque chose. Nous allons en faire l'épreuve sur le rêve de l'injection d'Irma.

Pourquoi Freud donne-t-il une telle importance à ce rêve? Au premier abord, on pourrait s'en étonner. Qu'est-ce que Freud, en effet, tire de l'analyse de ce rêve? Cette vérité, qu'il pose comme première, que le rêve est toujours la réalisation d'un désir, d'un souhait.

Je vais vous lire le contenu du rêve, espérant que cela suffira à vous évoquer l'analyse qui y est attachée.

Un grand hall -beaucoup d'invités, nous recevons. Parmi ces invités, Irma, que je prends tout de suite à part, pour lui reprocher, en réponse à sa lettre, de ne pas avoir encore accepté ma « solution ». Je lui dis : « Si tu as encore des douleurs, c'est réellement de ta faute. » Elle répond : « Si tu savais comme j'ai mal à la gorge, à l'estomac et au ventre, cela m'étrangle. » Je prends peur et je la regarde. Elle a un air pâle et bouffi; je me dis : n'ai je pas laissé échapper quelque symptôme organique? Je l'amène près de la fenêtre et j'examine sa gorge. Elle manifeste une certaine résistance comme les femmes qui portent un dentier. Je me dis : pourtant elle n'en a pas besoin. Alors, elle ouvre bien la bouche, et je constate, à droite, une grande tache blanche, et d'autre part j'aperçois d'extraordinaires formations contournées qui ont l'apparence des cornets du nez, et sur elles de larges escarres blanc grisâtre. J'appelle aussitôt le docteur M., qui, à son tour, examine la malade et confirme. Le docteur M. n'est pas comme d'habitude, il est très pâle, il boite, il n'a pas de barbe... Mon ami Otto est également là, à côté d'elle, et mon ami Léopold la percute par-dessus le corset; il dit : « Elle a une matité à la base gauche », et il indique aussi une région infiltrée de la peau au niveau de l'épaule gauche (fait que je constate comme lui malgré les vêtements). M. dit: « Il n'y a pas de doute, c'est une infection, mais ça ne fait rien; il va s'y ajouter de la dysenterie et le poison va s'éliminer. » Nous savons également, d'une manière directe, d'où vient l'infection. Mon ami Otto lui a fait récemment, un jour où elle s'était sentie souffrante, une injection avec une préparation de propyle, propylène... acide propionique... triméthylamine (dont je vois la formule devant mes yeux, imprimée en caractère gras)... Ces injections ne sont pas faciles à faire... il est probable aussi que la seringue n'était pas propre.

2

Irma est une malade amie de la famille de Freud. Celui-ci est donc vis-à-vis d'elle dans cette situation délicate, toujours à éviter, où est l'analyste qui soigne quelqu'un du cercle de ses connaissances. Nous sommes beaucoup plus avertis que ne l'était Freud à cet état préhistorique de l'analyse, des difficultés, dans ce cas, d'un contre-transfert.

C'est bien en effet ce qui se passe. Freud a de grandes difficultés avec Irma. Comme il nous le signale dans les associations du rêve, il en est encore à ce moment à penser que, quand le sens inconscient du conflit fondamental de la névrose est découvert, on n'a qu'à le proposer au sujet, qui accepte ou n'accepte pas. S'il n'accepte pas, c'est sa faute, c'est un vilain, un méchant, un mauvais patient. Quand il est bon, il accepte, et 180

tout va bien. Je ne force rien - il y a les bons et les mauvais patients. Cette notion, Freud nous la rapporte avec un humour voisin de l'ironie un peu sommaire que je fais sur ce sujet. Il dit qu'il peut bénir le ciel d'avoir eu cette conception à cette époque, car elle lui a permis de vivre.

Donc, il est en grande difficulté avec Irma, qui est certainement améliorée, mais qui conserve certains symptômes et particulièrement une tendance au vomissement. Il vient d'interrompre le traitement, et c'est son ami Otto qui lui apporte des nouvelles de son ancienne patiente.

Otto est celui dont, autrefois, j'ai souligné qu'il est très proche de Freud. Mais ce n'est pas un ami intime, au sens où il serait familier des pensées de celui qui est déjà un maître. C'est un brave, Otto, il soigne un peu toute la famille, quand on a des rhumes, des choses qui ne vont pas très bien, et il joue dans le ménage le rôle du célibataire sympathique, bienfaisant, donneur de cadeaux. Ce n'est pas sans provoquer une certaine ironie amusée de la part de Freud.

L'Otto en question, pour lequel il a donc une estime de bon aloi, tuais moyenne, lui rapporte des nouvelles de la nommée Irma, et lui dit que, somme toute, ça va, tuais pas si bien que ça. Et à travers ses intonations, Freud croit sentir que le cher ami Otto le désapprouve quelque peu, ou plus exactement que celui-ci a dû participer aux gorges chaudes de l'entourage, voire à l'opposition qu'il a rencontrée à propos de cette cure imprudemment entreprise sur un terrain où il n'est pas pleinement maître de manoeuvrer comme il l'entend.

Freud, en effet, a le sentiment d'avoir bien proposé à Irma la bonne solution - *Lösung*. Ce mot a la même ambiguïté en allemand qu'en français - c'est aussi bien la solution qu'on injecte que la solution d'un conflit. En cela, le rêve de l'injection d'Irma prend déjà son sens symbolique.

Au départ, Freud est fort mécontent de son ami. C'est qu'il est encore bien plus mécontent de lui-même. Il va jusqu'à mettre en doute le bien-fondé de cette solution qu'il apporte et peut-être le principe même de son traitement des névroses.

En cette année 1895, il en est encore à ce stade expérimental où il fait ses découvertes majeures, parmi lesquelles l'analyse de ce rêve lui paraîtra toujours si importante, qu'en 1900, dans une lettre à Fliess, juste après la parution du livre où il la rapporte, il s'amusera - tuais ses façons de s'amuser ne sont jamais si gratuites - à évoquer qu'un jour on mettra peut-être sur le seuil de la maison de campagne de Bellevue où se passe ce rêve - *Ici, le 24 juillet 1895, pour la première fois l'énigme du rêve a été dévoilée par Sigmund Freud.*

En même temps que mécontent, il est donc à cette date plein de confiance. C'est, notez-le, avant la crise de 1897, dont nous trouvons trace dans la lettre à Fliess, où il devait penser un moment que toute la théorie du trauma à partir de la séduction, centrale dans la genèse de sa conception, était à rejeter, et que tout son édifice s'écroulait. Il est en 1895 dans une période créatrice, ouvert à la certitude comme au doute - ce qui caractérise tout le progrès de la découverte.

Ce qui est perçu, à travers la voix d'Otto, de désapprobation, est le petit choc qui va mettre en branle son rêve.

Dès 1882, je vous le signale, Freud, dans une lettre à sa fiancée, remarquait que ce n'était pas tellement les grandes préoccupations du jour qui apparaissaient dans les rêves, que les thèmes amorcés, puis interrompus - quand vous avez le sifflet coupé. Le sifflet coupé de la parole a frappé Freud précocement, et nous le retrouvons sans cesse dans ses analyses de la *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Je vous ai déjà parlé de l'oubli du nom de l'auteur de la fresque d'Orvieto s'agissait là aussi de quelque chose qui n'était pas complètement sorti pendant la journée.

Ici, pourtant, c'est bien loin d'être le cas. Freud s'est mis au travail le soir après dîner, et a rédigé tout un résumé à propos du cas d'Irma, de façon à remettre les choses au point, et justifier au besoin la conduite générale du traitement.

Là-dessus, la nuit vient. Et ce rêve.

Je vais tout de suite au résultat. Freud considère comme un grand succès d'avoir pu expliquer ce rêve dans tous ses détails, par le désir de se décharger de sa responsabilité dans l'échec du traitement d'Irma. Il le fait dans le rêve - lui comme artisan du rêve - par des voies tellement multiples que, comme il le remarque avec son humour habituel, cela ressemble beaucoup à l'histoire de la personne à qui on reproche d'avoir rendu un chaudron percé, et qui répond que premièrement, il l'a rendu intact, que deuxièmement, le chaudron était déjà percé quand il l'a emprunté, et que troisièmement il ne l'a pas emprunté. Chacune de ces explications séparément serait parfaitement valable, tuais l'ensemble ne peut nous satisfaire en aucune façon.

C'est ainsi qu'est conçu ce rêve, nous dit Freud. Et, bien entendu, il y a là la trame de tout ce qui apparaît dans le rêve. Mais la question à mon sens est plutôt celle-ci - comment se fait-il que Freud, qui développera plus loin la fonction du désir inconscient, se contente ici, pour le premier pas de sa démonstration, de présenter un rêve entièrement expliqué par la satisfaction d'un désir qu'on ne peut pas appeler autrement que préconscient, et même tout à fait conscient? Freud, n'est-ce pas, a passé la veille au soir à essayer de se justifier noir sur blanc aussi bien de ce qui va que de ce qui peut ne pas aller.

Pour établir sa formule, qu'un rêve est dans tous les cas la satisfaction d'un désir, Freud ne semble pas, au premier abord, avoir exigé autre chose que la notion la plus générale du désir, sans se soucier plus avant de savoir ce qu'est ce désir, ni même d'où il vient - de l'inconscient ou du préconscient.

Freud pose ainsi la question dans la note que j'ai lue la dernière fois - qui est-il, ce désir inconscient? Qui est-il, lui qui est repoussé et fait horreur au sujet? Quand on parle d'un désir inconscient, qu'est-ce qu'on veut dire? Pour qui ce désir existe-t-il?

C'est à ce niveau que va s'éclairer pour nous cette immense satisfaction qu'apporte à Freud la solution qu'il donne au rêve. Pour donner nous-même son plein sens au fait que ce rêve joue un rôle décisif dans l'exposé de Freud, il nous faut tenir compte de l'importance que lui accorde Freud, d'autant plus significative qu'elle nous apparaît paradoxale. Au premier abord, on pourrait dire que le pas décisif n'est pas fait, puisqu'il ne s'agit en fin de compte que de désir préconscient. Mais s'il tient ce rêve pour le rêve des rêves, le rêve initial, typique, c'est qu'il a le sentiment de l'avoir fait, ce pas, et il ne démontre que trop par la suite de son exposé qu'il l'a fait effectivement. S'il a le sentiment de l'avoir fait, c'est qu'il l'a fait.

Je ne suis pas en train de refaire l'analyse du rêve de Freud après Freud lui-même. Ce serait absurde. Pas plus qu'il n'est question d'analyser des auteurs défunts, il n'est question d'analyser son propre rêve mieux que Freud. Quand Freud interrompt les associations, il a ses raisons pour cela. Il nous dit - *Ici, je ne peux pas vous en dire plus long, je ne veux pas vous raconter les histoires de lit et de pot de chambre - ou bien - Ici je n'ai plus envie de continuer à associer*. Il ne s'agit pas d'exégéter là où Freud s'interrompt lui-même, mais de prendre, nous, l'ensemble du rêve et de son interprétation. Là, nous sommes sur une position différente de celle de Freud.

Il y a deux opérations – faire le rêve, et l'interpréter. Interpréter, c'est une opération dans laquelle nous intervenons. Mais n'oubliez pas que dans la plupart des cas, nous intervenons aussi dans la première. Dans une analyse, nous n'intervenons pas seulement en tant que nous interprétons le rêve du sujet - si tant est que nous l'interprétons -, mais comme nous sommes déjà, à titre d'analyste, dans la vie du sujet, nous sommes déjà dans son rêve.

Rappelez-vous ce que, dans la conférence inaugurale de cette société, je vous évoquais à propos du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Il s'agissait d'user de ces catégories sous forme de petites et de grandes lettres.

iS - imaginer le symbole, mettre le discours symbolique sous forme figurative, soit le rêve.

sI - symboliser l'image, faire une interprétation de rêve.

Seulement, pour cela il faut qu'il y ait une réversion, que le symbole soit symbolisé. Au milieu, il y a la place pour comprendre ce qui se passe dans cette double transformation. C'est ce que nous allons essayer de faire - prendre l'ensemble de ce rêve et l'interprétation qu'en donne Freud, et voir ce que cela signifie dans l'ordre du symbolique et de l'imaginaire.

Nous avons la chance que ce fameux rêve, dont vous ne constaterez que trop que nous ne le manions qu'avec le plus grand respect, n'est pas, parce qu'il s'agit d'un rêve, dans le temps. C'est très simple à remarquer, et ça constitue précisément l'originalité du rêve-le rêve n'est pas dans le temps.

Il y a quelque chose de tout à fait frappant - aucun des auteurs en question ne fait remarquer ce fait dans sa pureté. M. Erikson s'en approche, mais malheureusement, son culturalisme n'est pas pour lui un instrument très efficace. Ledit culturalisme le pousse à poser soi-disant le problème de l'étude du contenu manifeste du rêve. Ce contenu manifeste du rêve, nous dit-il, mériterait d'être remis au premier plan. Là-dessus, discussion fort confuse, qui repose sur cette opposition du superficiel et du profond, dont je vous supplie toujours de vous débarrasser. Comme Gide le dit dans les Faux-Monnayeurs, il n'y a rien de plus profond que le superficiel, parce qu'il n'y a pas de profond du tout. Mais ce n'est pas la question.

Il faut partir du texte, et en partir, ainsi que Freud le fait et le conseille, comme d'un texte sacré. L'auteur, le scribe, n'est qu'un scribouillard, et il vient en second. Les commentaires des Écritures ont été irrémédiablement perdus le jour où on a voulu faire la psychologie de Jérémie, d'Isaïe, voire de Jésus-Christ. De même, quand il s'agit de nos patients, je vous demande de porter plus d'attention au texte qu'à la psychologie de l'auteur - c'est toute l'orientation de mon enseignement.

Prenons ce texte. M. Erikson attache une grande importance au fait qu'au départ, Freud dit - nous recevons. Ainsi, il serait un personnage double - il reçoit avec sa femme. Il s'agit d'une petite fête, attendue, d'un anniversaire, où Irina, l'amie de la famille, doit venir. Je veux bien, en effet, que le nous recevons pose Freud dans son identité de chef de famille, mais ce ne me paraît pas impliquer une bien grande duplicité de sa fonction sociale, car on ne voit absolument pas apparaître la chère Frau Doktor, pas une minute. Dès que Freud entre dans le dialogue, le champ visuel se rétrécit. Il

prend Irina et commence à lui faire des reproches, à l'invectiver - *C'est bien de ta faute, si tu m'écoutais ça irait mieux*. Inversement, Irma lui dit - *Tu ne peux pas savoir comme ça fait mal ici et là, et là, gorge, ventre, estomac*. Et puis elle dit que cela lui *zusammenschnüren*, que ça l'étouffe. Ce *zusammenschnüren* me paraît vivement expressif.

MME X : - *Autrefois, on avait trois ou quatre personnes qui tiraient sur les cordons du corset pour le serrer*.

Freud est alors assez impressionné, et commence à manifester quelque inquiétude. Il l'attire vers la fenêtre et lui fait ouvrir la bouche.

Tout cela se passe donc sur un fond de discussion et de résistance - résistance non seulement à ce que Freud propose, mais aussi à l'examen. Il s'agit là en fait de résistance du type résistance féminine. Les auteurs passent là-dessus en mettant en jeu la psychologie féminine dite victorienne. Car il est bien entendu que les femmes ne nous résistent plus - ça ne nous excite plus, les femmes qui résistent, et quand il s'agit de résistance féminine, c'est toujours ces pauvres victorienne qui sont là à concentrer sur elles les reproches. C'est assez amusant. Conséquence du culturalisme qui ne sert pas ici à ouvrir les yeux à M. Erikson.

C'est pourtant autour de cette résistance que tournent les associations de Freud. Elles mettent en valeur qu'Irma est loin d'être la seule en cause, bien qu'elle seule apparaisse dans le rêve. Parmi les personnes qui sont *sich streichen*, il y en a deux en particulier qui, pour être symétriques, n'en sont pas moins assez problématiques - la femme de Freud lui-même qui, à ce moment-là, comme on le sait par ailleurs, est enceinte, et une autre malade.

Nous savons l'importance extrême du rôle que sa femme a joué dans la vie de Freud. Il avait pour elle un attachement non seulement familial, mais conjugal, hautement idéalisé. Il semble bien pourtant, à certaines nuances, qu'elle n'ait pas été sans lui apporter, sur certains plans instinctuels, quelque déception. Quant à la malade, c'est pour ainsi dire la malade idéale, parce qu'elle n'est pas une malade de Freud, qu'elle est assez jolie, et certainement plus intelligente qu'Irma, dont on a plutôt tendance à noircir les facilités de compréhension. Elle a aussi cet attrait qu'elle ne demande pas le secours de Freud, ce qui laisse celui-ci souhaiter qu'elle puisse un jour le lui demander. Mais à vrai dire il n'en a pas grand espoir. Bref, c'est dans un éventail qui va de l'intérêt professionnel le plus purement orienté, jusqu'à toutes les formes de mirage imaginaire, que se présente ici la femme et que se situe la relation avec Irma.

Dans le rêve lui-même, Freud se montre tel qu'il est, et son ego s'y 185

trouve parfaitement au niveau de son ego vigile. En psychothérapeute, il s'entretient de façon directe des symptômes d'Irma, qui sont un peu modifiés sans doute par rapport à ce qu'ils sont dans la réalité, mais légèrement. Irina elle-même est à peine distordue. Ce qu'elle montre, elle le montrerait aussi bien si on y regardait de près à l'état de veille. Si Freud analysait ses comportements, ses réponses, ses émotions, son transfert à tout instant dans le dialogue avec Irma, il verrait tout aussi bien que derrière Irma, il y a sa femme, qui est son amie assez intime, et aussi bien la jeune femme séduisante qui est à deux pas et ferait une bien meilleure patiente qu'Irina.

Nous sommes là à un premier niveau, où le dialogue reste asservi aux conditions de la relation réelle, en tant qu'elle est elle-même entièrement engluée dans les conditions imaginaires qui la limitent, et qui font, pour l'instant, difficulté à Freud.

Cela va très loin. Ayant obtenu que la patiente ouvre la bouche - c'est de cela qu'il s'agit justement dans la réalité, qu'elle n'ouvre pas la bouche -, ce qu'il voit au fond, ces cornets du nez recouverts d'une membrane blanchâtre, c'est un spectacle affreux. Il y a à cette bouche toutes les significations d'équivalence, toutes les condensations que vous voudrez. Tout se mêle et s'associe dans cette image, de la bouche à l'organe sexuel féminin, et passant par le nez - Freud, juste avant ou juste après, se fait opérer, par Fliess ou un autre, des cornets du nez. Il y a là une horrible découverte, celle de la chair qu'on ne voit jamais, le fond des choses, l'envers de la face, du visage, les secrétats par excellence, la chair dont tout sort, au plus profond même du mystère, la chair en tant qu'elle est souffrante, qu'elle est informe, que sa forme par soi-même est quelque chose qui provoque l'angoisse.

Vision d'angoisse, identification d'angoisse, dernière révélation du *tu es ceci - Tu es ceci, qui est le plus loin de toi, ceci qui est le plus informe*. C'est devant cette révélation du type *Mané, Thecel, Phares* que Freud arrive, au sommet de son besoin de voir, de savoir, qui s'exprimait jusqu'alors dans le dialogue de l'ego avec l'objet.

Ici, Erikson fait une remarque qui, je dois l'avouer, est excellente - normalement un rêve qui aboutit à ça doit provoquer le réveil. Pourquoi Freud ne se réveille-t-il pas? Parce que c'est un dur.

Moi, je veux bien - c'est un dur. Alors, ajoute Erikson, comme son ego est coincé salement devant ce spectacle, cet ego régresse - toute la suite de l'exposé est pour nous le dire. Erikson fait alors toute une théorie des différents stades de l'ego, dont je vous donnerai connaissance. Ce sont des amusettes psychologiques certainement fort instructives, mais qui me paraissent à la vérité aller contre l'esprit même de la théorie freudienne. Car, enfin, si l'ego est cette succession d'émergences, de 186

formes, si cette double face de bien et de mal, de réalisations et de modes d'irréalizations en constitue le type, on voit mal ce que vient faire là-dedans ce que dit Freud en mille, deux mille endroits de ses écrits, que le moi est la somme des identifications du sujet, avec tout ce que cela peut comporter de radicalement contingent. Si vous me permettez de l'imager, le moi est comme la superposition des différents manteaux empruntés à ce que j'appellerai le bric-à-brac de son magasin d'accessoires.

Pouvez-vous vraiment, vous autres analystes, en toute authenticité, m'apporter des témoignages de ces superbes développements typiques de l'ego des sujets? Ce sont des histoires. On nous raconte la façon dont se développe somptueusement ce grand arbre, l'homme, qui à travers son existence triomphe d'épreuves successives grâce auxquelles il arrive à un merveilleux équilibre. C'est tout à fait autre chose, une vie humaine! J'ai déjà écrit cela autrefois dans mon discours sur la psychogenèse.

3

Est-ce vraiment d'une régression de l'ego qu'il s'agit au moment où Freud évite le réveil? Ce que nous voyons, c'est qu'à partir de ce moment-là, plus question de Freud. Il appelle le professeur M. au secours parce qu'il y perd son latin. Ce n'est pas pour autant qu'on va lui en donner un meilleur, de latin.

Le docteur M., personnalité prédominante du milieu, comme il l'appelle - je n'ai pas identifié qui c'est -, est un type tout à fait estimable dans la vie pratique. Il n'a certainement jamais fait beaucoup de mal à Freud, mais il n'est pas toujours de son avis, et Freud n'est pas homme à l'admettre aisément.

Il y a aussi Otto et le camarade Léopold, qui darne le pion au camarade Otto. Aux yeux de Freud, ça lui fait un mérite considérable, et il les compare tous les deux à l'inspecteur Bräsig et à son ami Karl. L'inspecteur Bräsig est un type futé, mais qui se trompe toujours, parce qu'il omet de bien regarder les choses. Le camarade Karl, qui est à ses côtés, les remarque, et l'inspecteur n'a plus qu'à suivre.

Avec ce trio de clowns, nous voyons s'établir autour de la petite Irma un dialogue à bâtons rompus, qui tient plutôt du jeu des propos interrompus, et même du dialogue bien connu de sourds.

Tout cela est extrêmement riche et je ne fais que résumer. Apparaissent les associations qui nous montrent la véritable signification du rêve.

Freud s'aperçoit qu'il se trouve là innocenté de tout, selon le raisonne-

ruent du seau percé. Les trois sont si ridicules que n'importe qui aurait l'air d'un dieu auprès de pareilles machines à absurdité. Ces personnages sont tous significatifs, en ce qu'ils sont des personnages de l'identification où réside la formation de l'identification où réside la formation de l'égo.

Le docteur M. -répond à une fonction qui a été capitale pour Freud, celle de son demi-frère Philippe, dont je vous disais dans un autre contexte que c'était le personnage essentiel pour comprendre le complexe oedipien de Freud. Si Freud a été introduit à l'Œdipe d'une façon aussi décisive pour l'histoire de l'humanité, c'est évidemment qu'il avait un père, lequel, d'un premier mariage, avait déjà deux fils, Emmanuel et Philippe, d'un âge voisin, à trois années près, mais qui étaient déjà en âge d'être chacun le père du petit Freud Sigmund, né, lui, d'une mère qui avait exactement le même âge que ledit Emmanuel. Cet Emmanuel a été pour Freud l'objet d'horreur par excellence. On a même cru que toutes les horreurs étaient concentrées sur lui - à tort, car Philippe en a pris sa part. C'est lui qui a fait coffrer la bonne vieille nourrice de Freud, à laquelle on attache une importance démesurée, les culturalistes ayant voulu annexer Freud au catholicisme par son intermédiaire.

Il n'en reste pas moins que les personnages de la génération intermédiaire ont joué un rôle considérable. C'est une forme supérieure qui permet de concentrer les attaques agressives contre le père sans trop toucher au père symbolique, qui, lui, est vraiment dans un ciel qui, sans être celui de la sainteté, n'en a pas moins son extrême importance. Le père symbolique reste intact grâce à cette division des fonctions.

Le docteur M. représente ce personnage idéal constitué par la pseudo-image paternelle, le père imaginaire. Otto correspond à ce personnage qui a joué un rôle constant dans la vie de Freud, le familier et proche intime qui est à la fois ami et ennemi, qui, d'une heure à l'autre, devient d'ami ennemi. Et Léopold joue le rôle du personnage utile pour toujours contre le personnage de l'ami-ennemi, de l'ennemi chéri.

Voilà donc une tout autre triade que la précédente, mais qui est aussi bien dans le rêve. L'interprétation de Freud nous sert à en comprendre le sens. Mais quel est son rôle dans le rêve? Elle joue avec la parole, la parole décisive et judicative, avec la loi, avec ce qui tourmente Freud sous la forme-*Ai je tort ou raison? Où est la vérité? Quel est le sort du problème? Où suis-je situé?*

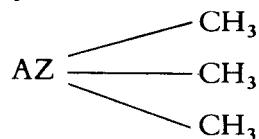
Nous avons vu la première fois, accompagnant l'ego d'Irma, trois personnages féminins. Freud note qu'il y a là une telle abondance de recoupements qu'à la fin les choses se nouent, et qu'on arrive à on ne sait quel mystère.

Quand nous analysons ce texte, il faut tenir compte du texte tout entier, y compris des notes. A cette occasion, Freud évoque ce point des 188

associations -où le rêve prend son insertion dans l'inconnu, ce qu'il appelle son ombilic. Nous arrivons à ce qu'il y a derrière le trio mystique. Je dis mystique parce que nous en connaissons maintenant le sens. Les trois femmes, les trois sueurs, les trois coffrets, Freud nous en a depuis démontré le sens. Le dernier terme est la mort, tout simplement. C'est bien de cela qu'il s'agit. Nous le voyons même apparaître au milieu du vacarme des paroles dans la seconde partie. L'histoire de la membrane diphtérique est directement liée à la menace, qui a été extrêmement loin, portée deux ans auparavant sur la vie d'une des filles de Freud. Freud en a senti la valeur comme d'un châtiment pour une maladresse thérapeutique qu'il a commise en donnant trop d'un médicament, le sulfonal, à une de ses patientes, ignorant que son usage continu n'était pas sans effets nocifs. Il a cru voir là le prix payé de sa faute professionnelle.

Dans la seconde partie, les trois personnages jouent entre eux ce jeu dérisoire de se renvoyer la balle à propos de ces questions fondamentales pour Freud - *Quel est le sens de la névrose? Quel est le sens de la cure? Quel est le bien-fondé de ma thérapeutique des névroses?* Et derrière tout cela, il y a le Freud qui rêve en étant un Freud qui cherche la clé du rêve. C'est pourquoi la clé du rêve doit être la même chose que la clé de la névrose et la clé de la cure.

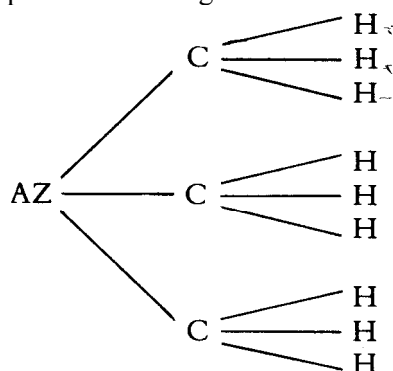
De même qu'il y a dans la première étape une adné, quand émerge la révélation d'apocalypse de ce qui était là, il y a aussi un sommet dans la seconde partie. D'abord, immédiatement, *unmittelbar*, comme dans la conviction délirante où tout d'un coup vous savez que c'est celui-là qui vous en veut, ils savent que c'est Otto le coupable. Il a fait une injection. On cherche - ... *propyle... propylène...* A cela s'associe l'histoire si comique du jus d'ananas dont, la veille, Otto a fait cadeau à la famille. On a débouché, ça sentait une odeur de riquiqui. On a dit-Donnons-le aux domestiques. Mais Freud, *plus humain*, dit-il, remarque gentiment: - *Mais non, eux aussi, ça pourrait leur faire du mal.* Il en sort écrit en caractères gras, au-delà de ce vacarme des paroles, comme le *Mané, Thecel, Phares* de la Bible, la formule de la triméthylamine. Je vais vous l'écrire cette formule.



Cela éclaire tout, triméthylamine. Le rêve ne prend pas seulement son sens de la recherche de Freud sur le sens du rêve. S'il peut continuer de se poser la question, c'est qu'il se demande si tout cela communique avec Fliess, dans les élucubrations duquel la triméthylamine joue un rôle à propos des produits de décomposition des substances sexuelles. En effet -je me suis informé-la triméthylamine est un produit de décomposition du sperme, et c'est ce qui lui donne son odeur ammoniacale quand on le laisse se décomposer à l'air. Le rêve, qui a culminé une première fois, alors que l'ego était là, sur l'image horrifique que j'ai dite, culmine la seconde fois à la fin dans une formule écrite, avec son côté Mané, Thecel, Phares, sur la muraille, au-delà de ce que nous ne pouvons pas ne pas identifier comme la parole, la rumeur universelle.

Tel un oracle, la formule ne donne aucune réponse à quoi que ce soit. Mais la façon même dont elle s'énonce, son caractère énigmatique, hermétique, est bien la réponse à la question du sens du rêve. On peut la calquer sur la formule islamique - Il n'y a d'autre Dieu que Dieu. Il n'y a d'autre mot, d'autre solution à votre problème, que le mot.

Nous pouvons nous pencher sur la structure de ce mot, qui se présente là sous une forme éminemment symbolique, puisqu'il est fait de signes sacrés.



Ces trois que nous retrouvons toujours, c'est là que, dans le rêve, est l'inconscient - ce qui est en dehors de tous les sujets. La structure du rêve nous montre assez que l'inconscient n'est pas l'ego du rêveur, que ça n'est pas Freud en tant que Freud continuant sa conversation avec Irma. C'est un Freud qui a traversé ce moment d'angoisse majeure où son moi s'identifiait au tout sous sa forme la plus inconstituée. Il s'est littéralement évadé, il a fait appel, comme il l'écrit lui-même, au congrès de tous ceux qui savent. Il s'est évanoui, résorbé, aboli derrière eux. Et enfin une autre voix prend la parole. On peut s'amuser sur l'alpha et l'oméga de la 190

chose. Mais quand bien même nous aurions N au lieu de AZ ce serait la même calembredaine - nous pourrions appeler Nemo ce sujet hors du sujet qui désigne toute la structure du rêve.

Ce rêve nous enseigne donc ceci - ce qui est en jeu dans la fonction du rêve est au-delà de l'ego, ce qui dans le sujet est du sujet et n'est pas du sujet, c'est l'inconscient.

Peu nous importe à ce moment-là l'injection faite par Otto avec une seringue qui est sale.

On peut beaucoup s'amuser sur cette seringue d'un usage familial, qui en allemand s'accompagne de toutes sortes de résonances données en français par le verbe gicler. Nous savons assez, par toutes sortes de petits indices, l'importance de l'érotisme urétral dans la vie de Freud. Un jour que je serai bien luné, je vous montrerai que jusqu'à un âge avancé, Freud a eu de ce côté-là quelque chose qui fait nettement écho au souvenir de son urination dans la chambre de ses parents - à laquelle Erikson attache tellement d'importance. Il nous fait remarquer qu'il y avait sans aucun doute un petit pot de chambre et qu'il n'a pu faire pipi par terre - Freud ne précise pas s'il l'a fait dans le pot de chambre maternel ou sur le tapis ou le parquet. Mais cela est de second ordre.

L'important, et ce rêve nous le montre, c'est que les symptômes analytiques se produisent dans le courant d'une parole qui cherche à passer. Elle rencontre toujours la double résistance de ce que nous appellerons pour aujourd'hui, parce qu'il est tard, l'ego du sujet et son image. Tant que ces deux interpositions offrent une suffisante résistance, elles s'illuminent, si je puis dire, dans l'intérieur de ce courant, elles phosphorescent, elles fulgurent.

C'est ce qui se passe dans la première phase du rêve, pendant laquelle Freud est sur le plan de la résistance, en train de jouer avec sa patiente. A un moment, parce qu'il a dû aller assez loin, ça cesse. Il n'a pas tout à fait tort, M. Erikson, c'est bien parce que Freud est pris par une telle passion de savoir qu'il passe outre.

Ce qui fait la véritable valeur inconsciente de ce rêve, quels que soient ses échos primordiaux et infantiles, c'est la recherche du mot, l'affrontement direct à la réalité secrète du rêve, la recherche de la signification comme telle. C'est au milieu de tous ses confrères, de ce consensus de la république de ceux qui savent - car si personne n'a raison, tout le monde a raison, loi paradoxale et rassurante à la fois-, c'est au milieu de ce chaos que se révèle à Freud, en ce moment originel où sa doctrine naît, le sens du rêve - qu'il n'y a pas d'autre trot du rêve que la nature même du symbolique.

La nature du symbolique, je veux moi aussi vous y introduire en vous disant, pour vous servir de repère - les symboles n'ont jamais que la valeur de symboles.

Un franchissement s'accomplit. Après la première partie, la plus chargée, imaginaire, il entre à la fin du rêve ce que nous pourrions appeler la foule. Mais c'est une foule structurée, comme la foule freudienne. C'est pourquoi j'aimerais mieux introduire un autre terme, que je laisserai à votre méditation avec tous les doubles sens qu'il comporte - l'immixtion des sujets.

Les sujets entrent et se mêlent des choses - cela peut être le premier sens. L'autre est celui-ci - un phénomène inconscient qui se déroule sur un plan symbolique, comme tel décentré par rapport à l'ego, se passe toujours entre deux sujets. Dès lors que la parole vraie émerge, médiatrice, elle en fait deux sujets très différents de ce qu'ils étaient avant la parole. Cela veut dire qu'ils ne commencent à être constitués comme sujets de la parole qu'à partir du moment où la parole existe, et il n'y a pas d'avant.

9 MARS 1955.

XIV, 16 mars 1955

LE RÊVE DE L'INJECTION D'IRMA (fin)

L'imaginaire, le réel et le symbolique.

Qu'est-ce que vous a apporté la conférence de M. Griaule hier soir ? Quel rapport avec nos objets usuels ? Qui a commencé à en décanter la morale ? Quelles sont vos impressions ?

Marcel Griaule a fait rapidement allusion à l'islamisation d'une partie importante des populations du Soudan, au fait que celles-ci continuent à fonctionner sur un registre symbolique tout en appartenant à un style de credo religieux nettement discordant avec ce système. Leur exigence sur ce plan se manifeste d'une façon très précise, par exemple quand ils demandent qu'on leur apprenne l'arabe, parce que l'arabe est la langue du Coran. Il y a là une tradition qui vient de très loin, qui est très vivante, et qui semble s'entretenir par toutes sortes de procédés. Malheureusement, il nous a laissés sur notre faim.

Il ne faut pas croire que la civilisation soudanaise ne mérite pas son nom. Nous avons assez de témoignages de ses créations comme de sa métaphysique pour mettre en cause cette échelle unique sur laquelle nous croyons pouvoir mesurer la qualité des civilisations. Qui a lu le dernier article de Lévi-Strauss ? C'est à ça qu'il fait allusion - certaines erreurs de nos perspectives proviennent du fait que nous nous servons d'une échelle unique pour mesurer la qualité, le caractère exceptionnel d'une civilisation. Les conditions dans lesquelles vivent ces gens peuvent au premier abord paraître assez ardues, assez précaires du point de vue du bien-être et de la civilisation, mais ils semblent pourtant trouver un appui très puissant dans la fonction symbolique, isolée comme telle.

On a ainsi longtemps à pouvoir entrer en communication avec eux. Il y a là une analogie avec notre propre position vis-à-vis du sujet.

Revenons au rêve de l'injection d'Irma.

Je souhaiterais savoir si ce que je vous ai dit a été bien compris. Qu'est-ce que j'ai voulu dire ? Qui veut prendre la parole ?

Eh bien, je crois avoir en valeur le caractère dramatique de la découverte par Freud du sens du rêve entre 1895 et 1900, c'est-à-dire pendant les années où il élabore sa Traumdeutung. Quand je parle de ce caractère dramatique, je voudrais, à l'appui, vous apporter un passage d'une lettre à Fliess qui suit la fameuse lettre 137 dans laquelle, mi-plaisant mi-sérieux, mais bien terriblement sérieux, il suggère qu'on commémorera ce rêve par la plaque -Ici, le 24 juillet 1895, le docteur Sigmund Freud trouva le mystère du rêve.

Dans la lettre 138, on lit -En ce qui concerne les grands problèmes, rien n'est encore décidé. Tout est flottant, vague, un enfer intellectuel, des cendres superposées, et dans le tréfonds ténébreux se distingue la silhouette de Lucifer Amor. C'est une image de vagues, d'oscillations, comme si le monde entier était animé par une inquiétante pulsation imaginaire, et en même temps une image de feu, où paraît la silhouette de Lucifer, qui semble incarner la dimension angoissante du vécu de Freud. Voilà ce qu'autour des années de sa quarantaine il a vécu, au moment décisif où était découverte la fonction de l'inconscient.

L'expérience de la découverte fondamentale a été pour Freud une mise en question vécue des fondements mêmes du monde. Nous n'avons pas besoin d'avoir plus d'indications sur son auto-analyse, pour autant qu'il y fait allusion plus qu'il ne la dévoile dans les lettres à Fliess. Il vit dans une atmosphère angoissante avec le sentiment de faire une découverte dangereuse.

Le sens même du rêve de l'injection d'Irma se rapporte à la profondeur de cette expérience. Ce rêve s'y inclut, il en est une étape. Ce rêve que fait Freud est, en tant que rêve, intégré dans le progrès de sa découverte. C'est ainsi qu'il prend un double sens. Au second degré, ce rêve n'est pas seulement un objet que Freud déchiffre, c'est une parole de Freud. C'est ce qui lui donne sa valeur exemplaire - sinon, il serait peut-être moins démonstratif que d'autres rêves. La valeur que lui donne Freud, comme le rêve inauguralement déchiffré, resterait assez énigmatique si nous ne savions pas lire ce par quoi il a particulièrement répondu à la question qui se posait à lui, et bien au-delà en somme de ce que Freud lui-même est capable à ce moment-là de nous analyser dans son écrit.

Ce qu'il soupèse, le bilan qu'il dresse de la signification de ce rêve est 194

de beaucoup dépassé par la valeur historique qu'il lui reconnaît de fait en le présentant à cette place dans sa Traumdeutung. Cela est essentiel à la compréhension de ce rêve. Et c'est ce qui nous a permis -je voulais en avoir confirmation par votre réponse, et je ne sais pas quelle interprétation donner à votre silence -une démonstration assez convaincante, je crois, pour que je n'aie pas à y revenir.

J'y reviendrai pourtant, mais sur un autre plan.

Je veux souligner, en effet, que je ne me suis pas limité à ne considérer que le rêve lui-même en reprenant l'interprétation que Freud en donne, mais que j'ai considéré l'ensemble formé par le rêve et son interprétation et ce, en tenant compte de la fonction particulière de l'interprétation du rêve dans ce qui est le dialogue de Freud avec nous.

C'est là le point essentiel - nous ne pouvons pas séparer de l'interprétation le fait que Freud nous donne ce rêve comme le premier pas dans la clé du rêve. C'est à nous que Freud s'adresse en faisant cette interprétation.

L'examen attentif de ce rêve peut éclairer cette question si épineuse de la régression, sur laquelle nous sommes restés lors de l'avant-dernier séminaire.

Nous nous en servons d'une façon de plus en plus routinière, non sans qu'il puisse nous apparaître que nous superposons à tout instant des fonctions extrêmement différentes.

Tout, dans la régression, n'est pas nécessairement du même registre, comme déjà ce chapitre originel l'indique à propos de la distinction topique, qui certainement se soutient, de la régression temporelle et des régressions formelles. Au niveau de la régression topique, le caractère hallucinatoire du rêve conduisait Freud, d'après son schéma, à l'articuler à un processus régrédient, pour autant qu'il ramènerait certaines exigences psychiques à leur mode d'expression le plus primitif, qui serait situé au niveau de la perception. Le mode d'expression du rêve se trouverait ainsi soumis pour une part aux exigences de passer par des éléments figuratifs qui se rapprocheraient de plus en plus du niveau de perception. Mais pourquoi un processus qui passe d'habitude dans la ligne progrédiente doit-il aboutir à ces bornes mnésiques qui sont celles des images ? Ces images sont de plus en plus loin du plan qualitatif où se produit la perception, de plus en plus dépouillées, elles prennent un caractère de plus en plus associatif, elles sont de plus en plus au nœud symbolique de la ressemblance, de l'identité et de la différence, au-delà donc de ce qui est proprement du niveau associationniste.

L'analyse que nous avons faite de ce qu'il y a de proprement figuratif dans le rêve d'Irma nous impose-t-elle une pareille interprétation ? Devons-nous considérer que ce qui se passe au niveau des systèmes 195

associatifs, S1, S2, S3, etc., revient au plus près de la porte d'entrée primitive de la perception ? Est-ce là quelque chose qui nous oblige à adopter ce schéma, avec ce qu'il comporte - comme l'avait fait remarquer Valabrega - de paradoxal ? Quand nous parlons d'issue de processus inconscients vers la conscience, nous sommes en effet obligés de mettre la conscience à la sortie, alors que la perception, dont elle est pourtant solidaire, se trouverait être à l'entrée.

La phénoménologie du rêve de l'injection d'Irma nous a fait distinguer deux parties. La première aboutit au surgissement de l'image terrifiante, angoissante, de cette vraie tête de Méduse, à la révélation de ce quelque chose d'à proprement parler innommable, le fond de cette gorge, à la forme complexe, insituable, qui en fait aussi bien l'objet primitif par excellence, l'abîme de l'organe féminin d'où sort toute vie, que le gouffre de la bouche, où tout est englouti, et aussi bien l'image de la mort où tout vient se terminer, puisque en rapport avec la maladie de sa fille, qui eût pu être mortelle, la mort de la malade qu'il a perdue à une époque contiguë à celle de la maladie de sa fille, qu'il a considérée comme je ne sais quelle rétaliation du sort pour sa négligence professionnelle - *une Mathilde pour une autre*, écrit-il. Il y a donc apparition angoissante d'une image qui résume ce que nous pouvons appeler la révélation du réel dans ce qu'il a de moins pénétrable, du réel sans aucune médiation possible, du réel dernier, de l'objet essentiel qui n'est plus un objet, mais ce quelque chose devant quoi tous les mots s'arrêtent et toutes les catégories échouent, l'objet d'angoisse par excellence.

Dans la première phase, nous voyons donc Freud dans sa chasse à l'endroit d'Irma, lui reprochant de ne pas entendre ce qu'il veut lui faire comprendre. Il continuait exactement dans le style des rapports de la vie vécue, dans le style de recherche passionnée, trop passionnée dirons-nous, et c'est bien un des sens du rêve de le dire formellement, puisqu'à la fin c'est de cela qu'il s'agit - la seringue était sale, la passion de l'analyste, l'ambition de réussir, étaient là trop pressantes, le contre-transfert était l'obstacle même.

Au moment où ce rêve aboutit à son premier sommet, que se passe-t-il ? Pouvons-nous parler de processus de régression pour expliquer la profonde déstructuration qui se produit alors dans le vécu du rêveur ? Les relations du sujet changent complètement. Il devient tout autre chose, il n'y a plus de Freud, il n'y a plus personne qui puisse dire-je. C'est le moment que j'ai appelé l'entrée du bouffon, puisque c'est à peu près ce rôle que jouent les sujets auxquels Freud fait appel. C'est dans le texte - *appell*. La racine latine du mot montre le sens juridique qu'il a en l'occasion - Freud fait appel au consensus de ses semblables, de ses égaux, de ses confrères, de ses supérieurs. Point décisif.

Pouvons-nous donc parler ici, sans plus, de régression, voire de régression de l'ego ? C'est d'ailleurs une notion très différente de celle de régression instinctuelle. La notion de régression de l'ego est introduite par Freud dans les leçons classées sous le titre d'Introduction à la psychanalyse. Elle pose le problème de savoir si nous pouvons introduire sans plus la notion d'étapes typiques de l'ego, avec un développement, des phases, un progrès normatif.

La question ne sera pas résolue aujourd'hui, mais vous connaissez un ouvrage qui peut être considéré comme fondamental sur ce sujet, celui d'Anna Freud sur le *Moi et les Mécanismes de défense*. On doit bien reconnaître que, dans l'état actuel des choses, nous ne pouvons absolument pas introduire la notion d'un développement typique, stylisé, du moi. Il faudrait qu'un mécanisme de défense, par sa seule nature, nous indique si un symptôme s'y rattache, à quelle étape il figure dans le développement psychique d'un moi. Il n'y a rien qui puisse ici être mis en tableau - comme on l'a fait, et peut-être trop fait, pour le développement des relations instinctuelles. Nous sommes tout à fait incapables, actuellement, de donner, de ces différents mécanismes de défense qu'Anna Freud nous énumère, un schéma génétique qui ressemblerait si peu que ce soit à celui qui peut être donné du développement des relations instinctuelles.

C'est à cela que beaucoup d'auteurs tendent à suppléer. Erikson n'y a pas manqué. Et pourtant, pour comprendre ce tournant du rêve, le passage d'une phase à l'autre, avons-nous besoin d'y recourir ? Ce n'est pas d'un état antérieur du moi qu'il s'agit, tuais, littéralement, d'une décomposition spectrale de la fonction du moi. Nous voyons apparaître la série des moi. Car le moi est fait de la série des identifications qui ont représenté pour le sujet un repère essentiel, à chaque moment historique de sa vie, et d'une façon dépendante des circonstances - vous trouverez cela dans *Das Ich und das Es*, qui succède à *Au-delà du principe du plaisir*, point-pivot que nous sommes en train de rejoindre après avoir fait ce grand détour par les premières étapes de la pensée de Freud. Cette décomposition spectrale est évidemment une décomposition imaginaire. C'est là-dessus que je veux maintenant essayer d'attirer votre attention.

2

L'étape de la pensée de Freud qui suit la Traumdeutung est celle où, corrélativement aux Écrits techniques que nous avons étudiés l'année dernière, s'élabore la théorie du narcissisme avec l'article Zur Einführung 1917

rung des Narzissmus auquel nous n'avons pas _ pu ne pas nous référer. Si la théorie de Freud qui nous montre le narcissisme structurant toutes les relations de l'homme avec le monde extérieur a un sens, si nous en devons tirer les conséquences logiques, c'est d'une façon qui concourt assurément avec tout ce qui, sur l'élaboration de l'appréhension du monde par le vivant, nous a été donné au cours de ces dernières années dans la ligne de la pensée dite gestaltiste.

La structuration du monde animal est dominée par un certain nombre d'images fondamentales qui donnent à ce monde ses lignes de force majeures. Il en va tout autrement du monde de l'homme, dont la structuration est en apparence très neutralisée, extraordinairement dénouée par rapport à ses besoins. Eh bien, la notion freudienne du narcissisme nous apporte une catégorie qui nous permet de comprendre en quoi il y a tout de même un rapport entre la structuration du monde animal et celle du monde humain. Qu'ai-je essayé de faire comprendre avec le stade du miroir? Que ce qu'il y a en l'homme de dénoué, de morcelé, d'anarchique, établit son rapport à ses perceptions sur le plan d'une tension tout à fait originale. C'est l'image de son corps qui est le principe de toute unité qu'il perçoit dans les objets. Or, de cette image même, il ne perçoit l'unité qu'au-dehors, et d'une façon anticipée. Du fait de cette relation double qu'il a avec lui-même, c'est toujours autour de l'ombre errante de son propre moi que se structureront tous les objets de son monde. Ils auront tous un caractère fondamentalement anthropomorphique, disons même égornorphique. C'est dans cette perception qu'à tout instant est évoquée pour l'homme son unité idéale, qui n'est jamais atteinte comme telle et à tout instant lui échappe. L'objet n'est jamais définitivement pour lui le dernier objet, sinon dans certaines expériences exceptionnelles. Mais il se présente alors comme un objet dont l'homme est irrémédiablement séparé, et qui lui montre la figure même de sa déhiscence à l'intérieur du monde - objet qui par essence le détruit, l'angoisse, qu'il ne peut rejoindre, où il ne peut vraiment trouver sa réconciliation, son adhérence au monde, sa complémentarité parfaite sur le plan du désir. Le désir a un caractère radicalement déchiré. L'image même de l'homme y apporte une médiation, toujours imaginaire, toujours problématique, et qui n'est donc jamais complètement accomplie. Elle se soutient dans une succession d'expériences instantanées, et cette expérience, ou bien aliène l'homme à lui-même, ou bien aboutit à une destruction, à une négation de l'objet.

Si l'objet perçu au-dehors a sa propre unité, celle-ci met l'homme qui la voit en état de tension, parce qu'il se perçoit lui-même comme désir, et désir insatisfait. Inversement, quand il saisit son unité, c'est le monde au 198

contraire qui pour lui se décompose, perd son sens, et se présente sous un aspect aliéné et discordant. C'est cette oscillation imaginaire qui donne à toute perception humaine la sous jacence dramatique dans laquelle elle est vécue pour autant qu'elle intéresse vraiment un sujet.

Nous n'avons donc pas à chercher dans une régression la raison des surgissements imaginaires qui caractérisent le rêve. C'est pour autant qu'un rêve da aussi loin qu'il peut aller dans l'ordre de l'angoisse, et qu'est vécue une approche du dernier réel, que nous assistons à cette décomposition imaginaire qui n'est que la révélation des composantes normales de la perception. Car la perception est un rapport total à un tableau donné, où l'homme se reconnaît toujours quelque part, et se voit même quelquefois en plusieurs points. Si le tableau du rapport au monde n'est pas déréalisé par le sujet, c'est qu'il comporte des éléments qui représentent des images diversifiées de son moi, et sont autant de points d'attache, de stabilisation, d'inertie. C'est bien ainsi que je vous apprends dans les contrôles à interpréter les rêves- il s'agit de reconnaître où est le moi du sujet.

C'est ce que nous trouvons déjà dans la *Traumdeutung*, où à maintes reprises Freud reconnaît que c'est lui, Freud, qui est représenté par tel ou tel. Par exemple, lorsqu'il analyse le rêve du château, de la guerre hispano-américaine, dans le chapitre que nous avons commencé d'étudier, Freud dit-*Je ne suis pas dans le rêve là où on le croit. Le personnage qui vient de mourir, ce commandant qui est avec moi, c'est lui qui est moi.* Au moment où est atteint quelque chose du réel dans ce qu'il a de plus abyssal, la seconde partie du rêve de l'injection d'Irma met en évidence ces composés fondamentaux du monde perceptif que constitue le rapport narcissique. L'objet est toujours plus ou moins structuré comme l'image du corps du sujet. Le reflet du sujet, son image spéculaire, se retrouve toujours quelque part dans tout tableau perceptif, et c'est lui qui lui donne une qualité, une inertie spéciale. Cette image est masquée, quelquefois même complètement. Mais dans le rêve, en raison d'un allègement des relations imaginaires, elle se révèle facilement à tout instant, d'autant mieux qu'a été atteint le point d'angoisse où le sujet rencontre l'expérience de son déchirement, de son isolement par rapport au monde. Le rapport humain au monde a quelque chose de profondément, initialement, inauguralement lésé.

C'est là ce qui ressort de la théorie que Freud nous donne du narcissisme, pour autant que ce cadre introduit ce je ne sais quoi de sans issue qui marque toutes les relations, et tout spécialement les relations libidinales du sujet. La *Verliebtheit* est fondamentalement narcissique. Sur le plan libidinal, l'objet n'est jamais appréhendé qu'à travers la grille du rapport narcissique.

Que se passe-t-il quand nous voyons se substituer au sujet le sujet polycéphale? - cette foule dont je parlais la dernière fois, une foule au sens freudien, celle dont parle *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, faite de la pluralité imaginaire du sujet, de l'étalement, l'épanouissement des différentes identifications de l'ego. Cela nous apparaît tout d'abord comme une abolition, une destruction du sujet en tant que tel. Le sujet transformé dans cette image polycéphale semble tenir de l'acéphale. S'il y a une image qui pourrait nous représenter la notion freudienne de l'inconscient, c'est bien celle d'un sujet acéphale, d'un sujet qui n'a plus d'ego, qui est extrême à l'ego, décentré par rapport à l'ego, qui n'est pas de l'ego. Et pourtant il est le sujet qui parle, car c'est lui qui, à tous les personnages qui sont dans le rêve, fait tenir ces discours insensés - qui justement prennent de leur caractère insensé leur sens.

En fait, au moment où se fait entendre dans la plus grande cacophonie le discours des multiples ego, l'objection qui intéresse Freud est sa propre culpabilité, en l'occasion à l'égard d'Irma. L'objet est détruit, si on peut dire, et sa culpabilité dont il s'agit est en effet détruite avec lui. Comme dans l'histoire du chaudron percé, ici il n'y a pas eu crime, puisque, premièrement, la victime était - ce que le rêve dit de mille façons - déjà morte, c'est-à-dire était déjà malade d'une maladie organique que Freud précisément ne pouvait pas soigner, deuxièmement, le meurtrier, Freud, était innocent de toute intention de faire le mal et, troisièmement, le crime dont il s'agit a été curatif, car la maladie qui est la dysenterie - il y a un jeu de mots fait entre dysenterie et diphtérie - est justement ce qui délivrera la malade - tout le mal, les mauvaises humeurs, s'en iront avec elle.

Cela fait écho dans les associations de Freud avec un incident burlesque dont il a eu à entendre dans les jours qui ont précédé son rêve. C'est un médecin, au verbe tranchant et oraculaire, profondément distrait en même temps - les médecins conservent à travers le temps ce caractère de personnages de comédie quand ils sont dans leur fonction de consultant, - c'est un médecin qui opine sur un cas où on lui fait remarquer que le sujet a de l'albumine dans l'urine. Il répond du tac au tac - *C'est très bien, l'albumine s'éliminera*. C'est en effet à cela qu'aboutit le rêve. L'entrée en fonction du système symbolique dans son usage le plus radical, absolu, vient à abolir si complètement l'action de l'individu, qu'il élimine du même coup son rapport tragique au monde. Équivalent paradoxal et absurde de *Tout ce qui est réel est rationnel*.

La considération strictement philosophique du monde peut en effet nous placer dans une sorte d'ataraxie où tout individu est justifié selon les motifs qui le font agir, et qui sont conçus comme le déterminant totalement. Toute action, étant ruse de la raison, est également valable. 200

L'usage extrême du caractère radicalement symbolique de toute vérité fait donc perdre sa pointe au rapport avec la vérité. Au milieu de la marche des choses, du fonctionnement de la raison, le sujet se trouve d'entrée de jeu n'être plus qu'un pion, poussé à l'intérieur de ce système, et exclu de toute participation qui soit proprement dramatique, et par conséquent tragique, à la réalisation de la vérité.

C'est là quelque chose d'extrême, qui se passe à la limite du rêve. Cet innocentement total, Freud y reconnaît l'animation secrète de ce rêve, le but poursuivi par ce qu'il appelle le désir structurant. Voilà qui nous porte à nous poser la question du joint de l'imaginaire et du symbolique.

3

La fonction médiatrice du symbolique, je vous l'ai déjà laissé apercevoir au moment où, essayant de trouver une représentation mécanistique du rapport interhumain, j'avais emprunté aux expériences les plus récentes de la cybernétique. Je supposais un certain nombre de ces sujets artificiels captés par l'image de leur semblable. Pour que le système ne se résume pas à une vaste hallucination concentrique de plus en plus paralysante, pour qu'il puisse tourner, il fallait qu'intervienne un tiers régulateur, qui devait mettre entre eux la distance d'un certain ordre commandé.

Eh bien, nous retrouvons la même chose sous un autre angle - tout rapport imaginaire se produit dans une espèce de *toi ou moi* entre le sujet et l'objet. C'est-à-dire - *Si c'est toi, je ne suis pas. Si c'est moi, c'est toi qui n'es pas*. C'est là que l'élément symbolique intervient. Sur le plan imaginaire, les objets ne se présentent jamais à l'homme que dans des rapports évanouissants. Il y reconnaît son unité, mais uniquement à l'extérieur. Et dans la mesure où il reconnaît son unité dans un objet, il se sent par rapport à celui-ci dans le désarroi.

Ce désarroi, ce morcellement, cette discordance fondamentale, cette non-adaptation essentielle, cette anarchie, qui ouvrent toutes les possibilités de déplacement, c'est-à-dire d'erreur, caractérisent la vie instinctuelle de l'homme- l'expérience même de l'analyse nous le montre. De plus, si l'objet n'est jamais saisissable que comme un mirage, mirage d'une unité qui ne peut jamais être ressaisie sur le plan imaginaire, toute la relation objectale ne peut qu'en être frappée d'une incertitude fondamentale. C'est bien ce qu'on retrouve dans une foule d'expériences, dont ce n'est rien dire que de les appeler psychopathologiques, puisqu'elles 201

sont en contiguïté avec de multiples expériences qui sont, elles, qualifiées de normales. C'est là qu'intervient la relation symbolique. Le pouvoir de nommer les objets structure la perception elle-même. Le *percipi* de l'homme ne peut se soutenir qu'à l'intérieur d'une zone de nomination. C'est par la nomination que l'homme fait subsister les objets dans une certaine consistance. S'ils n'étaient que dans un rapport narcissique avec le sujet, les objets ne seraient jamais perçus que de façon instantanée. Le mot, le mot qui nomme, c'est l'identique. Le mot répond non pas à la distinction spatiale de l'objet, toujours prête à se dissoudre dans une identification au sujet, mais à sa dimension temporelle. L'objet, un instant constitué comme un semblant du sujet humain, un double de lui-même, présente quand même une certaine permanence d'aspect à travers le temps, qui n'est pas indéfiniment durable, puisque tous les objets sont périssables. Cette apparence qui perdure un certain temps n'est strictement reconnaissable que par l'intermédiaire du nom. Le nom est le temps de l'objet. La nomination constitue un pacte, par lequel deux sujets en même temps s'accordent à reconnaître le même objet. Si le sujet humain ne dénomme pas - comme la Genèse dit que cela a été fait au Paradis terrestre - les espèces majeures d'abord, si les sujets ne s'entendent pas sur cette reconnaissance, il n'y a aucun monde, même perceptif, qui soit soutenable plus d'un instant. Là est le joint, la surgissance de la dimension du symbolique par rapport à l'imaginaire.

Dans le rêve de l'injection d'Irma, c'est au moment où le monde du rêveur est plongé dans le chaos imaginaire le plus grand que le discours entre enjeu, le discours comme tel, indépendamment de son sens, puisque c'est un discours insensé. Il apparaît alors que le sujet se décompose et disparaît. Il y a dans ce rêve la reconnaissance du caractère fondamentalement acéphale du sujet, passée une certaine limite. Ce point est désigné par le AZ de la formule de la triméthylamine. C'est là qu'est à ce moment le je du sujet. Et ce n'est pas sans humour, ni sans hésitation, puisque cela est presque un Witz, que je vous ai proposé d'y voir le dernier mot du rêve. Au point où l'hydre a perdu ses têtes, une voix qui n'est plus que la voix de personne fait surgir la formule de la triméthylamine, comme le dernier mot de ce dont il s'agit, le mot de tout. Et ce mot ne veut rien dire si ce n'est qu'il est un mot.

Cela, qui a un caractère quasi-délirant, l'est en effet. Disons que cela le serait si le sujet tout seul, Freud tout seul, analysant son rêve, essayait de trouver là, à la façon dont pourrait procéder un occultiste, la désignation secrète du point où est en effet la solution du mystère du sujet et du monde. Mais il n'est pas du tout seul. Freud, lorsqu'il nous communique le secret de ce mystère luciférien, n'est pas seul confronté à ce rêve. De 202

même que dans une analyse le rêve s'adresse à l'analyste, Freud dans ce rêve s'adresse déjà à nous.

C'est déjà pour la communauté des psychologues, des anthropologues, qu'il rêve. Quand il interprète ce rêve, c'est à nous qu'il s'adresse. Et c'est pourquoi voir le mot dans le dernier mot absurde du rêve n'est pas le réduire à un délire, puisque Freud, par l'intermédiaire de ce rêve, se fait entendre à nous, et nous met effectivement sur la voie de son objet qui est la compréhension du rêve. Ce n'est pas simplement pour lui qu'il trouve le Nemo ou l'alpha et oméga du sujet acéphale, qui représente son inconscient. C'est lui, au contraire, qui parle par l'intermédiaire de ce rêve, et qui s'aperçoit qu'il nous dit - sans l'avoir voulu, sans l'avoir reconnu d'abord, et le reconnaissant uniquement dans son analyse du rêve, c'est-à-dire pendant qu'il nous parle - quelque chose qui est à la fois lui et qui ne l'est plus - *je suis celui qui veut être pardonné d'avoir osé commencer à guérir ces malades, que jusqu'à présent on ne voulait pas comprendre et qu'on s'interdisait de guérir. je suis celui qui veut être pardonné de cela. je suis celui qui veut n'en être pas coupable, car c'est toujours être coupable que de transgresser une limite jusque-là imposée à l'activité humaine. je veux n'être pas cela. A la place de moi, il y a tous les autres. je ne suis là que le représentant de ce vaste, vague mouvement qui est la recherche de la vérité où, moi, je m'efface. je ne suis plus rien. Mon ambition a été plus grande que moi. La seringue était sale sans doute. Et justement dans la mesure où je l'ai trop désiré, où j'ai participé à cette action, où j'ai voulu être, moi, le créateur, je ne suis pas le créateur. Le créateur est quelqu'un de plus grand que moi. C'est mon inconscient, c'est cette parole qui parle en moi, au-delà de moi.*

Voilà le sens de ce rêve.

Cette analyse nous permettra maintenant d'aller plus loin et de comprendre comment il faut concevoir l'instinct de mort, le rapport de l'instinct de mort avec le symbole, avec cette parole qui est dans le sujet sans être la parole du sujet. Question que nous soutiendrons le temps qu'il faudra pour qu'elle prenne corps dans nos esprits, et que nous puissions essayer de donner à notre tour une schématisation de la fonction de l'instinct de mort. Nous commençons d'entrevoir pourquoi il est nécessaire qu'au-delà du principe du plaisir, que Freud introduit comme ce qui règle la mesure du moi et instaure la conscience dans ses relations avec un monde où il se retrouve, qu'au-delà, l'instinct de mort existe. Une dimension existe au-delà des homéostases du moi, un autre courant, une autre nécessité, qu'il faut distinguer dans son plan. Cette compulsion à revenir de quelque chose qui a été exclu du sujet, ou qui n'y est jamais rentré, le *Verdrängt*, le refoulé, nous ne pouvons le faire rentrer dans le

principe du plaisir. Si le moi comme tel se retrouve et se reconnaît, c'est qu'il y a un au-delà de l'ego, un inconscient, un sujet qui parle, inconnu au sujet. Il faut donc que nous supposions un autre principe.

Pourquoi Freud l'a-t-il appelé l'instinct de mort?

C'est ce que nous essayerons de saisir dans nos rencontres ultérieures. 16 MARS 1955.

-204-

AU-DELÀ DE L'IMAGINAIRE,
LE SYMBOLIQUE,
OU DU PETIT AU GRAND AUTRE

-205-

XV, 23 mars 1955

PAIR OU IMPAIR? AU-DELÀ DE L'INTERSUBJECTIVITÉ

Un quod ultime.

La machine qui joue.

Mémoire et remémoration.

Introduction à la lettre volée.

Je regrette que notre bon ami Riguet ne soit pas là aujourd'hui, car nous allons toucher à des questions sur lesquelles il aurait peut-être pu nous donner des lumières. Nous allons refrôler les données de ce qu'on appelle confusément la cybernétique, qui n'en est pas moins quelque chose qui nous intéresse au plus haut point dans la petite affaire que nous poursuivons depuis deux séminaires, qu'est-ce que le sujet?, en tant qu'il est, techniquement, au sens freudien du terme, le sujet inconscient, et par là, essentiellement le sujet qui parle.

Or, il nous apparaît de plus en plus clairement que ce sujet qui parle est au-delà de l'ego.

1

Repartons de l'acmé du rêve exemplaire de l'injection d'Irma. La recherche du rêve, pour autant qu'elle prolonge la recherche de la veille, arrive à la béance, à cette bouche ouverte au fond de laquelle Freud voit cette image terrifiante et composite que nous avons comparée à la révélation de la tête de Méduse.

L'exemple de ce rêve n'est pas unique. Ceux qui ont participé à mes séminaires l'année d'avant qu'ils ne se tiennent ici peuvent se souvenir du caractère singulier du rêve de l'homme aux loups, dont on pourrait dire qu'il a, sur l'ensemble de l'analyse de ce cas, une fonction analogue au point d'acmé que nous discernons dans le rêve de l'injection d'Irma.

Il intervient en effet après une longue période d'analyse dont Freud lui-même

même note le caractère très intellectualisé - terme qui n'est pas dans le texte, mais qui correspond bien à ce que Freud veut dire -, sorte de jeu analytique, qui constitue pourtant une recherche authentique de la part du sujet, mais reste très longtemps en surface, et comme inopérant. C'est une analyse stagnante et qui s'annonce interminable, quand enfin apparaît le rêve, renouvelé à propos d'une occasion précise de la vie du sujet, et qui prend toute sa portée de s'être maintes fois répété depuis une certaine époque de l'enfance. Qu'est-ce que ce rêve? C'est l'apparition, au-delà d'une fenêtre brusquement ouverte, du spectacle d'un grand arbre, sur les branches duquel sont perchés des loups. Dans le rêve et dans le dessin que le sujet nous en a légué et que Freud a reproduit, ils sont assez énigmatiques pour que nous puissions légitimement nous demander si ce sont bien des loups, car ils ont de singulières queues de renard, sur lesquelles nous nous sommes déjà arrêtés naguère. Ce rêve, vous le savez, se révèle d'une extrême richesse, et les associations qu'il déclenche mèneront Freud et son sujet à rien de moins qu'à la découverte purement supposée, reconstruite, de la scène primitive. La scène primitive est reconstruite à partir des recoupements qui s'opèrent dans la suite de l'analyse, elle n'est pas revécue. Rien ne surgit dans la mémoire du sujet - nous aurons à nous interroger sur ce terme de mémoire - qui puisse faire parler d'une résurrection de la scène, mais tout impose la conviction qu'elle s'est bien passée de telle façon. Il y a donc à cet égard, entre cette scène et ce que le sujet voit dans le rêve, une béance bien plus significative que la distance normale du contenu latent au contenu manifeste d'un rêve. Et cependant, dans les deux cas, il y a une vision fascinante, laquelle suspend pour un temps le sujet dans une captivation où il se perd. La vision du rêve apparaît à Freud comme le renversement de la fascination du regard. C'est dans le regard de ces loups, si angoissant dans le compte rendu qu'en donne le rêveur, que Freud voit l'équivalent du regard fasciné de l'enfant devant la scène qui l'a marqué profondément dans l'imaginaire, et a dévié toute sa vie instinctuelle. Il y a là comme une révélation unique et décisive du sujet, où se concentre je ne sais quoi d'indicible, où le sujet est pour un instant perdu, éclaté. Comme dans le rêve de l'injection d'Irma le sujet se décompose, s'évanouit, se dissocie en ses divers moi. De même, après le rêve de l'homme aux loups, nous assistons au premier commencement de l'analyse, qui permet de dissocier à l'intérieur du sujet une personnalité si singulièrement composite qu'elle marque l'originalité du style du cas. Comme vous le savez, les problèmes pendents de cette analyse seront si graves que dans la suite elle pourra dégénérer dans la psychose. Comme je vous 208

l'ai indiqué, on peut se poser la question de savoir si celle-ci n'a pas été liée aux manœuvres mêmes de l'analyse.

Dans les deux rêves en question, nous nous trouvons devant une sorte de vécu dernier, devant l'appréhension d'un réel ultime. Ce qu'il y a de plus angoissant dans la vie de Freud, ses rapports avec les femmes, ses rapports avec la mort, sont télescopés dans la vision centrale de son rêve, et pourraient certainement en être extraits par une analyse associative. Image énigmatique à propos de laquelle Freud évoque l'ombilic du rêve, cette relation abyssale au plus inconnu qui est la marque d'une expérience privilégiée exceptionnelle, où un réel est appréhendé au-delà de toute médiation, qu'elle soit imaginaire ou symbolique. En bref, on pourrait dire que de telles expériences privilégiées, et spécialement semble-t-il dans le rêve, sont caractérisées par le rapport qui s'y établit à un autre absolu, je veux dire à un autre au-delà de toute intersubjectivité.

C'est tout spécialement sur le plan imaginaire que cet au-delà du rapport intersubjectif est atteint. Il s'agit d'un dissemblable essentiel, qui n'est ni le supplément ni le complément du semblable, qui est l'image même de la dislocation, du déchirement essentiel du sujet. Le sujet passe au-delà de cette vitre où il voit toujours, mêlée, sa propre image. C'est la cessation de toute interposition entre le sujet et le monde. On a le sentiment qu'il y a passage dans une sorte d'a-logique, et c'est bien là que commence le problème, car nous voyons que nous n'y sommes point. Et pourtant le logos n'y perd pas tous ses droits, puisque c'est là que commence la signification essentielle du rêve, sa signification libératoire, puisque c'est de là que Freud a trouvé l'échappatoire à sa culpabilité latente. De la même façon, c'est au-delà de l'expérience terrifiante du rêve de l'homme aux loups que le sujet trouvera la clé de ses problèmes.

C'est aussi bien la question que nous rencontrons dans la petite réunion scientifique d'hier soir - dans quelle mesure le rapport symbolique, le rapport de langage, garde-t-il sa valeur au-delà du sujet, pour autant qu'il peut être caractérisé comme centré dans un ego, par un ego, pour un alter-ego?

La connaissance humaine, et du même coup la sphère des rapports de la conscience, est faite d'un certain rapport à cette structure que nous appelons l'ego, autour de laquelle se centre la relation imaginaire. Celle-ci nous a appris que l'ego n'est jamais seulement le sujet, qu'il est essentiellement rapport à l'autre, qu'il prend son départ et son point d'appui dans l'autre. C'est de cet ego que tous les objets sont regardés. Mais c'est bien du sujet, d'un sujet primitivement désaccordé, fondamentalement morcelé par cet ego, que tous les objets sont désirés. Le 209

sujet ne peut pas désirer sans lui-même se dissoudre, et sans voir, de ce fait même, l'objet lui échapper, dans une série de déplacements infinis - je fais allusion ici à ce que j'appelle, de façon abrégée, le désordre fondamental de la vie instinctuelle de l'homme. Et c'est de la tension entre le sujet - qui ne saurait désirer sans être fondamentalement séparé de l'objet - et l'ego, d'où part le regard vers l'objet, que prend son départ la dialectique de la conscience.

J'ai essayé de forger devant vous le mythe d'une conscience sans ego, qui pourrait être définie comme le reflet de la montagne dans un lac. L'ego apparaît, lui, dans le monde des objets, comme un objet, certes privilégié. La conscience chez l'homme est par essence tension polaire entre un ego aliéné au sujet et une perception qui fondamentalement lui échappe, un pur *percipi*. Le sujet serait strictement identique à cette perception, s'il n'y avait cet ego qui le fait, si l'on peut dire, émerger de sa perception même dans un rapport tensionnel. Dans certaines conditions, ce rapport imaginaire atteint lui-même sa propre limite, et l'ego s'évanouit, se dissipe, se désorganise, se dissout. Le sujet est précipité dans un affrontement avec quelque chose qui ne peut être aucunement confondu avec l'expérience quotidienne de la perception, quelque chose que nous pourrions nommer un id, et que nous appellerons simplement, pour ne pas faire de confusion, un quod, un qu'est-ce que c'est? La question que nous allons nous poser aujourd'hui est celle de cet affrontement du sujet au-delà de l'ego au quod qui cherche à advenir dans l'analyse.

Une interrogation est-elle seulement soutenable sur ce quod ultime, qui est celui de l'expérience du sujet inconscient en tant que tel, dont nous ne savons plus qui il est?

L'évolution de l'analyse elle-même nous met à cet égard dans un singulier embarras, pour autant qu'elle tient pour donnée irréductible ces tendances du sujet que d'un autre côté elle nous montre perméables, traversées et structurées comme des signifiants, jouant, au-delà du réel, dans le registre du sens, sur l'équivalence du signifié et du signifiant dans son aspect le plus matériel, jeux de mots, calembours, mots d'esprit - ce qui aboutit en fin de compte à l'abolition des sciences humaines, en ceci que le dernier mot du mot d'esprit, c'est de démontrer la suprême maîtrise du sujet par rapport au signifié lui-même, puisqu'il en fait tous les usages, qu'il en joue essentiellement pour l'anéantir.

Il y a maintenant une expérience exemplaire sur laquelle j'aimerais attirer votre attention, et qui sera pour nous un premier pas dans l'élucidation de ce sur quoi s'interroge un qui s que nous ne connaissons pas, dans cet au-delà de la relation imaginaire où l'autre est absent et où toute intersubjectivité apparemment se dissout.

Vous savez qu'on fait grand état dans la cybernétique des machines à calculer. On a été jusqu'à les appeler des machines à penser, pour autant qu'assurément certaines sont capables de résoudre des problèmes de logique, conçus il est vrai assez artificiellement pour un instant em-brouiller l'esprit, de sorte qu'on s'y retrouve moins facilement qu'elles. Nous n'allons pas entrer aujourd'hui dans ces arcanes. On ne prend pas les mouches avec du vinaigre, et, pour ne pas vous inspirer trop d'aversion pour cet exercice, je vais essayer de vous introduire dans ce domaine d'une façon plus amusante. Nous n'avons jamais eu de mépris pour la physique amusante et les récréations mathématiques - on peut en tirer beaucoup.

Parmi ces machines à calculer ou à penser, on en a élucubré d'autres, attachantes par leur singularité - ce sont les machines qui jouent, inscrites dans le fonctionnement et, singulièrement, dans les limites, d'une certaine stratégie.

Du seul fait qu'une machine peut entrer dans une stratégie, nous sommes déjà au cœur du problème. Car enfin, qu'est-ce qu'une stratégie? Comment une machine peut-elle y participer? Je vais essayer aujourd'hui de vous faire sentir les vérités élémentaires qui sont emportées par cela.

On a, paraît-il, construit une machine qui joue le jeu de pair ou impair. Je ne réponds de rien car je ne l'ai pas vue, mais je vous promets que d'ici la fin de ces séminaires j'irai la voir - notre bon ami Riguet m'a dit qu'il me confronterait à elle. Il faut avoir l'expérience de ces choses, on ne peut pas parler d'une machine sans avoir un peu tiré dessus, vu ce que ça donne, fait des découvertes même sentimentales. Le plus fort est que la machine dont je vous parle arrive à gagner. Vous connaissez le jeu, vous avez encore des souvenirs d'école. On a dans la main deux ou trois billes, et on présente la main fermée à l'adversaire en disant - Pair ou impair? J'ai, mettons deux billes, et s'il dit impair, il doit m'en abouler une. Et on continue.

Tâchons de considérer un instant ce que ça veut dire qu'une machine joue au jeu de pair ou impair. Nous ne pouvons pas tout reconstruire de . notre propre chef, parce que ça aurait l'air un peu élucubré pour la circonstance. Un petit texte vient à notre secours, d'Edgar Poe, dont je me suis aperçu que les cybernéticiens faisaient quelque cas. Ce texte est dans la Lettre volée, nouvelle absolument sensationnelle, qu'on pourrait même considérer comme fondamentale pour un psychanalyste.

Les personnages intéressés à la recherche de la lettre volée, dont j'aurai 211

à vous reparler tout à l'heure, sont deux policiers. L'un est le préfet de police, c'est-à-dire selon les conventions littéraires, un imbécile. L'autre n'est rien du tout, c'est un policier amateur d'une intelligence foudroyante, nommé Dupin, qui préfigure les Sherlock Holmes et autres héros de ces romans dont vous vous nourrissez à vos heures. Celui-ci s'exprime ainsi -

J'ai connu un enfant de huit ans, dont l'infailibilité au jeu de pair ou impair faisait l'admiration universelle. Ce jeu est simple, on y joue avec des billes. L'un des joueurs tient dans sa main un certain nombre de ses billes, et demande à l'autre : « Pair ou non? » Si celui-ci devine juste, il gagne une bille; s'il se trompe, il en perd une. L'enfant dont je parle gagnait toutes les billes de l'école. Naturellement, il avait un mode de divination, lequel consistait dans la simple observation et dans l'appréciation de la finesse de ses adversaires. Supposons que son adversaire soit un parfait nigaud et, levant sa main fermée, lui demande : « Pair ou impair? » Notre écolier répond : « Impair! » et il a perdu. Mais à la seconde épreuve, il gagne, car il se dit en lui-même : « Le niais avait mis pair la première fois, et toute sa ruse ne va qu'à lui faire mettre impair à la seconde; je dirai donc

« Impair! » Il dit : « Impair », et il gagne.

Maintenant, avec un adversaire un peu moins simple, il aurait raisonné ainsi « Cegarçon voit que, dans le premier cas, j'ai dit impair, et que, dans le second, il se proposera - c'est la première idée qui se présentera à lui - une simple variation de pair à impair comme a fait le premier bête; mais une seconde réflexion lui dira que c'est là un changement trop simple, et finalement il se décidera à mettre pair comme la première fois. -Je dirai donc : « Pair! » Il dit pair et gagne. Maintenant, ce mode de raisonnement de notre écolier, que ses camarades appellent la chance, - en dernière analyse, qu'est-ce que c'est?

- C'est simplement, dis-je, une identification de l'intellect de notre raisonneur avec celui de son adversaire.

- C'est cela même, dit Dupin; et, quand je demandai à ce petit garçon par quel moyen il effectuait cette parfaite identification qui faisait tout son succès, il me fit la réponse suivante

« Quand je veux savoir jusqu'à quel point quelqu'un est circonspect ou stupide, jusqu'à quel point il est bon ou méchant, ou quelles sont actuellement ses pensées, je compose mon visage d'après le sien, aussi exactement que possible, et j'attends alors pour savoir quels penses ou quels sentiments naîtront dans mon esprit ou dans mon cœur, comme pour s'appareiller et correspondre avec ma physionomie. »

Cette réponse de l'écolier enfonce de beaucoup toute la profondeur sophistique attribuée à La Rochefoucauld, à La Bruyère, à Machiavel et à Campanella. - Et l'identification de l'intellect du raisonneur avec celui de son adversaire dépend, si je vous comprends bien, de l'exactitude avec laquelle l'intellect de l'adversaire est apprécié.

Nous sommes là devant un raisonnement qui pose un certain nombre de problèmes. Au premier abord, il s'agit d'une simple pénétration psychologique, d'une sorte d'égomimie. Le sujet adopte une position en miroir qui lui permet de deviner le comportement de son adversaire. Néanmoins, cette méthode même suppose déjà la dimension de l'intersubjectivité, en ceci que le sujet doit savoir qu'il a en face de lui un autre sujet, en principe homogène à lui-même. Les variations auxquelles il peut être sujet ont beaucoup moins d'importance que les scansions possibles de la position de l'autre. Il n'y a pas d'autre appui au raisonnement psychologique.

Quelles sont ces scansions? Il y a un premier temps où je suppose l'autre sujet exactement dans la même position que moi, pensant ce que je pense au moment même où je le pense. Supposons qu'il me semble, à moi, qu'il soit plus naturel que l'autre change de thème, qu'il passe du pair à l'impair par exemple. Au premier temps, je crois que c'est ce qu'il fera. L'important est qu'il peut y avoir un second temps, qui manifeste une subjectivité plus dégagée. Le sujet en effet est capable de se faire autre, et d'en arriver à penser que l'autre, étant un autre lui-même, pense comme lui, et qu'il lui faut se mettre en tiers, sortir de cet autre qui est son pur reflet. Comme tiers, je m'aperçois que si cet autre-là ne joue pas le jeu, il trompe son adversaire. Et dès lors je le devance, en tablant sur la position contraire à celle qui me paraissait, au premier temps, comme la plus naturelle.

Mais après ce second temps, vous pouvez en supposer un troisième, qui rend extrêmement difficile la poursuite du même raisonnement par analogie. Après tout, quelqu'un de supérieurement intelligent peut justement comprendre que l'astuce est, malgré qu'il paraisse très intelligent, de jouer comme un imbécile, c'est-à-dire de revenir à la première formule. Qu'est-ce que cela veut dire? Ceci- si le jeu de pair ou impair est joué au niveau de la relation duelle, de l'équivalence de l'autre à l'un, de l'alter ego à l'ego, vous apercevez très vite que vous n'avez atteint aucune espèce de second degré, puisque vous revenez par oscillation au premier, dès que vous pensez au troisième. Cela n'exclut pas que quelque chose dans la technique du jeu ne participe en effet de l'identification mythique à l'adversaire. Mais il y a là une bifurcation fondamentale.

Il se peut que s'exerce quelque chose comme une divination, d'ailleurs problématique, du sujet dans un certain rapport sympathique avec l'adversaire. Il n'est pas exclu qu'il ait existé, ce petit enfant qui gagnait plus souvent qu'à son tour - ce qui est la seule définition qu'on puisse donner du mot gagner en l'occasion. Mais le fond de la question se situe dans un tout autre registre que celui de l'intersubjectivité imaginaire.

Que le sujet pense l'autre semblable à lui, et qu'il raisonne comme il pense que l'autre doit raisonner - premier temps comme ceci, second temps comme cela -est un point de départ fondamental sans lequel rien ne peut être pensé, mais pourtant tout à fait insuffisant à nous faire pénétrer d'une façon quelconque où le ressort du succès peut résider. L'expérience interpsychologique, je ne la considère pas comme exclue en cette occasion, mais elle s'insère dans le cadre fragile du rapport imaginaire avec l'autre, et elle est suspendue à son incertitude même. A l'intérieur de ce cadre, l'expérience est complètement évanouissante. Elle n'est pas logicisable. Reportez-vous à la dialectique du jeu des disques noirs et blancs, mis sur le dos de trois personnages qui doivent deviner quel est leur propre signe à partir de ce qu'ils voient sur les deux autres. Vous pourrez découvrir une chose du même ordre.

Nous allons prendre l'autre voie, celle qui est logicisable, qui peut être soutenue dans le discours. Elle s'impose évidemment dès lors que votre partenaire est la machine.

Il est clair que vous n'avez pas à vous demander si la machine est idiote ou intelligente, si elle va jouer d'après son premier ou son second mouvement. Inversement, la machine n'a aucun moyen de se mettre dans une position réflexive par rapport à son partenaire humain.

Qu'est-ce que c'est que de jouer avec une machine? La physionomie de la machine, si avenante que nous la supposons, ne peut être d'aucune espèce de secours en cette occasion. Aucune façon de s'en sortir par voie d'identification. On est donc d'emblée projeté dans la voie du langage, de la combinatoire possible de la machine. On sait qu'on peut attendre de la machine une série de liaisons, jouant avec une excessive rapidité grâce à ces relais sensationnels que sont les phases électroniques et, aux dernières nouvelles, ces transistors dont on nous rebat les oreilles dans les journaux, dans un dessein commercial sans doute, mais qui ne met pas en cause la qualité de ces objets.

Mais avant de nous demander ce que va faire la machine, demandons-nous ce que veut dire gagner et perdre au jeu de pair ou impair. Sur un seul coup, cela n'a aucune espèce de sens. Que votre réponse coïncide avec ce qu'il y a dans la main du partenaire n'est pas plus étonnant que le contraire. Pour un coup, ça n'a pas de sens, sinon purement conventionnel, de gagner ou de perdre. Pair, impair, ça n'a véritablement aucune espèce d'importance. Souvenez-vous tout de même que la meilleure traduction du numéro impair est le numéro deux, lequel se réjouit d'être impair, et il a bien raison, car s'il n'avait pas lieu de se réjouir d'être impair, il ne serait pas pair non plus. Donc, il suffit de renverser ce jeu en un jeu de qui perd gagne, pour qu'aussi bien il soit mis en évidence que les choses sont équivalentes.

Ce qui est plus surprenant, c'est de perdre ou de gagner deux fois de suite. Car si sur un coup on a 50 % de chances de chaque côté, on a seulement 25 % de chances de répéter son coup la seconde fois.

+	+
-	-
+	-
-	+

Et au troisième coup, il n'y a plus que 12,5 % de chances que nous continuions de gagner ou de perdre.

Cela est d'ailleurs purement théorique, car à partir de là, je vous prie de remarquer que nous ne sommes plus du tout dans l'ordre du réel, mais dans celui de la signification symbolique que nous avons définie par ces plus-moins et ces moins plus. Du point de vue du réel, il y a toujours à chaque coup autant de chances que vous gagniez ou perdiez. La notion même de probabilités et de chances suppose l'introduction d'un symbole dans le réel. C'est à un symbole que vous vous adressez, et vos chances ne portent que sur un symbole. Dans le réel, à chaque coup, vous avez tout autant de chances de gagner ou de perdre qu'au coup précédent. Il n'y a aucune raison que, par pur hasard, vous ne gagniez pas dix fois de suite. Cela ne commence à prendre un sens que quand vous écrivez un signe, et tant que vous n'êtes pas là pour l'écrire, il n'y a aucune espèce de gain. Le pacte du jeu est fondamental pour la réalité de l'expérience poursuivie.

Voyons maintenant ce qui va se passer avec la machine.

Ce qu'il y a d'amusant, c'est que vous êtes amenés à faire les mêmes gestes que vous feriez avec un partenaire. En poussant un bouton, vous lui posez une question sur un quod qui est là dans votre main, et dont il s'agit de savoir ce que c'est. Cela vous indique déjà que ce n'est peut-être pas la réalité, ce quod, mais un symbole. C'est sur un symbole que vous posez une question à une machine dont la structure doit bien avoir quelque parenté avec l'ordre symbolique, et c'est justement en cela qu'elle est une machine à jouer, une machine stratégique. Mais n'entrons pas dans le détail.

La machine est construite de telle sorte qu'elle donne une réponse. Vous aviez plus dans la main. Elle donne comme réponse moins. Elle a perdu. Le fait qu'elle a perdu consiste uniquement dans la dissemblance du plus et du moins.

Il faut que vous avertissiez la machine qu'elle a perdu en inscrivant un moins. Je ne sais pas du tout si c'est comme ça que la machine fonctionne, 215

mais ça m'est parfaitement égal - elle ne peut pas fonctionner autrement, et si elle fonctionne autrement, c'est équivalent à cela.

Cette machine qui doit en principe me battre, comment peut-elle bien être fichue? Vaut-elle jouer au hasard? Cela n'a aucune espèce de signification. Il peut se faire que pendant les trois premières réponses elle dise toujours la même chose, ce n'est pas là la question. C'est dans la succession de ses réponses que nous avons les premiers fondements du phénomène.

Supposons qu'au départ la machine soit très bête - ça n'a aucune espèce d'importance qu'elle soit bête ou intelligente, puisque le suprême de l'intelligence est d'être bête.

Mettons que pour commencer, elle réponde toujours la même chose. Il se trouve que moi, qui suis intelligent, je dis plus. Comme elle me répond encore moins, ça me met sur la voie. Je me dis que la machine doit être un peu inerte -je pourrais aussi bien me dire le contraire - et de fait supposons qu'elle perde encore.

C'est ici que doit forcément intervenir dans la construction de ma machine le fait que nous avons joué plusieurs coups. Ici commence à entrer en jeu un autre organisme de la machine, qui enregistre qu'elle a perdu trois fois -je n'en suis pas sûr, mais je peux le supposer. D'ailleurs, comme je suis très intelligent, mais quand même pas si intelligent que ça, je peux supposer que la machine tout bêtement change et que moi je reste un peu lent en l'occasion. Cette fois la machine gagne.

1 + -

2 + -

3 + -

4 + +

Au bout de trois fois, ayant perdu, la machine, donc, commence à réagir. Qu'est-ce que je vais faire? Je me dis qu'elle va peut-être persévérer, et alors j'inverse mon truc. Supposons que je gagne.

5 - +

Je ne suis pas forcé de faire ce raisonnement, mais je veux vous en montrer les limites. Je peux me dire que la machine, maintenant qu'elle a gagné, va attendre le troisième coup pour se modifier. Je pense donc qu'elle va jouer plus encore une fois, et je joue moins.

Mais supposez que le second organisme entre en jeu quand il y a eu trois fois moins. A ce moment-là, ma machine joue moins, et gagne à nouveau.

6 - -

216

Je vous fais remarquer que la machine a gagné deux fois de façon assez proche. Ce n'est pas pour vous démontrer que, comme ça, la machine va gagner. Mais selon la complexité du mécanisme élaboré, et les organismes successifs à quoi peuvent s'étayer un certain nombre de renseignements qui sont de plus et de moins, des transformations qui pourront être à leur tour coordonnées entre elles, finiront par donner une modulation temporelle analogue à ce qui se produit dans l'affrontement des deux personnages. Il suffit de supposer une machine assez compliquée pour avoir suffisamment d'organismes superposés groupant un nombre assez grand d'antécédents - au lieu d'en grouper trois, elle peut en grouper huit ou dix -et sa portée dépassera mon entendement. Néanmoins elle ne peut pas dépasser sa reproduction sur le papier, c'est-à-dire que je peux moi aussi l'éprouver, à condition que je refasse moi-même toute la combinatoire avant de la tâter. Je suis donc là dans une espèce de rivalité avec elle.

Je veux vous faire remarquer qu'il n'y a, dans ces conditions, aucune raison que ce soit plutôt la machine qui gagne que moi, si ce n'est ma fatigue. A reconstituer le nombre d'organismes qui sont dans cette machine, les ensembles pris à chaque instant par elle pour déterminer son jeu, je peux être mis devant des problèmes d'une telle complexité mathématique qu'il me faille recourir - appréciez l'humour - à une machine à calculer. Mais pour l'instant, je ne joue pas à pair ou impair, je joue à deviner le jeu de la machine. Maintenant, je vais commencer à jouer, et chercher ce qui va se passer.

On peut supposer la machine capable de faire un profil psychologique de son adversaire. Mais je vous ai fait remarquer tout à l'heure que celui-ci ne fonctionne qu'à l'intérieur du cadre de l'intersubjectivité. Toute la question se résume à savoir si l'autre est assez astucieux pour savoir que, moi aussi, je suis un autre pour lui, s'il est capable de franchir ce second temps. Si je le suppose identique à moi-même, je le suppose du même coup capable de penser de moi ce que je suis en train de penser de lui, et de penser que je vais penser qu'il va faire le contraire de ce qu'il pense que je suis en train de penser.

Oscillation simple qui revient toujours. De ce seul fait, tout ce qui est de l'ordre du profil psychologique est strictement éliminé.

Que se passe-t-il si, par contre, je joue au hasard? Vous connaissez ce chapitre de la Psychopathologie de la vie quotidienne, où il s'agit de faire sortir un chiffre au hasard.

Voilà une expérience qui échappe certainement à la métaphore bien connue du lapin dont on recommande toujours de se souvenir qu'il a été mis préalablement dans le chapeau.

Freud 217

- avec la collaboration de son sujet, mais c'est bien parce que le sujet parle à Freud que ça marche -, Freud le premier s'avise qu'un numéro tiré du chapeau fera rapidement sortir les choses qui porteront le sujet à ce moment où il a couché avec sa petite sœur, voire à l'année où il a manqué son baccalauréat parce que ce matin-là il s'était masturbé. Si nous admettons ces expériences, il faut poser qu'il n'y a pas de hasard. Pendant que le sujet n'y pense pas, les symboles continuent à se chevaucher, à copuler, à proliférer, à se féconder, à se sauter dessus, à se déchirer. Et quand vous en tirez un, vous pouvez projeter sur lui une parole de ce sujet inconscient dont nous parlons.

En d'autres termes, quand bien même le mot de ma vie serait à chercher dans quelque chose d'aussi long qu'un chant entier de l'Énéide, il n'est pas impensable qu'une machine arrive avec le temps à le reconstituer. Or, toute machine peut se réduire à une série de relais qui sont simplement de plus et de moins. Tout, dans l'ordre symbolique, peut être représenté à l'aide d'une telle succession.

Il ne faut pas confondre l'histoire où s'inscrit le sujet inconscient, avec sa mémoire - mot dont je ne serai pas le premier à vous faire remarquer qu'il est d'un usage confus. Il importe, au contraire, au point où nous en sommes, de faire une démarcation très nette entre la mémoire et la remémoration, qui est de l'ordre de l'histoire.

On a pu parler de mémoire pour distinguer le vivant comme tel. On dit ainsi qu'une substance vivante, après une certaine expérience, se trouve subir une transformation telle qu'elle ne réagira pas à la même expérience de la même façon qu'auparavant. Cela reste fort ambigu - réagir différemment, qu'est-ce que cela veut dire? dans quelles limites? Ne plus réagir du tout, n'est-ce pas là un effet de la mémoire? L'expérience mortelle, définitivement enregistrée, est-ce une mémoire? Retrouver l'équilibre dans les limites d'une certaine homéostasie, est-ce une mémoire? En tous les cas, il n'y a aucune raison d'identifier cette mémoire, propriété définissable de la substance vivante, avec la remémoration, groupement et succession d'événements symboliquement définis, pur symbole engendrant à son tour une succession.

Ce qui se passe dans la machine à ce niveau, pour ne parler que de celui-là, est analogue à la remémoration à quoi nous avons affaire dans l'analyse. En effet, la mémoire est ici le résultat d'intégrations. Le premier organisme adjuvant la première mémoire est fait d'un organisme qui groupe les résultats par trois. Ce résultat, mémorisé, est à chaque instant prêt à intervenir. Mais l'instant suivant, il peut fort bien n'être plus du tout le même. Il se peut qu'il ait changé de contenu, de signe, de structure. Si une erreur s'introduit au cours de l'expérience, que se passe-t-il? Ce n'est pas ce qui vient après qui est modifié, mais 218

tout ce qui est avant. Nous avons un effet d'après-coup - nachträglich, comme Freud l'exprime - spécifique de la structure de mémoire symbolique, autrement dit de la fonction de remémoration.

Je pense que ce petit apologue, avec son caractère problématique, vous introduit à ceci, que pour qu'il y ait un sujet qui interroge, il suffit qu'existe le quod sur quoi porte l'interrogation. Avons-nous même à nous préoccuper de ce qu'est ce sujet et par rapport à quel autre il se situe? C'est complètement inutile. L'essentiel est le quod symbolique. C'est pour le sujet comme une image en miroir, mais d'un autre ordre - ce n'est pas pour rien qu'Ulysse crève l'œil du cyclope. Le sujet, en tant qu'il parle, peut entièrement trouver sa réponse, son retour, son secret, son mystère, dans le symbole construit que nous représentent les machines modernes, soit quelque chose de bien plus acéphale encore que ce que nous avons rencontré dans le rêve de l'injection d'Irma. C'est poser la question des rapports de la signification avec l'homme vivant.

3

Nous étions tout à l'heure à évoquer la Lettre volée. On ne fait dans ce conte que tourner autour des problèmes de la signification, du sens, de l'opinion reçue, et précisément parce que l'opinion reçue est commune, la vérité y est en jeu.

Vous savez le thème de l'histoire. Le préfet de police est chargé de retrouver une lettre qui a été dérobée par un grand personnage parfaitement amoral. Le personnage en question a subtilisé cette lettre sur la table du boudoir de la reine. La lettre lui venait d'un autre personnage qui avait avec elle des relations qu'elle avait des raisons de cacher. Elle ne réussit pas à dérober la lettre aussi vite qu'elle le veut, mais le geste qu'elle esquisse fait assez voir au ministre libertin, coupable et héros, l'importance du papier. Elle fait comme si de rien n'était, pose la missive en évidence. Quant au roi, qui est là lui aussi, il est destiné par définition à ne rien remarquer, à condition qu'on n'attire pas son attention. C'est ce qui permet au ministre, par une manœuvre qui consiste à sortir une lettre vaguement analogue, et à la poser sur la table, de s'emparer au nez et à la barbe - puisque la barbe est là - des assistants, de cette lettre qui sera pour lui la source d'un pouvoir considérable sur les personnages royaux, sans que personne puisse rien dire. La reine s'aperçoit très bien de ce qui se passe, mais elle est bloquée par la condition même du jeu à trois.

219

Cette lettre, il s'agit de la retrouver. Il y a toutes sortes de spéculations, dont on entend un écho à propos du jeu de pair ou impair, qui font comprendre que le jeu de l'intersubjectivité est si essentiel qu'il suffit que quelqu'un soit chargé de technique, de savoir, et de rigueur, pour qu'il soit fasciné par le réel, comme le sont les gens très intelligents, en quoi ils sont strictement imbéciles. On fouille la maison du ministre pouce par pouce, en numérotant chaque décimètre cube. On regarde les choses au microscope, on passe de longues aiguilles à travers les coussins, toutes les méthodes scientifiques sont employées. Et on ne trouve pas la lettre. La lettre pourtant ne peut être que dans la maison, car le ministre doit pouvoir s'en servir à tout instant et la foutre sous le nez du roi. Il ne la porte pas sur lui, car on l'a fait dévaliser.

On joue là sur l'idée très séduisante que plus les policiers agiront comme des policiers et moins ils trouveront. Il ne leur viendra pas à l'idée que la lettre est là sous leur nez, pendue à un ruban au-dessus d'une cheminée. Le voleur s'est contenté de lui donner un caractère usagé, de la camoufler en la retournant et en lui mettant un cachet différent. Le personnage excessivement malin, et qui a des raisons d'en vouloir au ministre, ne manque pas l'occasion de prendre la lettre et de lui en substituer une autre qui fera la chute de son ennemi.

Mais l'essentiel n'est pas là. Qu'est-ce qui fait le côté convaincant de cette histoire si peu convaincante? On est étonné malgré tout que les policiers n'aient pas trouvé la lettre au cours de toutes leurs fouilles. Pour l'expliquer, Poe met en avant l'intersubjectivité - le type très fort va à l'extrémité de l'impensable pour l'autre, et comme tel il échappera. Mais si vous lisez le conte dans sa valeur fondamentale, vous vous apercevez qu'il y a une autre clé, qui fait tout tenir, et qui emporte la conviction, alors que l'histoire construite un peu autrement ne nous intéresserait pas une minute.

Cette clé, il me semble que, vous autres analystes, vous devez la reconnaître tout de suite - c'est simplement l'identité de la formule symbolique de la situation, aux deux étapes majeures de son développement. La reine a pensé que la lettre était préservée parce qu'elle était là devant tout le monde. Et le ministre, lui aussi, la laisse en évidence, la pensant par là imprenable. Ce n'est pas parce qu'il est un stratège, c'est parce qu'il est un poète, qu'il gagne, jusqu'à l'intervention du super-poète, qui est Dupin.

Aucune espèce d'intersubjectivité n'est là décisive, parce qu'une fois serrées les mesures du réel, une bonne fois définis un périmètre, un volume, il n'y a rien qui permette de penser qu'en fin de compte même une lettre échappe. Si pourtant le fait qu'on ne la trouve pas emporte la conviction, c'est que le domaine des significations continue à exister, 220

même dans l'esprit de gens supposés aussi bêtes que des policiers. Si les policiers ne la trouvent pas, ce n'est pas seulement parce qu'elle est dans un endroit trop accessible, mais en raison de cette signification, qu'une lettre d'un grand prix, autour de laquelle sont accumulées les foudres de l'État et les récompenses qui peuvent être accordées en pareil cas, ne peut qu'être cachée soigneusement. Tout naturellement l'esclave suppose que le maître est un maître, et que quand il a à sa portée quelque chose de précieux, il met la main dessus. De la même façon, on croit que, quand on est arrivé à un certain point de compréhension de la psychanalyse, on peut mettre la main dessus et dire - Elle est là, c'est nous qui l'avons. Au contraire, la signification comme telle n'est jamais là où on croit qu'elle doit être.

La valeur de l'apologue est de cet ordre-là. C'est à partir de l'analyse de la valeur symbolique des différents moments du drame que peut se découvrir sa cohérence, et même sa motivation psychologique.

Ce n'est pas un jeu au plus fin, ce n'est pas un jeu psychologique, c'est un jeu dialectique.
23 MARS 1955.

COMPLÉMENT

Séance suivante : Le Séminaire joue.

Aujourd'hui, les vacances approchent, il fait beau, on va faire quelque chose de court. Je vous ai entretenu la dernière fois de l'intersubjectivité duelle et de ses mirages. Elle n'est pas tout mirage, mais regarder le voisin et croire qu'il pense ce que nous pensons est une erreur grossière. C'est de là qu'il faut partir. -

Je vous ai montré les limites de ce que nous pouvons fonder sur cette intersubjectivité duelle, en faisant appel à ce fameux jeu de pair ou impair que, pour ne pas l'inventer, j'ai été chercher dans Poe- et il n'y a pas de 221

raison de ne pas croire qu'il en a hérité de la bouche de l'enfant qui gagnait à ce jeu. Jouer n'est pas si difficile. Le mouvement le plus naturel est simplement de changer de pair à impair. Le type plus intelligent va faire le contraire. Mais dans un troisième temps, ce qu'il y a de plus intelligent est de faire comme l'imbécile, ou le présumé tel. C'est-à-dire que tout perd sa signification. Je vous ai ainsi montré que pour jouer raisonnablement à ce jeu, il faut tâcher d'annuler toute prise de l'adversaire.

Le pas suivant - et c'est l'hypothèse freudienne - consiste à poser qu'il n'y a pas de hasard dans quoi que ce soit que nous fassions avec l'intention de le faire au hasard.

Je vous ai construit au tableau ce qu'on appelle de nos jours une machine. Elle dégagerait la formule qui peut toujours être dégagée dans ce qu'un sujet sort au hasard, et qui reflète en quelque sorte l'automatisme de répétition, en tant qu'il est au-delà du principe du plaisir, au-delà des liaisons, des motifs rationnels, des sentiments à quoi nous pouvons accéder. Au départ de la psychanalyse, cet au-delà est l'inconscient, en tant que nous ne pouvons pas l'atteindre, c'est le transfert en tant qu'il est véritablement ce qui module les sentiments d'amour et de haine, qui ne sont pas le transfert - le transfert est ce grâce à quoi nous pouvons interpréter ce langage composé de tout ce que le sujet peut nous présenter, langage qui, hors de la psychanalyse, est, en principe, incomplet et incompris. C'est ça, l'au-delà du principe du plaisir. C'est l'au-delà de la signification. Les deux se confondent.

O. MANNONI : - Votre effort pour éliminer l'intersubjectivité me paraît malgré tout la laisser subsister.

Je vous ferai remarquer que je ne l'élimine pas. Je prends un cas où elle peut être soustraite. Bien entendu, elle n'est pas éliminable.

O. MANNONI : - Elle n'est peut-être pas soustraite, parce que dans la loi de répétition à laquelle nous obéissons sans le savoir, il faut considérer deux choses. L'une est qu'elle n'est peut-être pas décelable dans la chose répétée. On pourrait étudier indéfiniment les nombres arithmétiquement et ne pas trouver la loi de répétition, si nous tenons compte par exemple des rythmes. Si nous répétons les mots, ce peut être parce qu'un certain nombre riment avec la pensée inconsciente. A ce moment, aucun mathématicien ne pourra trouver la raison des successions du nombre, ça sera en dehors du champ de la machine.

C'est très bien ce que vous dites.

O. MANNONI : -Et d'autre part, si la loi est découverte, par le fait même, il se produit une égalité de la manière suivante - que l'un des adversaires la découvre, mais l'autre ne la découvre pas. Car une loi découverte n'est plus une loi.

Mais oui, bien sûr, mon cher ami, la dernière fois, pour simplifier, je faisais jouer le sujet avec une machine.

O. MANNONI : - Cela introduit la lutte des deux sujets.

Mais oui, bien sûr. Mais nous partons de l'élément. La simple possibilité de faire jouer un sujet avec une machine est déjà suffisamment instructive. Cela ne va pas à dire que la machine puisse trouver la raison de mes visions. Je vous ai dit que notre formule personnelle pouvait être aussi longue qu'un chant de l'Enéide, mais il n'est pas dit qu'un tel chant nous en donnerait toutes les significations. Si déjà nous trouvions des rimes, nous serions assurés d'être en présence de l'efficacité symbolique. Ce terme utilisé par Claude Lévi-Strauss, je l'emploie ici à propos d'une machine. Peut-on penser que l'efficacité symbolique est due à l'homme ? Tout notre discours ici le met en question. Cette question ne serait d'ailleurs tranchée que si nous pouvions avoir idée de comment le langage est né - chose que, pour longtemps, nous devons renoncer à savoir.

En face de cette efficacité symbolique, il s'agit aujourd'hui de mettre en évidence une certaine inertie symbolique, caractéristique du sujet, du sujet inconscient.

Je m'en vais pour ce faire vous proposer de jouer d'une façon ordonnée au jeu de pair ou impair, et nous allons enregistrer les résultats. Je les élaborerai pendant les vacances, et nous verrons si nous pourrions en tirer quelque chose.

Cela dépendra de ceci - y a-t-il ou non une différence entre une liste de nombres choisis exprès, et une séquence de nombres choisis au hasard ? C'est au mathématicien, à M.

Riguet ici présent, qu'il reviendrait de nous expliquer ce qu'est une séquence de nombres choisis au hasard. Vous n'imaginez pas à quel point c'est difficile. Il a fallu des générations de mathématiciens pour arriver à bien se parer à droite et à gauche, et que ce soit véritablement des nombres choisis au hasard.

Riguet, vous serez le notateur de cette première partie. David, vous allez jouer au jeu de pair ou impair avec Mannoni.

O. MANNONI : - Moi, je triche à ce jeu-là.

Je m'en contrefous.
(Jeu entre M. David et M. Mannoni.)

O. MANNONI : -C'est très simple, toutes les fois que j'ai dit au hasard, j'ai gagné. Quand je n'avais plus de loi, j'ai souvent perdu. La loi a varié. A un moment, j'ai pris l'ordre des vers de Mallarmé, puis un numéro de téléphone, de voiture, puis ce qui est inscrit au tableau, en variant voyelles et consonnes.

Combien de coups avez-vous joués avec la première loi ?

O. MANNONI : - C'est quand j'ai vraiment gagné.

Cela était seulement pour vous intéresser à la chose. Il s'agit maintenant d'obtenir de chacun de vous, d'écrire à votre goût-vous pouvez le faire à toute pompe, et je crois que plus ce sera à toute pompe, mieux ça vaudra - en pensant que vous jouez à pair ou impair avec la machine. Mais je vous demande de ne pas procéder comme a procédé Mannoni. Faites-le au hasard. Manifestez votre inertie symbolique.

(Les participants jouent, et remettent leurs feuilles à J. Lacan.)
30 MARS 1955.

XVI, 26 avril 1955

LA LETTRE VOLÉE

L'exposé captivant que vous avez entendu hier vous présentait ce que nous pourrions appeler le jeu de l'image et du symbole. Que tout dans ce rapport n'est pas exprimable en termes génétiques est bien ce qui se dégage des travaux de Mme Dolto, et c'est par quoi elle est justement une avec notre enseignement. ,

L'étiologie de la schizophrénie, nous avons mille façons de nous y intéresser comme thérapeutes. Certes, il y a sans doute là une dimension médicale, celle du diagnostic, du pronostic, mais de son point d'observation, elle jette des lumières vives et profondes sur le phénomène caractéristique de telle étape d'un développement individuel, et je ne saurais trop louer le génie et l'honnêteté de son expérience. Nous ne pouvons faire partout intervenir nos catégories, mais elles permettent néanmoins d'opérer un véritable remaniement nosographique, comme l'a amorcé Perrier.

O. MANNONI : -Ce qui me gêne, c'est que vous assimilez le dessin, le graphique, à l'imaginaire. Or, il me semble que le dessin est déjà une élaboration obscure de l'imaginaire.

J'ai parlé de l'imaginaire, je n'ai pas dit que c'était le dessin, qui est déjà un symbole.

O. MANNONI : - Mais pas tout à fait, c'est ce qui m'intrigue.

Bien sûr, ça vous intriguera tant que nous n'aurons pas pris le dessin pour objet, et commencé tous ensemble à nous poser la question 225

de savoir ce que c'est. Mais ce n'est pas notre objet cette année. Mes propos de la dernière fois se sont dirigés à vous faire toucher du doigt le rapport du sujet à la fonction symbolique. Nous allons encore avancer aujourd'hui sur ce point.

1

Le symbole surgit dans le réel à partir d'un pari. La notion même de cause, dans ce qu'elle peut comporter de médiation entre la chaîne des symboles et le réel, s'établit à partir d'un pari primitif- est-ce que ça va être ça ou pas ? Ce n'est pas pour rien que la notion de probabilité vient au centre même de l'évolution des sciences physiques, comme nous le montre l'épistémologie dans son développement précisément actuel, et que la théorie des probabilités réactualise une série de problèmes qui, à travers l'histoire de la pensée, pendant des siècles, ont été alternativement mis en évidence et occultés.

Le pari est au centre de toute question radicale portant sur la pensée symbolique. Tout se ramène au *to be or not to be*, au choix entre ce qui va sortir ou pas, au couple primordial du plus et du moins. Mais présence comme absence connotent absence ou présence possibles. Dès que le sujet lui-même vient à l'être, il le doit à un certain non-être sur lequel il élève son être. Et s'il n'est pas, s'il n'est pas quelque chose, c'est évidemment de quelque absence qu'il témoigne, mais il restera toujours débiteur de cette absence, je veux dire qu'il aura à en faire la preuve, faute de pouvoir faire la preuve de la présence.

C'est ce qui donne sa valeur à cet enchaînement de petits plus et de petits moins que nous avons alignés sur un papier dans diverses conditions expérimentales. L'examen des résultats recueillis a une valeur concrète, de montrer certaines déviations de la courbe des gains et des pertes.

Comme nous l'avons vu la dernière fois, jouer, c'est poursuivre chez un sujet une régularité présumée qui se dérobe, mais qui doit se traduire dans les résultats par un rien de déviation de la courbe des probabilités. C'est bien en effet ce qui tend à s'établir dans les faits, montrant que du seul fait du dialogue, même le plus aveugle, il n'y a pas pur jeu de hasard, mais déjà articulation d'une parole avec une autre. Cette parole est incluse dans le fait que même pour le sujet jouant tout seul, son jeu n'a de sens que s'il annonce à l'avance ce qu'il pense qui va sortir. On peut jouer tout seul à pile ou face. Mais du point de vue de la parole, on ne joue pas tout seul - il y a déjà l'articulation de trois signes, comportant un gagné ou un perdu, sur lequel se profile le sens même du résultat. En d'autres 226

termes, il n'y a pas jeu s'il n'y a pas question, il n'y a pas question s'il n'y a pas structure. La question est composée, organisée, par la structure. En lui-même, le jeu du symbole représente et organise, indépendamment des particularités de son support humain, ce quelque chose qui s'appelle un sujet. Le sujet humain ne foment pas ce jeu, il y prend sa place, et y joue le rôle des petits plus et des petits moins. Il est lui-même un élément dans cette chaîne qui, dès qu'elle est déroulée, s'organise suivant des lois. Ainsi le sujet est-il toujours sur plusieurs plans, pris dans des réseaux qui s'entrecroisent. N'importe quoi de réel peut toujours sortir. Mais une fois la chaîne symbolique constituée, dès lors que vous introduisez, sous la forme d'unités de succession, une certaine unité significative, n'importe quoi ne peut plus sortir. Convenons de grouper par trois les plus et les moins qui peuvent se présenter, et de nommer par 1, 2, ou 3 les séquences selon leur type.

(1)	(2)	(3)
<u>+</u> <u>+</u> <u>+</u>	<u>+</u> <u>+</u> <u>-</u>	<u>+</u> <u>-</u> <u>+</u>
<u>-</u> <u>-</u> <u>-</u>	<u>-</u> <u>-</u> <u>+</u>	<u>-</u> <u>+</u> <u>-</u>
	<u>-</u> <u>+</u> <u>+</u>	
	<u>+</u> <u>-</u> <u>-</u>	

Rien que cette transformation fait émerger des lois extrêmement précises. Les 1, les 2 et les 3 ne peuvent se succéder dans n'importe quel ordre. Jamais un 1 ne pourra succéder à un 3, jamais un 1 ne se présentera à la sortie d'un nombre quelconque impair de 2. Mais après un nombre pair de 2, il est possible que sorte un 1. Un nombre indéfini de 2 est toujours possible entre 1 et 3.

A partir de là, vous pouvez composer d'autres unités significatives, qui représentent les intervalles entre deux de ces groupes.

Passage de 1 à 2 $\rightarrow \beta$
 Passage de 2 à 2 $\rightarrow \gamma$
 Passage de 1 à 1 } $\rightarrow \alpha$
 Passage de 1 à 3 }

 Retour de 2 à 1 } $\rightarrow \delta$
 Retour de 2 à 3 }

Vous vérifierez qu'après la répétition d'un grand nombre d' α , si nous avons un β avant, il ne peut sortir qu'un δ . Voilà une organisation 227

symbolique primitive qui permet déjà de dépasser les métaphores que j'ai l'autre jour utilisées en parlant d'une mémoire interne au symbole. En quelque sorte, la série des α se souvient qu'elle ne peut pas exprimer autre chose qu'un δ , si un β , si loin qu'il soit, s'est produit avant la série des α .

Vous voyez les possibilités de démonstration et de théorématisation qui se dégagent du simple usage de ces séries symboliques. Dès l'origine, et indépendamment de tout attachement à un lien quelconque de causalité supposée réelle, déjà le symbole joue, et engendre par lui-même ses nécessités, ses structures, ses organisations. C'est bien de cela qu'il s'agit dans notre discipline, pour autant qu'elle consiste à sonder dans son fond quelle est dans le monde du sujet humain la portée de l'ordre symbolique.

Ce qui est immédiatement saisissable dans cette perspective, c'est ce que j'ai appelé l'immixtion des sujets. Je vous l'illustrerai, puisque le hasard nous l'a offerte, par l'histoire de la Lettre volée, dans laquelle nous avons pris l'exemple du jeu de pair ou impair.

2

Cet exemple est introduit par le porte-parole du sens du conte, et il est supposé donner une image élémentaire de la relation intersubjective, fondée sur ceci, que le sujet présume de la pensée de l'autre en fonction des supposées capacités d'astuce, de dissimulation, de stratégie de celui-ci, qui seraient données dans un rapport duel de reflet. Cela repose sur l'idée qu'il y aurait moyen de discerner l'appréhension de l'idiot de celle de l'homme intelligent.

J'ai souligné combien ce point de vue est fragile, et même complètement étranger à ce dont il s'agit, pour la simple raison que l'intelligence, en l'occasion, est de faire l'idiot. Pourtant, Poe est un homme prodigieusement averti, et vous n'avez qu'à lire l'ensemble du texte pour voir combien la structure symbolique de l'histoire dépasse de loin la portée de ce raisonnement, un instant séduisant, mais excessivement faible, qui n'a ici que la fonction d'un attrape-nigaud.

J'aimerais que ceux qui ont lu la Lettre volée depuis que j'en parle, lèvent le doigt - même pas la moitié de la salle !

Je pense que vous savez quand même qu'il s'agit de l'histoire d'une lettre volée dans des circonstances sensationnelles et exemplaires, que vient raconter un malheureux préfet de police, lequel joue le rôle, classique dans ces sortes de mythologies, de celui qui devrait trouver ce 228

qu'il y a à chercher, mais qui ne peut que se fourvoyer. Bref, ce préfet vient demander au nommé Dupin de le tirer d'affaire. Dupin, lui, représente le personnage, plus mythique encore, de celui qui comprend tout. Mais l'histoire dépasse de beaucoup le registre de comédie lié aux images fondamentales qui satisfont le genre de la détection policière. L'auguste personnage dont la personne se profile à l'arrière-plan de l'histoire, semble n'être autre qu'une personne royale. La scène se passe en France, sous la monarchie restaurée. L'autorité n'est certainement pas revêtue alors de ce caractère sacré qui peut éloigner d'elle les mains attentatoires des audacieux.

Un ministre, lui-même homme de haut rang, d'une grande désinvolture sociale, et qui a la confiance du couple royal, puisqu'il se trouve à parler des affaires de l'État dans l'intimité du roi et de la reine, surprend l'embarras de cette dernière, qui vient d'essayer de dissimuler à son auguste partenaire la présence sur sa table de quelque chose qui n'est rien de moins qu'une lettre, dont le ministre repère tout de suite la suscription et le sens. C'est d'une correspondance secrète qu'il s'agit. Si la lettre reste là, jetée indifféremment sur la table, c'est précisément pour que le roi ne remarque pas sa présence. C'est sur son inattention, sinon sur son aveuglement, que joue la reine.

Le ministre qui, lui, n'a pas les yeux dans sa poche, repère ce dont il s'agit, et se livre à un petit jeu, qui consiste d'abord à amuser le tapis, puis à sortir de sa poche une lettre qu'il se trouve avoir, et qui a vaguement l'apparence de l'objet - d'ores et déjà on peut dire, de l'objet du litige. Après l'avoir maniée, il la pose négligemment sur la table à côté de la première lettre. Après quoi, profitant de l'inattention du personnage principal, il ne lui reste qu'à prendre celle-ci tranquillement, et à la mettre dans sa poche sans que la reine, qui de toute cette scène n'a pas perdu un seul détail, puisse faire autrement que de se résigner à voir partir sous ses propres yeux le document compromettant.

Je vous passe la suite. La reine veut à tout prix récupérer cet instrument de pression, sinon de chantage. Elle met enjeu la police. La police, parce qu'elle est faite pour ne rien trouver, ne trouve rien. Et c'est Dupin qui résout le problème, et découvre la lettre là où elle est, c'est-à-dire dans l'appartement du ministre, à l'endroit le plus évident, à portée de main, à peine déguisée. Assurément, il semble qu'elle n'aurait pas dû échapper aux recherches des policiers, puisqu'elle était comprise dans la zone de leur examen microscopique.

Pour s'en emparer, Dupin fait tirer un coup de feu à l'extérieur. Tandis que le ministre va à la fenêtre pour voir ce qui se passe, Dupin va à la lettre, et lui substitue rapidement une autre, qui contient les vers suivants

... un dessein si funeste,
S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.

Ces vers sont empruntés à l'Atrée et Thyeste de Crébillon père, et ils ont une portée qui va beaucoup plus loin que celle de nous avoir donné l'occasion de relire tout entière cette bien curieuse tragédie.

Cet épisode est assez singulier, si on y ajoute la note de cruauté avec laquelle le personnage semble-t-il le plus détaché, impartial, le Dupin de la fable, se frotte les mains et jubile à la pensée du drame qu'il ne va pas manquer de déclencher. Là, ce n'est pas seulement Dupin qui nous parle, mais le conteur, mirage de l'auteur. Nous verrons ce que signifie ce mirage.

Le drame va éclater en ceci, que le ministre, mis au défi de prouver sa puissance, parce qu'on va dès lors lui résister, sortira un beau jour la lettre. On dira -*Montrez-la* -, il dira -*La voilà*. Et il s'effondrera dans le dérisoire, sinon dans le tragique.

Voilà le rideau tendu de ce qu'on nous raconte.

Il y a deux grandes scènes - pas au sens où nous disons scène primitive -, la scène de la lettre volée et celle de la lettre reprise, et puis des scènes accessoires. La scène où la lettre est reprise est dédoublée, puisque, l'ayant découverte, Dupin ne la reprend pas tout de suite -il lui faut préparer son guet-apens, sa petite cabale, et aussi la lettre à substituer. Il y a encore la scène imaginaire de la fin, où l'on voit se perdre le personnage énigmatique de l'histoire, ce singulier profil d'ambitieux dont on se demande quelle est l'ambition. Est-ce simplement un joueur ? Il joue avec le défi, son but - et en cela il serait un véritable ambitieux - semble être de montrer jusqu'où il peut aller. Où aller ne lui importe pas. Le but de l'ambition s'évanouit avec l'essence même de son exercice.

Quels sont les personnages ? Nous pourrions les compter sur nos doigts. Il y a les personnages réels -le roi, la reine, le ministre, Dupin, le préfet de police et l'agent provocateur qui tire un petit coup de feu dans la rue. Il y a aussi ceux qui n'apparaissent pas sur la scène et font les bruits de coulisse. Voilà les *dramati persona*, dont on fait en général le catalogue au début d'une pièce de théâtre.

N'y a-t-il pas une autre façon de le faire ?

Les personnages enjeu peuvent être définis autrement. Ils peuvent être définis à partir du sujet, plus exactement à partir du rapport que détermine l'aspiration du sujet réel par la nécessité de l'enchaînement symbolique.

Partons de la première scène. Il y a quatre personnages - le roi, la reine, le ministre, et le quatrième, qui est-ce ?

M. GUÉNINCHAULT : -La lettre.

Mais oui, la lettre et non pas celui qui l'envoie. Encore que son nom soit prononcé sur la fin du roman, il n'a vraiment qu'une importance fictive, tandis que la lettre est en effet un personnage. C'est même tellement un personnage que tout nous permet de l'identifier au schéma-clé que nous avons trouvé, à la fin du rêve de l'injection d'Irma, dans la formule de la triméthylamine.

La lettre est ici synonyme du sujet initial, radical. Il s'agit du symbole se déplaçant à l'état pur, auquel on ne peut pas toucher sans être aussitôt pris dans son jeu. Ainsi, ce que signifie le conte de la Lettre volée, c'est que le destin, ou la causalité, n'est rien qui puisse se définir en fonction de l'existence. On peut dire que, quand les personnages s'emparent de cette lettre, quelque chose les prend et les entraîne qui domine de beaucoup leurs particularités individuelles. Quels qu'ils soient, à chaque étape de la transformation symbolique de la lettre, ils seront définis uniquement par leur position envers ce sujet radical, par leur position dans un des CH3. Cette position n'est pas fixe. Pour autant qu'ils sont entrés dans la nécessité, dans le mouvement propre à la lettre, ils deviennent chacun, au cours des scènes successives, fonctionnellement différents par rapport à la réalité essentielle qu'elle constitue. En d'autres termes, à prendre cette histoire sous son jour exemplaire, pour chacun la lettre est son inconscient. C'est son inconscient avec toutes ses conséquences, c'est-à-dire qu'à chaque moment du circuit symbolique, chacun devient un autre homme.

C'est ce que je vais essayer de vous montrer.

3

Ce qui fait le fond de tout drame humain, de tout drame de théâtre en particulier, c'est qu'il y a des liens, des nœuds, des pactes établis. Les êtres humains sont déjà liés entre eux par des engagements qui ont déterminé leur place, leur nom, leur essence. Arrivent alors un autre discours, d'autres engagements, d'autres paroles. Il est certain qu'il y a des points où il faut en découdre. Tous les traités ne sont pas constitués simultanément. Certains sont contradictoires. Si on fait la guerre, c'est bien pour savoir quel traité sera valable. Dieu merci, il y a beaucoup de fois où on ne la fait pas, la guerre, mais les traités continuent à fonctionner, le furet continue à circuler entre les gens dans plusieurs sens à la fois, et quelquefois l'objet d'un jeu de furet rencontre celui d'un autre jeu de 231

furet. Il y a subdivision, reconversion, substitution. Celui qui est engagé à jouer le furet dans un certain cercle doit dissimuler qu'il joue aussi dans un autre.

Ce n'est pas pour rien que nous voyons là apparaître des personnages royaux. Ils deviennent symboliques du caractère fondamental de l'engagement constitué au départ. Le respect du pacte qui unit l'homme à la femme a une valeur essentielle pour la société entière, et cette valeur est depuis toujours incarnée au maximum dans les personnes du couple royal, qui joue. Ce couple est le symbole du pacte majeur, qui accorde l'élément mâle et l'élément femelle, et il joue traditionnellement un rôle médiateur entre tout ce que nous ne connaissons pas, le cosmos, et l'ordre social. Rien ne sera à plus juste titre considéré comme scandaleux et répréhensible que ce qui y porte atteinte.

Certes, dans l'état actuel des relations interhumaines, la tradition est portée au second plan, ou tout au moins voilée. Vous vous souvenez de la parole du roi Farouk, selon laquelle il n'est plus désormais que cinq rois sur la terre, les quatre rois des cartes et le roi d'Angleterre.

Qu'est-ce, après tout, qu'une lettre ? Comment une lettre peut-elle être volée ? A qui appartient-elle ? A qui l'a envoyée, ou à qui elle est destinée ? Si vous dites qu'elle appartient à qui l'a envoyée, en quoi consiste le don d'une lettre ? Pourquoi est-ce qu'on envoie une lettre ? Et si vous pensez qu'elle appartient au destinataire, comment se fait-il que, dans certaines circonstances, on rende ses lettres au personnage qui vous en a bombardé pendant une partie de votre existence ?

On peut être sûr, quand on prend un de ces proverbes attribués à la sagesse des nations - laquelle sagesse est dénommée ainsi par antiphrase - de tomber sur une stupidité. *Verba volant, scripta manent*. Avez-vous réfléchi qu'une lettre, c'est justement une parole qui vole ? S'il peut y avoir une lettre volée, c'est qu'une lettre est une feuille volante. Ce sont les scripta qui volent, alors que les paroles, hélas, restent. Elles restent même quand personne ne s'en souvient plus. Exactement comme après cinq cent mille signes dans la série des plus et moins, l'apparition des α , β , γ , δ restera déterminée par les mêmes lois. Les paroles restent. Le jeu des symboles, vous n'y pouvez rien, et c'est pour ça qu'il faut faire très attention à ce que vous dites. Mais la lettre, elle, elle s'en va. Elle se promène toute seule. J'ai souvent insisté pour faire comprendre à M. Guiraud qu'il pouvait y avoir sur la table deux kilos de langage. Il n'y a pas besoin qu'il y en ait tant - une toute petite feuille de papier vélin est aussi bien un langage qui est là. Il est là, et il n'existe qu'en tant que langage, il est la feuille volante. Mais il est aussi autre chose, qui a une fonction particulière, inassimilable absolument à aucun objet humain.

Les personnages donc jouent leur rôle. Il y a un personnage qui tremble, la reine. Sa fonction est de ne pas pouvoir trembler au-delà d'une certaine limite. Si elle tremblait un tout petit peu plus, si le reflet du lac qu'elle représente - parce qu'elle est la seule qui ait vraiment pleine conscience de la scène - se troublait davantage, elle ne serait plus la reine, elle serait complètement ridicule, et nous ne pourrions même plus supporter la cruauté terminale de Dupin. Mais elle ne pipe pas. Il y a un personnage qui ne voit rien, le roi. Il y a le ministre. Il y a la lettre.

Cette lettre, qui est une parole adressée à la reine par quelqu'un, le duc de S., à qui est-elle vraiment adressée ? Dès lors que c'est une parole, elle peut avoir plusieurs fonctions. Elle a la fonction d'un certain pacte, d'une certaine confiance. Peu importe qu'il s'agisse de l'amour du duc ou d'un complot contre la sûreté de l'État, ou même d'une banalité. Elle est là, dissimulée dans une espèce de présence-absence. Elle est là, mais elle n'est pas là, elle n'est là dans sa valeur propre que par rapport à tout ce qu'elle menace, à tout ce qu'elle viole, à tout ce qu'elle bafoue, à tout ce qu'elle met en danger ou en suspens.

C'est une vérité qui n'est pas bonne à publier, cette lettre qui n'a pas le même sens partout. Dès qu'elle passe dans la poche du ministre, elle n'est plus ce qu'elle était avant, quoi que ce soit qu'elle ait été. Elle n'est plus une lettre d'amour, une lettre de confiance, l'annonce d'un événement, elle est une preuve, à l'occasion une pièce à conviction. Si nous imaginons ce pauvre roi, piqué de quelque tarentule qui en ferait un roi d'une plus grande grâce, un de ces rois non débonnaires capables de laisser passer la chose et d'envoyer ensuite leur digne épouse devant de grands juges, comme ça s'est vu à de certains moments de l'histoire d'Angleterre - toujours l'Angleterre-, nous nous apercevons que l'identité du destinataire d'une lettre est aussi problématique que la question de savoir à qui elle appartient. En tout cas, à partir du moment où elle est entre les mains du ministre, elle est en elle-même devenue autre chose.

Le ministre fait alors un truc bien singulier. Vous me direz que c'est la nécessité des choses. Mais pourquoi nous autres, analystes, nous arrêterions-nous aux grossières apparences des motivations ?

Je voulais vous sortir de ma poche une lettre de l'époque pour vous montrer comme ça se pliait, et naturellement je l'ai oubliée à la maison. C'était une époque où les lettres étaient bien jolies. On les pliait à peu près comme ça -, et on mettait le sceau ou le pain à cacheter.

Le ministre qui, dans son astuce, veut que la lettre passe inaperçue, la replie de l'autre côté, et la fripe. Il est très possible en la repliant de faire apparaître une petite surface nue et plane sur laquelle on peut mettre une autre suscription et un autre sceau, noir au lieu de rouge. A la place de l'écriture allongée du noble seigneur, vient une écriture féminine qui

adresse la lettre au ministre lui-même. Et c'est sous cette forme que la lettre gît dans le porte-cartes où l'oeil de lynx de Dupin ne va pas la manquer, parce qu'il a, comme nous, médité sur ce que c'est qu'une lettre.

Cette transformation n'est pas suffisamment expliquée, pour nous analystes, par le fait que le ministre veut qu'on ne la reconnaisse pas. Ça n'est pas de n'importe quelle façon qu'il l'a transformée. Cette lettre dont nous ne savons pas ce qu'elle était, il se la fait, en quelque sorte, envoyer sous sa nouvelle et fausse apparence, on précise même par quipar une personne féminine de sa lignée, qui a l'écriture féminine et menue - et il se la fait envoyer avec son sceau à lui.

Voilà un curieux rapport à soi-même. Il y a une soudaine féminisation de la lettre, et en même temps elle entre dans un rapport narcissique - puisqu'elle lui est maintenant adressée de cette écriture féminine raffinée, et porte son propre cachet. C'est une sorte de lettre d'amour qu'il s'envoie à lui-même. C'est très obscur, indéfinissable, je ne veux rien forcer, et à la vérité si je parle de cette transformation, c'est qu'elle est corrélative de quelque chose de beaucoup plus important, qui concerne le comportement subjectif du ministre lui-même.

Arrêtons-nous à ce drame, voyons ce qui le noue.

En quoi le fait que la lettre est en possession du ministre est-il si douloureux que tout surgit du besoin absolument urgent qu'a la reine de la récupérer ?

Comme le fait remarquer un des interlocuteurs intelligents, le narrateur, qui est aussi témoin, cette affaire n'a sa portée que si la reine sait que ce document est en possession du ministre. Elle sait, tandis que le roi ne sait rien.

Supposons que le ministre se comporte alors avec un sans-gêne intolérable. Il sait qu'il est puissant, il se comporte comme tel. Et la reine-il faut croire qu'elle a son mot à dire dans les affaires - intervient en sa faveur. Les désirs qu'on suppose au puissant ministre sont satisfaits, on nomme tel à telle place, on lui donne tel collègue, on lui permet de former devant la Chambre monarchique, qu'on ne voit que trop constitutionnelle, des majorités. Mais rien n'indique que le ministre ait jamais rien dit, rien demandé à la reine. Au contraire, il a la lettre et il se tait.

Il se tait, alors qu'il est porteur d'une lettre qui menace le fondement du pacte. Il est porteur de la menace d'un désordre profond, méconnu, refoulé, et il se tait. Il pourrait avoir une attitude que nous qualifierions de hautement morale. Il pourrait aller faire des représentations à la reine. Il serait bien entendu hypocrite, mais il pourrait se poser en défenseur de l'honneur de son maître, en vigilant gardien de l'ordre. Et peut-être 234

l'intrigue nouée avec le duc de S. est-elle dangereuse pour la politique qu'il suppose la bonne. Mais il ne fait rien de tout ça.

On nous le représente comme un personnage essentiellement romantique, et il n'est pas sans nous faire penser à M. de Chateaubriand, dont nous n'aurions pas le souvenir d'un personnage si noble, s'il n'avait pas été chrétien. En effet, si nous lisons le sens vrai de ses Mémoires, ne se déclare-t-il pas lié à la monarchie par sa foi jurée que pour pouvoir dire de la façon la plus claire qu'à part ça, il pense que ce sont des ordures ? De sorte qu'il peut faire figure de ce *monstrum horrendum* dont on nous parle pour justifier la hargne finale de Dupin. Il y a une façon de défendre les principes, comme on le voit à la lecture de Chateaubriand, qui est la meilleure façon de les anéantir.

Pourquoi nous présente-t-on le ministre comme un tel monstre, comme un homme sans principes ? Quand vous regardez les choses de près, cela veut dire qu'il ne donne à ce qu'il détient en son pouvoir aucun sens de l'ordre d'une compensation ou d'une sanction quelconque. La connaissance qu'il a de cette vérité sur le pacte, il n'en fait rien. Il ne fait aucun reproche à la reine, il ne l'incite pas à rentrer dans l'ordre en se plaçant sur le plan du confesseur ou du directeur de conscience, pas plus qu'il ne va lui dire donnant-donnant. Le pouvoir que peut lui conférer la lettre, il le suspend dans l'indétermination, il ne lui donne aucun sens symbolique, il joue uniquement sur ceci, qu'il s'établit, entre lui et la reine ce mirage, cette fascination réciproque, qui est ce que je vous annonçais tout à l'heure, en parlant de rapport narcissique. Rapport duel entre le maître et l'esclave, fondé sur la menace indéterminée de la mort en dernier terme, mais en cette occasion sur les craintes de la reine.

Ces craintes de la reine, si vous y regardez de près, sont très exagérées. Car, comme on le fait remarquer dans le conte, cette lettre est peut-être une arme terrible, mais il suffirait qu'elle fût mise en jeu pour être anéantie. Et c'est une arme à deux tranchants. On ne sait pas quelle suite pourrait être donnée à la révélation de la lettre par la justice rétributive, non seulement d'un roi, mais de tout un conseil, de toute l'organisation intéressée dans un éclat pareil.

En fin de compte, le caractère intolérable de la pression constituée par la lettre tient à ce que le ministre a, par rapport à la lettre, la même attitude que la reine-il n'en parle pas. Et il n'en parle pas parce que, pas plus qu'elle, il ne peut en parler. Et du seul fait qu'il ne peut en parler, il se trouve, au cours de la deuxième scène, dans la même position que la reine, et il ne va pas pouvoir faire autrement que de se faire dérober la lettre. Cela n'est pas dû à l'astuce de Dupin, mais à la structure des choses.

La lettre volée est devenue une lettre cachée. Pourquoi les policiers ne la trouvent-ils pas ? Ils ne la trouvent pas parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'une lettre. Ils ne le savent pas parce qu'ils sont la police. Tout pouvoir légitime, comme toute espèce de pouvoir, repose toujours sur le symbole. Et la police, comme tous les autres pouvoirs, repose aussi sur le symbole. Comme vous avez pu voir dans les périodes agitées, vous vous seriez fait arrêter comme des petits agneaux si un type vous avait dit Police ! et montré une carte, sinon vous commenciez à lui casser la gueule dès qu'il vous mettait la main dessus. Seulement, la petite différence qu'il y a entre la police et le pouvoir, c'est qu'on a persuadé la police que son efficacité repose sur la force - ça n'est pas pour lui donner confiance, mais au contraire pour la limiter dans ses fonctions. Et grâce au fait que la police croit que c'est par la force qu'elle exerce sa fonction, elle est aussi impuissante qu'on peut le désirer.

Quand on lui apprend autre chose, comme ça se fait depuis un certain temps dans certaines zones du monde, on voit ce que ça donne. On obtient l'adhésion universelle à ce que nous appellerons simplement la doctrine. On peut faire se ranger quiconque dans une position à peu près indifférente par rapport au système des symboles, et on obtient ainsi tous les aveux du monde, on fait endosser par quiconque n'importe quel élément de la chaîne symbolique, au gré du pouvoir dénudé du symbole là où certaine méditation personnelle manque.

La police croyant à la force, et du même coup au réel, cherche la lettre. Comme ils le disent - On a cherché partout. Et ils n'ont pas trouvé, parce qu'il s'agit d'une lettre, et qu'une lettre est justement nulle part.

Ce n'est pas un jeu d'esprit. Réfléchissez-pourquoi ne la trouvent-ils pas ? Elle est là. Ils l'ont vue. Ils ont vu quoi ? Une lettre. Ils l'ont peut-être même ouverte. Mais ils ne l'ont pas reconnue. Pourquoi ? Ils en avaient une description - *Elle a un cachet rouge et telle suscription*. Or, elle a un autre cachet et elle n'a pas telle suscription. Vous me direz-Et le texte ? Mais justement, le texte, on ne le leur a pas donné. Car, de deux choses l'une, ou le texte a une importance, ou il n'en a pas. S'il a une importance, et même si personne que le roi ne peut le comprendre, il y a néanmoins intérêt à ce qu'il ne coure pas les rues.

Vous voyez bien qu'il ne peut y avoir quelque chose de caché que dans la dimension de la vérité. Dans le réel,, l'idée même d'une cachette est délirante - si loin dans les entrailles de la terre que quelqu'un soit allé porter quelque chose, ça n'y est pas caché, puisque s'il y est allé, vous pouvez y aller aussi. Ne peut être caché que ce qui est de l'ordre de la vérité.

C'est la vérité qui est cachée, ce n'est pas la lettre. Pour les policiers, la vérité n'a pas d'importance, il n'y a pour eux que réalité, et c'est pour cette raison qu'ils ne trouvent pas.

Par contre, à côté de ses remarques sur le jeu de pair ou impair, Dupin fait des considérations linguistiques, mathématiques, religieuses, il spéculé constamment sur le symbole, jusqu'à parler du non-sens des mathématiques - ce dont je fais mes excuses aux mathématiciens ici présents. Essayez donc, dit-il, de dire un jour devant un mathématicien que peut-être $x^2 + px$ n'est pas tout à fait égal à q - et il vous assommera immédiatement. Mais non, puisque souvent j'entretiens Riguet de mes soupçons à ce sujet, et qu'il ne m'est jamais rien arrivé de semblable. Au contraire, notre ami m'engage à poursuivre ces spéculations. Enfin, c'est parce que Dupin a un peu réfléchi sur le symbole et la vérité qu'il va voir ce qu'il y a à voir.

Dans la scène qu'on nous décrit, Dupin se trouve devant une curieuse exhibition. Le ministre démontre une belle indolence - laquelle ne trompe pas l'habile homme, qui sait qu'il y a en dessous l'extrême vigilance, l'audace terrible du personnage romantique capable de tout, pour lequel le terme de sang-froid, voyez ça chez Stendhal, semble avoir été inventé. Et le voilà allongé, qui s'ennuie, qui rêve - *Rien ne suffit dans une époque décadente à occuper les pensées d'un grand esprit. Que faire quand tout s'en va à vau-l'eau ?* Voilà le thème. Pendant ce temps, Dupin, avec des lunettes vertes, regarde partout et essaie de nous faire croire que c'est son génie qui lui permet de voir la lettre. Mais non. De même que la reine avait en fait indiqué au ministre la lettre, de même c'est le ministre qui livre son secret à Dupin. N'y a-t-il pas comme un écho entre la lettre à suscription féminine et ce Pâris alangui ? Dupin lit littéralement ce qu'est devenue la lettre dans l'attitude amollie de ce personnage dont personne ne sait ce qu'il veut, si ce n'est pousser aussi loin que possible l'exercice gratuit de son activité de joueur. Il est là à défier le monde comme il a défié le couple royal avec le rapt de la lettre. Qu'est-ce à dire ? - si ce n'est que, pour être vis-à-vis de la lettre dans la même position où était la reine, dans une position essentiellement féminine, le ministre tombe sous le coup de ce qui est arrivé à celle-ci.

Vous me direz qu'il n'y a pas comme auparavant les trois personnages et la lettre. La lettre est bien là, il y a deux personnages, mais où est le roi ? Eh bien, c'est évidemment la police. Si le ministre se sent si tranquille, c'est que la police fait partie de sa sécurité, comme le roi faisait partie de la sécurité de la reine. Protection ambiguë- c'est la protection qu'il lui doit au sens où l'époux doit aide et protection à l'épouse, c'est aussi la protection qu'elle doit à son aveuglement. Mais il a suffi d'un rien, d'un petit changement d'équilibre, pour que dans l'interstice la lettre soit subtilisée. Et c'est ce qui arrive au ministre.

C'est une erreur de sa part que de croire que, puisque la police qui fouille son hôtel depuis des mois ne l'a pas trouvée, il est tranquille. Cela

ne prouve rien, pas plus que pour la reine la présence du roi incapable de voir la lettre n'était une efficace protection. Où est sa faute ? C'est d'avoir oublié que si la police n'a pas trouvé la lettre, ce n'est pas que celle-ci ne puisse être trouvée, c'est que la police cherchait autre chose. L'autruche se croit en sécurité parce qu'elle a la tête dans le sable- lui est une autruche perfectionnée qui se croirait protégée parce qu'une autre autruche - autrui-che - aurait la tête dans le sable. Et elle se laisse plumer le derrière par une troisième qui s'empare de ses plumes et s'en fait un panache.

Le ministre est dans la position qui a été celle de la reine, la police dans celle du roi, de ce roi dégénéré qui ne croit qu'au réel, et qui ne voit rien. Le décalage des personnages est parfait. Et du fait qu'il s'est interposé dans la suite du discours, et qu'il est tombé dans la possession de cette petite lettre de rien du tout qui suffit à faire des ravages, ce malin des malins, cet ambitieux des ambitieux, cet intrigant des intrigants, ce dilettante des dilettantes, ne voit pas qu'on va lui souffler son secret au nez.

Il suffit d'un rien, très suffisamment signalétique de la police, pour détourner un instant son attention. En effet, si l'incident de la rue attire son attention, c'est qu'il se sait surveillé par la police- *Comment se fait-il qu'il se passe quelque chose devant chez moi alors que j'ai trois poulets à chaque coin ?* Non seulement il s'est féminisé avec la possession de la lettre, mais encore celle-ci, dont je vous ai dit le rapport avec l'inconscient, lui fait oublier l'essentiel. Vous connaissez l'histoire du type qu'on trouve dans une île déserte où il s'est retiré pour oublier -Pour oublier quoi ? -j'ai oublié. Eh bien, lui aussi a oublié que, pour être sous la surveillance de la police, il ne faut pas croire pour autant que personne ne fera mieux.

L'étape suivante est bien curieuse. Comment Dupin se comporte-t-il ? Remarquez qu'il y a un long intervalle entre les deux visites du préfet de police. Dès qu'il a la lettre, Dupin lui non plus ne souffle mot à personne. En somme, avoir cette lettre - c'est bien là la signification de la vérité qui se promène- vous clôt le bec. Et en effet, à qui aurait-il pu en parler ? Il doit en être bien embarrassé.

Dieu merci, comme un préfet de police revient toujours sur le lieu de ses crimes, le préfet s'amène, et le questionne. L'autre lui raconte une histoire de consultation gratuite absolument sublime. Il s'agit d'un médecin anglais à qui on essayait de soutirer l'indication d'une ordonnance- *Que prendre en ce cas-là, docteur ? -Prendre conseil.*

Ainsi Dupin indique-t-il au préfet de police que des honoraires ne seraient pas trop mal venus. Le bonhomme s'exécute immédiatement, et l'autre lui dit - *Voilà, elle est dans mon tiroir.*

Est-ce à dire que ce Dupin, qui était jusque-là un merveilleux personnage, d'une lucidité presque outrée, est devenu tout d'un coup un petit trafiquant ? Je n'hésite pas à voir là le rachat de ce qu'on pourrait appeler le mauvais *mana* attaché à la lettre. Et en effet, à partir du moment où il reçoit des honoraires, il tire son épingle du jeu. Ce n'est pas seulement parce qu'il a passé la lettre à un autre, mais parce que pour tout le monde, ses motifs sont clairs - il a touché du fric, il n'y est plus pour rien. La valeur sacrale de la rétribution du type honoraire est manifestement indiquée par l'arrière-plan de l'historiette médicale. Je ne veux pas insister, mais vous me ferez peut-être remarquer doucement que nous aussi, qui passons notre temps à être les porteurs de toutes les lettres volées du patient, nous nous faisons payer plus ou moins cher. Réfléchissez-bien à ceci - si nous ne nous faisons pas payer, nous entrerions dans le drame d'Atrée et de Thyeste qui est celui de tous les sujets qui viennent nous confier leur vérité. Ils nous racontent de sacrées histoires, et de ce fait nous ne sommes pas du tout dans l'ordre du sacré et du sacrifice. Chacun sait que l'argent ne sert pas simplement à acheter des objets, mais que les prix qui, dans notre civilisation, sont calculés au plus juste, ont pour fonction d'amortir quelque chose d'infiniment plus dangereux que de payer de la monnaie, qui est de devoir quelque chose à quelqu'un.

C'est de cela qu'il s'agit. Quiconque a cette lettre entre dans le cône d'ombre que nécessite le fait qu'elle est destinée à qui ? sinon à qui cela intéresse - au roi. Et elle va finir par lui parvenir, mais pas tout à fait comme Dupin le raconte dans sa petite histoire imaginaire, où le ministre, à la suite de quelques camouflets de la reine, est assez bête pour laisser exploser l'histoire. Elle parvient vraiment au roi, et c'est toujours un roi qui ne sait rien. Mais le personnage du roi a changé dans l'intervalle. Le ministre qui, poussé d'un cran, était devenu la reine, c'est lui maintenant qui est le roi. A la troisième étape, il a pris la place du roi, et il a la lettre.

Ça n'est naturellement plus la lettre qui est passée de Dupin au préfet de police - et de là au cabinet noir, car il ne faut pas nous raconter que l'odyssée de la lettre est finie -, c'est une nouvelle forme de la lettre, que lui a donnée Dupin, bien plus instrument du destin que Poe ne nous le fait voir, forme provocante qui confère à la petite histoire son côté incisif et cruel à l'usage des midinettes. Quand le ministre développera le papier, il lira ces vers qui le giflent.

*... Un dessein si funeste,
S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.*

Et, de fait, s'il a jamais à ouvrir cette lettre, il n'aura plus qu'à subir les conséquences de ses propres actes, à manger comme Thyeste ses propres enfants. C'est bien à cela que nous avons affaire tous les jours, chaque fois que la ligne des symboles arrive à butée terminale- ce sont nos actes qui viennent nous retrouver. Il s'agit ici tout d'un coup de payer comptant. Il s'agit, comme on dit, de rendre compte de vos crimes - ce qui veut dire d'ailleurs, que si vous savez en rendre compte, vous ne serez pas punis. S'il fait vraiment cette folie de sortir la lettre, et surtout de ne pas regarder un peu avant si c'est bien elle qui est là, le ministre n'aura plus en effet qu'à suivre le mot d'ordre que j'avais lancé ironiquement à Zurich, en réponse à Leclair - Mange ton Dasein ! C'est le repas de Thyeste par excellence.

Il faudrait vraiment que ce ministre ait poussé à la folie le paradoxe du joueur pour qu'il aille jusqu'à sortir la lettre. Il faudrait qu'il soit vraiment, jusqu'au bout, un homme sans principes, sans même ce principe, le dernier, celui qui nous reste à la plupart, qui est simplement une ombre de bêtise. S'il tombe dans la passion, il trouvera la reine généreuse, digne de respect et d'amour - c'est complètement idiot, mais ça le sauvera. S'il tombe dans la haine pure et simple, il essaiera de porter son coup de façon efficace. Il n'y a vraiment que si son Dasein est complètement décollé de toute inscription dans un ordre quelconque, y compris un ordre intime, celui de son bureau, de sa table, il n'y a vraiment que dans ce cas qu'il aura à boire le calice jusqu'à la lie.

Tout cela, nous pourrions arriver à l'écrire avec de petits alpha, bêta, gamma. Tout ce qui peut servir à définir les personnages comme réels - qualités, tempérament, hérédité, noblesse - n'est pour rien dans l'affaire. A chaque instant chacun est défini, et jusque dans son attitude sexuelle, par le fait qu'une lettre arrive toujours à destination.

26 AVRIL 1955.

241

XVII, 12 mai 1955

QUESTIONS
A CELUI QUI ENSEIGNE

Le discours commun.

La réalisation de désir.

Le désir de dormir.

Le verbe et les tripes.

La question du réalisme.

Aujourd'hui, nous sommes prêts d'arriver en haut de cette côte, quelquefois un peu dure, que nous avons montée cette année. Nous approchons d'un sommet. Mais rien ne nous dit que, du haut de ce sommet, nous aurons une vue vraiment panoramique sur ce que nous avons parcouru.

Comme je vous l'ai annoncé la dernière fois, je vais essayer de nouer la fonction de la parole et celle de la mort -je ne dirais pas de la mort comme telle, parce que cela ne veut rien dire, mais de la mort pour autant qu'elle est ce à quoi résiste la vie.

L'au-delà du principe du plaisir est exprimé dans le terme *Wiederholungszwang*. Ce terme est improprement traduit en français par automatisme de répétition, et je crois vous en donner un équivalent meilleur avec la notion d'insistance, d'insistance répétitive, d'insistance significative. Cette fonction est à la racine même du langage en tant qu'il apporte une dimension nouvelle, je ne dirais pas au monde, car c'est précisément la dimension qui rend un monde possible, pour autant qu'un monde est un univers soumis au langage.

Eh bien, quel est le rapport de cette fonction avec la notion à laquelle sa méditation, insistante elle aussi, conduit Freud, à savoir la fonction de la mort? Car une conjonction se fait dans le monde humain entre la parole qui domine la destinée de l'homme et la mort dont nous ne savons comment la situer dans la pensée de Freud - est-elle au niveau du réel, de l'imaginaire, ou du symbolique?

Mais avant de nouer ces deux termes de façon à vous faire saisir une fois de plus, et je l'espère mieux encore, quelle est la signification de la

découverte freudienne et celle de notre expérience en tant qu'elle nous permet d'assister le sujet dans la révélation qu'il se fait de lui-même à lui-même, je m'arrêterai un instant. Je me suis fait une réflexion qui, pour sévère qu'elle soit n'a rien de désabusé. J'ai fait cette réflexion que l'enseignement est quelque chose de bien problématique, et qu'à partir du moment où on est amené à prendre la place que j'occupe derrière cette petite table, il n'y a pas d'exemple qu'on n'y soit suffisant, au moins en apparence. En d'autres termes, comme l'a fait très bien remarquer un poète américain plein de mérite, on n'a jamais vu un professeur faire défaut par ignorance. On en sait toujours assez pour occuper les minutes pendant lesquelles on s'expose dans la position de celui qui sait. On n'a jamais vu quelqu'un rester court, dès lors qu'il prend la position d'être celui qui enseigne. Cela me mène à penser qu'il n'y a de véritable enseignement que celui qui arrive à éveiller une insistance chez ceux qui écoutent, ce désir de connaître qui ne peut surgir que quand ils ont pris eux-mêmes la mesure de l'ignorance comme telle - en tant qu'elle est, comme telle, féconde - et aussi bien du côté de celui qui enseigne.

Avant donc d'apporter les quelques paroles qui auront l'apparence d'être conclusives pour ceux qui se tiennent à l'appareil formel des choses, mais qui pour les autres seront une ouverture de plus - j'aimerais que tous et chacun d'entre vous me pose aujourd'hui une question qui serait définie ainsi, d'être la mienne.

Autrement dit, que chacun me dise, à sa façon, l'idée qu'il se fait de là où je veux en venir. Qu'il me dise après tout ce que j'ai raconté cette année, comment s'ébauche ou comment se ferme pour lui, ou déjà se conclut, ou comment déjà il y résiste, la question telle que je la pose.

Ce n'est qu'un point de mire, et chacun peut rester à la distance qu'il veut de ce point idéal. Il me semble devoir être tout naturellement le point de convergence des questions qui peuvent vous venir à l'esprit, mais rien ne vous oblige à le viser. Toute question que vous aurez à me poser, même partielle en apparence, locale, voire indéfinie, doit avoir tout de même une certaine relation avec ce point de mire.

Aussi bien, si quelque chose vous a paru éludé, vous pouvez le manifester à cette occasion. Ce sera encore une façon d'évoquer la continuité qui aura pu vous apparaître dans le chemin que je vous ai fait jusqu'à présent parcourir.

Je vous demande instamment de le faire. C'est comme ça - je n'admettrai pas aujourd'hui que l'heure du séminaire soit remplie par autre chose que cette expérience précise.

Nous allons procéder par l'appel aux bonnes volontés. Cette épreuve est bien le minimum que je puisse vous demander - vous exposer 242

devant les autres. Si vous n'êtes pas capables de le faire en tant qu'analystes, de quoi êtes-vous capables?

Que ceux, qui se sentent prêts à formuler quelque chose qu'ils ont déjà sur le cœur ou au bord des lèvres, le manifestent tout de suite. Cela donnera aux autres le temps de se reprendre.

1

MLLE RAMNOUX : *-J'avais réussi, après avoir lu le chapitre de Freud, à me faire du moi l'idée d'une fonction-défense qu'il faudrait situer en surface et non pas en profondeur, et qui s'exercerait sur deux fronts, à la fois contre les traumatismes qui viennent du dehors, et contre les impulsions qui viennent du dedans. Après vos conférences, je n'arrive plus à me le représenter comme cela. Et je me demande quelle est la meilleure définition. Je pense que ce serait de dire qu'il s'agit d'un fragment d'un discours commun. Est-ce que c'est ça ? Encore une question. J'avais aussi réussi à comprendre pourquoi Freud appelait ce dont sortent les symptômes répétitifs, un instinct de mort. J'avais réussi à le comprendre parce que cette répétition présente une espèce d'inertie, et qu'une inertie, c'est un retour à un état inorganique, donc au passé le plus lointain. Je comprenais ainsi pourquoi Freud pouvait assimiler cela à l'instinct de mort. Mais, après avoir réfléchi sur votre dernière conférence, j'ai vu que ces compulsions sortaient d'une sorte de désir infini, multiforme, sans objet, un désir de rien. Je le comprends très bien, mais alors ce que je ne comprends plus, c'est la mort.*

Il est certain que tout ce que je vous enseigne est bien fait pour mettre en question la situation du moi dans la topique telle qu'on se l'imagine habituellement. Installer le moi au centre de la perspective, comme on le fait dans l'orientation présente de l'analyse, n'est qu'un de ces retours auxquels se trouve exposée toute mise en question de la position de l'homme. Nous avons peine à nous faire une idée de ce qui s'est passé chaque fois qu'il y a eu une révision du discours sur l'homme, parce que le propre de chacune de ces révisions est toujours amorti au cours des temps, atténué, de sorte qu'actuellement comme de toujours le mot d'humanisme est un sac dans lequel pourrissent tout doucement, entassés les uns sur les autres, les cadavres de ces surgissements successifs d'un point de vue révolutionnaire sur l'homme. Et c'est ce qui est en train de se passer au niveau de la psychanalyse.

Voilà quelque chose qui me rappelle la lecture ce matin dans le journal d'une de ces exhibitions auxquelles nous nous trouvons maintenant périodiquement confrontés, chaque fois qu'est évoquée, à propos d'un 243

crime un tant soit peu immotivé, la question de la responsabilité. On assiste à la peur panique du psychiatre, à son recours éperdu, à son cramponnement terrifié devant la pensée qu'il pourrait, lui, rouvrir la porte au massacre général en ne soulignant pas la responsabilité du personnage. Celui-ci a évidemment fait quelque chose qu'on n'a pas coutume de voir, encore que la possibilité en surgisse à chaque instant - écrabouiller tout simplement au bord de la route et larder de coups de couteau la personne à laquelle on est lié par les liens les plus tendres. Le psychiatre est mis soudain devant cette ouverture, cette béance, et il est sommé de prendre parti. Quelque chose est arrivé cette fois-là, à la façon dont les choses improbables arrivent, révélant la possibilité que la chance fut tirée. Le psychiatre, qui aurait ici à expliquer aux gens qu'il ne suffit pas de dire que le type est pleinement responsable pour trancher la chose, s'y dérobe. On entend alors un discours étonnant où le sujet se tord la bouche à mesure qu'il énonce ses paroles, pour dire à la fois que ledit criminel présente tous les troubles possibles de l'émotivité, qu'il est sans contact, abominable, mais que ce qu'il a fait n'en ressort pas moins, bien entendu, du discours commun, et qu'il doit tomber sous la rigueur des lois.

Nous assistons à quelque chose de semblable dans la psychanalyse. Le retour au moi comme centre et commune mesure n'est pas du tout impliqué dans le discours de Freud. Il y est même contraire - plus son discours s'avance, plus nous le suivons dans la troisième étape de son oeuvre, et plus il nous montre le moi comme un mirage, une somme d'identifications. Sans doute le moi se situe-t-il au point de synthèse assez pauvre auquel le sujet est réduit quand il se présente lui-même, mais il est aussi autre chose, il se trouve aussi ailleurs, il vient d'ailleurs, et précisément, du point de l'au-delà du principe du plaisir où nous pouvons nous demander - qu'est-ce qui est saisi dans cette trame symbolique, dans cette phrase fondamentale qui insiste au-delà de tout ce que nous pouvons saisir des motivations du sujet?

Il y a évidemment discours, et, comme vous dites, discours commun. Quand je vous ai parlé de la *Lettre volée*, je vous ai dit, d'une façon qui a pu être énigmatique, que cette lettre, pour un temps, et dans la limite de la petite scène, de la *Schauplatz* comme dit Freud, du petit guignol que nous montre Poe, était l'inconscient des différents sujets qui se succèdent comme ses possesseurs. C'est la lettre elle-même, cette phrase inscrite sur un bout de papier, en tant qu'elle se promène. C'est tout à fait évident, après la démonstration que j'ai faite de la couleur que prennent successivement ces sujets au fur et à mesure que le reflet de la lettre passe sur leur visage et leur stature.

Vous en restez peut-être sur votre faim. Mais n'oubliez pas que

l'inconscient d'*Œdipe*, c'est bien ce discours fondamental qui fait que depuis longtemps, depuis toujours, l'histoire d'*Œdipe* est là écrite, que nous la connaissons, et qu'*Œdipe* l'ignore totalement, encore qu'il soit joué par elle depuis le début. Cela remonte très haut - rappelez-vous que l'oracle effraie ses parents, qu'il est exposé, rejeté. Tout se déroule en fonction de l'oracle et du fait qu'il est réellement un autre que ce qu'il réalise comme son histoire - il est fils de Jocaste et de Laïus, et il part dans la vie en l'ignorant. Toute la pulsation du drame de sa destinée, de bout en bout, depuis le commencement jusqu'à la fin, tient à ce voilement du discours, qui est la réalité sans qu'il le sache.

J'essaierai peut-être, quand nous reparlerons de la mort, de vous expliquer la fin du drame d'*Œdipe* telle que nous la montrent les grands tragiques. Il faudrait que vous lisiez d'ici la prochaine conférence *Œdipe à Colone*. Vous y verrez que le dernier mot du rapport de l'homme à ce discours qu'il ne connaît pas, c'est la mort. Il faut aller en effet jusqu'à l'expression poétique pour découvrir jusqu'à quelle intensité peut être réalisée l'identification entre cette prétérité voilée et la mort en tant que telle, dans son aspect le plus horrible. Dévoilement qui ne comporte pas d'instant au-delà et éteint toute parole. Si la tragédie d'*Œdipe roi* est une oeuvre exemplaire, les analystes doivent connaître aussi cet au-delà du drame que réalise la tragédie d'*Œdipe à Colone*.

Comment situer le moi par rapport au discours commun et à l'au-delà du principe du plaisir? C'est la question qu'ouvre votre propos, et je la trouve tout à fait suggestive. En fin de compte, il y a entre le sujet-individu et le sujet décentré, le sujet au-delà du sujet, le sujet de l'inconscient, une espèce de rapport en miroir.

Le moi est lui-même un des éléments significatifs du discours commun, qui est le discours inconscient. Il est en tant que tel, en tant qu'image, pris dans la chaîne des symboles. Il est un élément indispensable de l'insertion de la réalité symbolique dans la réalité du sujet, il est lié à la béance primitive du sujet. En cela, en son sens originel, il est dans la vie psychologique du sujet humain l'apparition la plus proche, la plus intime, la plus accessible, de la mort.

Le rapport du moi et de la mort est extrêmement étroit, car le moi est un point de recoupement entre le discours commun, dans lequel le sujet se trouve pris, aliéné, et sa réalité psychologique.

Le rapport imaginaire est, chez l'homme, dévié, en tant que là se produit la béance par où se présente la mort. Le monde du symbole, dont le fondement même est le phénomène de l'insistance répétitive, est aliénant pour le sujet, ou plus exactement il est cause de ce que le sujet se réalise toujours ailleurs, et que sa vérité lui est toujours voilée par quelque partie. Le moi est à l'intersection de l'un et de l'autre.

Il y a dans le symbolisme fondamental une inflexion vers l'imagé, vers quelque chose qui ressemble au monde ou à la nature, et qui donne l'idée qu'il y a là de l'archétypique. Il n'y a pas besoin d'ailleurs de dire *arché*, c'est simplement typique. Mais il est bien certain qu'il ne s'agit pas du tout de quelque chose de substantialisé que la théorie jungienne nous donne sous le nom d'archétype. Ces archétypes eux-mêmes sont toujours symbolisés, pris dans ce que vous avez appelé le discours commun, fragment de ce discours. Je suis d'accord - c'est une très belle définition, et c'est un terme dont je ferai usage, parce que c'est très étroitement lié à la définition du moi.

Quant à votre seconde question, je crois vous avoir fait sentir la dernière fois la différence qu'il y a entre l'insistance et l'inertie. ' A quoi correspond la résistance dans le traitement analytique? A une inertie. Comme telle, elle a pour propriété de n'avoir en elle-même aucune espèce de résistance. La résistance, au sens de *Widerstand*, obstacle, obstacle à un effort, il ne faut pas la chercher ailleurs qu'en nous-même. Qui applique la force provoque la résistance. Au niveau de l'inertie, il n'y a, nulle part, résistance. La dimension de tout ce qui s'attache au transfert est d'un tout autre registre - elle est de l'ordre d'une insistance.

Vous avez aussi très bien saisi ce que j'ai voulu dire quand j'ai évoqué la dernière fois le désir, le désir en tant qu'il est révélé par Freud, au niveau de l'inconscient, comme désir de rien.

Vous avez pu entendre hier soir exposer cette illusion, qui n'est pas rare chez les lecteurs de Freud, qu'on retrouve toujours le même signifié, et un signifié d'une portée assez courte, comme si le désir du rêve que Freud nous désigne dans la *Traumdeutung* se résumait à la fin sous la forme de la liste, courte en effet, des pulsions.

Il n'en est rien. Je vous prie de lire la *Traumdeutung* une bonne fois et d'affilée pour vous convaincre du contraire. Encore que Freud y suive les mille formes empiriques que peut prendre ce désir, il n'y a pas une seule analyse qui aboutisse à la formulation d'un désir. Le désir n'est jamais là, en fin de compte, dévoilé. Tout se passe sur les marches, sur les étapes, sur les différents échelons de la révélation de ce désir. Aussi bien Freud se rit-il quelque part de l'illusion de ceux qui, après avoir lu sa *Traumdeutung*, en sont à croire que la réalité du rêve est la suite des pensées latentes du rêve. Freud dit lui-même que si ce n'était que cela, cette réalité n'aurait aucun intérêt. Ce qui est intéressant, ce sont les étapes de l'élaboration du rêve, car c'est là que se révèle ce que nous cherchons dans l'interprétation du rêve, cet x, qui est en fin de compte désir de rien. Je vous défie de m'apporter un seul passage de la *Traumdeutung* qui conclue - le sujet désire ceci.

Objection - *Et les rêves des enfants?* C'est le seul point de malentendu dans la *Traumdeutung*. J'y reviendrai, et vous montrerai que ce point de confusion tient à cette pente qu'il y a chez Freud, et qui est ce qu'il y a de plus caduc dans son oeuvre, à recourir souvent à un point de vue génétique. L'objection se réfute. Fondamentalement, quand Freud parle du désir comme ressort des formations symboliques depuis le rêve jusqu'au mot d'esprit en passant par tous les faits de la psychopathologie de la vie quotidienne, il s'agit toujours de ce moment où ce qui vient par le symbole à l'existence n'est pas encore, et ne peut donc d'aucune façon être nommé.

Autrement dit, derrière ce qui est nommé, ce qu'il y a est innommable. C'est bien parce que c'est innommable, avec toutes les résonances que vous pouvez donner à ce nom, que cela est apparenté à l'innommable par excellence, c'est-à-dire à la mort.

Relisez la *Traumdeutung*, vous vous en apercevrez à chaque pas. Tout ce qui est révélé de nommable est toujours au niveau de l'élaboration du rêve. Cette élaboration est une symbolisation, avec toutes ses lois, qui sont celles de la signification. Je vous en parlais hier soir en évoquant la partition significative, la polyvalence, la condensation, et tous les termes dont Freud se sert. C'est toujours de l'ordre de la surdétermination, ou encore de l'ordre de la motivation significative. A partir du moment où le désir est déjà entré là-dedans, où il est pris de bout en bout dans la dialectique de l'aliénation et ne s'exprime plus que dans le désir de reconnaissance et dans la reconnaissance du désir, comment rejoindre ce qui n'était pas encore ?

Pourquoi serait-ce la mort? C'est ce que je laisse à la limite de votre question, qui me prouve que vous avez entendu ce que j'ai dit.

2

M. VALABREGA : - A propos de ce que vous venez de dire du rêve. Les deux sont vrais, tout de même. Je crois que vous avez raison d'un côté de faire porter l'accent sur l'élaboration du rêve.

Freud dit formellement que c'est la seule chose importante dans le rêve.

M. VALABREGA : - Ce n'est pas la seule tout de même, puisqu'il dit aussi qu'il y a dans le rêve la réalisation du désir. Je crois que vous avez raison de faire porter l'accent sur l'élaboration, parce que c'est dans l'élaboration qu'on peut 247

trouver la signification du rêve. Sinon il y aurait des clefs des songes, idée que Freud a assez réfutée. Pourtant, la réalisation du désir ne doit pas être négligée. - On peut en trouver un exemple non seulement dans les rêves des enfants, mais dans les rêves hallucinatoires.

C'est la même question. Est-ce que vous pouvez vous en tenir là?

M. VALABREGA : - Non, bien sûr, quand le rêve arrive à l'hallucination, il ne faut pas s'en tenir là - ça renvoie à toute l'élaboration, et il faut parler comme vous le faites. Mais il y a aussi la considération du désir de dormir, pour lequel il y a un regain d'intérêt aujourd'hui. C'est à la fois un des motifs premiers et un des motifs derniers du rêve. Freud ne parle pas d'élaboration secondaire, il n'y a d'élaboration que dans le rêve qui est présent et qui est raconté. Et puis, de façon terminale, il y a le désir de dormir, qui est une des significations terminales du rêve. Par conséquent, réalisation du désir à un bout, et désir de dormir à l'autre. Je crois que les interprétations plus modernes, qui sont seulement indiquées dans la Traumdeutung, ou dans d'autres textes postérieurs, l'interprétation du désir de dormir comme désir narcissique, vont bien dans ce sens. Il y a deux réalités dans le rêve, la réalisation du désir que vous semblez un petit peu dissoudre, et l'élaboration signifiante.

Vous parlez de réalisation du désir de dormir. Je reviendrai d'abord sur le premier de ces termes.

Que peut vouloir dire l'expression de réalisation du désir? Il semble que vous ne soyez pas saisi du fait que réalisation comporte réalité, et que par conséquent il ne saurait y avoir ici de réalisation que métaphorique, illusoire. Comme dans toute satisfaction hallucinatoire, nous ne pouvons situer ici la fonction du désir que sous une forme très problématique. Qu'est-ce que le désir, dès lors qu'il est ressort de l'hallucination, de l'illusion, donc d'une satisfaction qui est le contraire d'une satisfaction? Si nous donnons au terme de désir une définition fonctionnelle, s'il est pour nous la tension mise en jeu par un cycle de réalisation comportemental quel qu'il soit, si nous l'inscrivons dans un cycle biologique, le désir va à la satisfaction réelle. S'il va à une satisfaction hallucinatoire, c'est donc qu'il y a là un autre registre. Le désir se satisfait ailleurs que dans une satisfaction effective. Il est la source, l'introduction fondamentale du fantasme comme tel. Il y a là un autre ordre, qui ne va à aucune objectivité, mais qui définit par soi-même les questions posées par le registre de l'imaginaire.

M. VALABREGA : - C'est pourquoi Freud fait usage du concept de déguisement, c'est pourquoi, immédiatement après la première proposition, le rêve est

la réalisation du désir, il fait usage du concept de désir comme réalisation déguisée. Ça n'en est pas moins une réalisation réelle, mais réalisée sous une forme déguisée.

Le terme de déguisement n'est qu'une métaphore, qui laisse intacte la question de savoir ce qui est satisfait dans une satisfaction symbolique. Il y a en effet des désirs qui ne trouveront jamais d'autre satisfaction que par le fait d'être reconnus, c'est-à-dire avoués. Chez l'oiseau qui finit par céder sa place auprès de sa partenaire à la suite des manœuvres d'un adversaire, on peut voir surgir brusquement un lissage de plumes soigné, qui est une ectopie de la parade sexuelle. Là on parlera d'un embrayage sur un autre circuit, pouvant aboutir à un cycle de résolutions donnant l'image d'une satisfaction substitutive. La satisfaction symbolique est-elle du même ordre? Tout est là. La notion de déguisement ne nous le fait saisir d'aucune façon.

Pour l'autre terme que vous avez abordé tout à l'heure, le désir de dormir, c'est bien entendu extrêmement important. Freud l'a mis spécialement en connexion avec l'élaboration secondaire, dans le dernier chapitre de la partie sur l'élaboration du rêve, qui concerne l'intervention de l'ego comme tel dans le rêve.

Je crois qu'il y a encore là deux choses qu'il faut savoir distinguer. Il y a le besoin de maintenir le sommeil un certain temps, besoin qui est supposé sous-jacent à la durée du sommeil, envers et contre toutes les excitations extérieures ou intérieures qui pourraient venir le troubler. Ce besoin apparaît-il dans le moi, participe-t-il de la vigilance que celui-ci exerce aux fins de protéger l'état de sommeil? C'est en effet une des émergences de la présence du moi dans le rêve, mais elle est loin d'être la seule. Si vous vous souvenez du chapitre auquel vous vous référez, c'est là qu'apparaît pour la première fois dans la pensée freudienne la notion de fantasme inconscient. Tout ce qui est du registre du moi en tant qu'instance vigilante se produit au niveau de l'élaboration secondaire, mais Freud ne peut pas le séparer de la fonction fantasmante dans laquelle ce moi est intégré.

Il y a là toute une série très nuancée de mises en relation, pour distinguer fantasme, rêve et rêverie, et conformément à une espèce de relation en miroir, à un certain moment, les rôles s'échangent. La rêverie telle qu'elle apparaît au niveau du moi, est satisfaction imaginaire, illusoire, du désir, elle a une fonction très localisée, comme a dit tout à l'heure Mlle Rainnoux, à la surface. Quel est le rapport entre cette rêverie du moi et une autre, située ailleurs, dans la tension? C'est la première apparition dans l'œuvre de Freud de la notion de fantasme inconscient. C'est vous dire la complexité du désir de maintenir le sommeil.

C'est peut-être à ce niveau que le jeu de cache-cache du moi se démontre à son maximum, et que savoir où il est nous fait bien des difficultés. En fin de compte, c'est uniquement au niveau du moi que nous voyons apparaître la fonction de la rêverie dans la structuration du rêve. Et c'est aussi à partir du moi uniquement que nous extrapolons pour penser qu'il y a quelque part une rêverie sans moi, qu'il y a des fantasmes inconscients. Paradoxalement, la notion de fantaisie inconsciente, d'activité fantasmatique, n'est promue que par le détour du moi.

3

MME C. AUDRY : -Ma question est très voisine de celle de Clémence Ramnoux, car elle porte aussi sur le moi. Si le moi est un fragment de discours commun, c'est dans l'analyse. Préalablement à l'analyse, il n'est que pur mirage imaginaire. Dès lors, l'analyse équivaut à une démystification de cet imaginaire préalable. Nous arrivons à ceci - la démystification accomplie, on se trouve en présence de la mort. Il n'y a plus qu'à attendre et contempler la mort. Ma question peut paraître trop positive ou utilitaire, mais c'est ainsi.

Pourquoi pas? Dans *l'Edipe à Colone*, Œdipe dit ceci - Est-ce que c'est maintenant, queue ne suis rien, queue deviens un homme. C'est la fin de la psychanalyse d'Œdipe - la psychanalyse d'Œdipe ne s'achève qu'à Colone, au moment où il s'arrache la figure. C'est le moment essentiel qui donne son sens à son histoire, et, du point de vue d'Œdipe, c'est un acting-out, et il le dit - Quand même, j'étais en colère.

MME C. AUDRY : - C'est entre je ne suis rien et la mort que doit passer ce qui peut se substituer à un humanisme?

Exactement. Ce quelque chose de différent à travers les âges et qui rend ce mot, humanisme, si difficile à manier.

4

M. DURANDIN : -je veux bien poser une question, mais ce n'est pas très légitime que je la pose, parce que je n'ai pas assisté régulièrement à vos séminaires.

250

Moi, je vais vous demander des explications sur votre déverbalisation d'hier soir.

M. DURANDIN : - Ce n'est pas très sorcier, mon histoire de déverbalisation. Ça s'inscrit un peu dans les données immédiates de la conscience. Le langage n'est pas seulement une expression de quelque chose qu'on connaît déjà, il est mode de communication. Il est l'instrument selon lequel se forme la pensée de l'enfant. Du fait que l'enfant vit en société, son découpage du monde se fait par l'intermédiaire du langage, d'où le réalisme verbal. On croit qu'il y a quelque chose là où il y a un mot, et s'il n'y a pas de mot, on ne croit pas qu'il existe quelque chose, et on ne se donne pas la peine de chercher.

Donnez donc un corps à ce que vous venez de produire. Vous évoquiez hier soir ce type de question - est-ce que j'ai donné ça par générosité ou par lâcheté?

M. DURANDIN : - Ce sont des questions que me pose souvent mon malade. Il ne serait pas possible de lui répondre, car ces deux choses entre lesquelles il hésite sont des choses creuses, qui ne correspondent pas à la réalité. Il a besoin d'étiqueter ce qu'il éprouve et pense, et même si c'était moins creux, ce besoin de placer les choses et les étiqueter est tout de même quelque chose de figé, d'à moitié mort. Dans la plupart des cas, ce sont des pensées toutes faites. Et dans la mesure où on oblige un sujet à prendre contact, où on lui répond sous forme évasive, pour l'encourager à continuer...

Vous considérez qu'il suffit de lui enlever son habillement prêt-à-porter pour qu'il ait un costume sur mesure?

M. DURANDIN : - Cela ne suffit pas. Mais il faut l'encourager à se regarder tout nu, à en prendre conscience. Cela ne supprime pas l'importance de la parole qui viendra après. L'expression de déverbalisation n'était peut-être pas heureuse. Ce qui m'a paru important c'est que le langage est le moule dans lequel se forment notre pensée, nos concepts, notre utilisation du monde.

Ce que vous dites semble supposer qu'il y a deux espèces de pensée, celle que vous appelez toute faite et celle qui ne le serait pas. Et que le propre des pensées qui ne sont pas toutes faites, c'est de n'être pas tout à fait des pensées, mais des pensées déverbalisées. Vous avez pris un exemple qui est sensible dans notre expérience, ces questions que le sujet se pose dans le registre de la psychologie de La Rochefoucauld - ce que je fais de bien, est-ce que je le fais pour ma propre gloire ou bien dans un au-delà?

M. DURANDIN : - C'est bien ce registre-là.

Mais pourquoi croyez-vous qu'il y a là quelque chose que vous puissiez lier à une parole creuse ou vide? Ne croyez-vous pas que la question reste parfaitement authentique? Vous vous placez dans le registre où se place La Rochefoucauld, et ce n'est pas pour rien que le moi devient à cette époque une question si importante. Quoi que vous fassiez, sous quelque forme que vous maniez la pensée, c'est-à-dire, ne vous en déplaise, toujours sous une forme parlée, la question gardera toute sa valeur. Car, pour autant que le sujet se place dans le registre du moi, tout est en effet dominé par la relation narcissique. N'est-ce pas ce que nous évoquons quand nous disons par exemple que, dans toute espèce de don, il y a une dimension narcissique inéliminable? Croyez-vous que le sujet finira par trouver sa voie en abandonnant la question? Comment?

M. DURANDIN : - *En la reformulant, et en en prenant conscience.*

Mais comment? Quelles idées vous faites-vous de la façon dont il peut reformuler la question?

M. DURANDIN : - *S'il se pose la question en termes de générosité ou lâcheté, c'est probablement parce qu'il prend le concept au sérieux, comme des choses.*

Il peut les prendre au sérieux sans les prendre comme des choses.

M. DURANDIN : - *Ce n'est pas commode.*

Ce que vous dites est exact. Il y a une pente vers la chosification.

M. DURANDIN : - *Alors un exercice de langage peut être un exercice de reformulation de la pensée. Et à partir de quoi ? A partir de l'expérience du fait qu'on tombe alors dans des choses un peu mystérieuses et ineffables. C'est enfin de compte la réalité. La réalité, on en prend conscience en la découpant, en l'articulant. Mais elle est tout de même quelque chose avant d'être nommée.*

Elle est innommable.

M. DURANDIN : - *Ce qui se passe dans les tripes, c'est innommable, mais ça finit par se nommer.*

Mais tout ce que vous sentez, et jusque dans vos tripes, comme vous dites à très juste titre, ne peut même prendre sa suite de réactions vago-sympathiques qu'en fonction de la chaîne de questions que vous 252

aurez introduites. C'est en cela que vous êtes un homme. Toutes les particularités, les bizarreries, le rythme même de vos réactions vagosympathiques, tient à la façon dont les questions se sont introduites dans votre histoire historisée-historisante, dès que vous savez parler. Ça va bien au-delà de la formation de dressage.

Pour évoquer un thème souvent présent dans Freud, c'est en fonction du caractère significatif sous lequel se sera présenté la première fois le fait que vous aurez fait dans vos culottes qu'il pourra se faire que dans la suite, à un âge où ça ne se fait plus du tout, vous recommenciez. Ce lâchage a été interprété comme un signe, que vous ayez perdu la face ou qu'il ait été lié à une émotion érotique - relisez l'Homme aux loups. Il a pris une valeur dans la phrase, une valeur historique, une valeur de symbole, qu'il continuera à avoir, ou non. Mais c'est en tout cas à partir de la valeur que votre réaction tripale a prise la première fois, qu'une différenciation se fera au niveau de vos tripes et de votre tube digestif, et qu'à jamais la chaîne des effets et des causes sera autre. Si ce n'est pas ce que nous enseigne la psychanalyse, elle ne nous enseigne rien du tout.

En fin de compte, la pensée incluse dans le terme de déverbalisation est la suivante - toutes les paroles du sujet n'établissent que de faux problèmes. Est-ce, qu'on peut même imaginer que cette idée puisse donner la solution de ce qui gît dans la question que le sujet se pose? Ne s'agit-il pas au contraire de lui faire comprendre jusqu'où cette dialectique d'amour-propre, en l'occasion, a fait partie jusque-là de son discours? que c'est authentiquement qu'il pose sa question, pour autant que son moi joue ce rôle dans ses relations humaines, et ce, en raison de son histoire, qu'il faut lui faire restituer complète? Dans la position de l'obsessionnel, par exemple, tout ce qui est de l'ordre du don est pris dans ce réseau narcissique dont il ne peut pas sortir. Ne faut-il pas épuiser jusqu'à son dernier terme la dialectique du narcissisme pour qu'il en trouve l'issue? Faut-il le faire battre en retraite de telle sorte qu'il n'articule jamais plus un mot, ou bien au contraire faut-il pousser le discours à son dernier terme d'une façon qui emporte toute l'histoire? L'histoire fondamentale de l'obsessionnel, c'est qu'il est entièrement aliéné dans un maître dont il attend la mort, sans savoir qu'il est déjà mort, de sorte qu'il ne peut faire un pas. N'est-ce pas en lui faisant apercevoir de quoi il est vraiment le prisonnier et l'esclave, du maître mort, que vous pouvez espérer la solution? Ce n'est pas en le poussant à abandonner son discours, mais en l'incitant à le poursuivre au dernier degré de sa rigueur dialectique, que vous pourrez lui faire comprendre comment il est toujours frustré de tout par avance. Plus il s'accorde de choses, plus c'est à l'autre, à ce mort, qu'il les accorde, et il se retrouve éternellement privé de toute espèce de jouissance de la chose. S'il ne 253

comprend pas ce pas, il n'y a aucune chance que vous vous en sortiez jamais. Vous lui dites que c'est un fin découpage. Et après? Vous croyez que cette philosophie a en elle-même une valeur cathartique? Certainement pas. Quel que soit votre mépris de la question, il ne pourra pas se faire que vous ne la voyiez éternellement se reproduire. Il n'y a aucune raison que le sujet arrive à n'avoir plus de moi, si ce n'est dans une position extrême telle que celle d'Œdipe à la fin de son existence. Personne n'a jamais étudié les derniers moments d'un obsessionnel. Cela vaudrait la peine. Peut-être y a-t-il à ce moment-là une révélation. Si vous voulez obtenir une révélation un peu plus précoce, ce n'est certainement pas par l'abandon de la parole.

5

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : *-Je sens un certain malaise. On parle beaucoup ici du symbolique et de l'imaginaire, mais on ne parle plus beaucoup du réel. Et les dernières questions montrent qu'on a perdu un peu le réel. Ce que disait Colette Audry est frappant - heureusement qu'Œdipe n'a pas su trop tôt ce qu'il n'a su qu'à la fin, car il a fallu quand même qu'il remplisse sa vie. C'est très bien de voir qu'un tas de choses qu'on prenait d'abord pour du réel est dans un réseau, un système à plusieurs entrées, dans lequel je figure une place. Où est-ce que se situe la réalité, sinon dans un mouvement entre toutes ces dimensions? Autrement dit, la reconnaissance du désir, il faut bien qu'elle passe par un certain nombre de médiations, d'avatars, de formations imaginaires, d'ignorances ou méconnaissances d'ordre symbolique. Finalement, est-ce cela que vous appelleriez la réalité?*

Sans aucun doute. C'est ce que tout le monde appelle la réalité.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : *- Il y a quand même dans la réalité, pas comme chose, mais comme catégorie, comme norme, quelque chose de plus que ce qu'il y a dans les autres ordres. La réalité n'est pas l'ensemble du symbole.*

Je vais vous poser une question. Est-ce que vous vous êtes aperçu à quel point il est rare qu'un amour échoue sur les qualités ou les défauts réels de la personne aimée?

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : *-Je ne suis pas sûr de pouvoir répondre non. Je ne suis pas sûr que ce soit une illusion rétrospective.*

J'ai dit que c'était rare. Et en fait, quand on en vient là, il semble que ce soit bien plutôt de l'ordre des prétextes. On veut croire que cette réalité a été touchée.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - *Mais cela va très loin. Ça revient à dire qu'il n'y a jamais de conception vraie, qu'on ne va jamais que de correctifs en correctifs, de mirages en mirages.*

Je crois en effet que c'est le cas dans ce registre de l'intersubjectivité dans lequel se situe toute notre expérience. Touchons-nous jamais un réel aussi simple que ces limites des capacités individuelles qu'on vise à atteindre dans les psychologies ?

Ce n'est d'ailleurs déjà pas facile à atteindre, car le domaine de la mesure trouve très difficilement ses repères dans l'ordre des qualités individuelles, dès qu'on les place à un niveau assez élevé, et qu'on essaie de trouver un certain nombre de constances - c'est ce qu'on appelle les constitutions, les tempéraments, par quoi on essaie de qualifier les différences individuelles comme telles. Malgré tout, je ne vous dirai pas que la psychologie spontanée est frappée d'une impuissance fondamentale, puisque chacun, en tant qu'il est psychologue, donne des notes à ses contemporains, et que l'expérience prouve qu'il en est parfaitement capable. On arrive bien à quelque chose en interrogeant une collectivité sur un individu déterminé, et en demandant à chacun de lui donner une note pour telle de ses qualités ou tel de ses défauts supposés.

Je ne suis donc pas en train de frapper de caducité fondamentale l'approche du réel dans l'intersubjectivité. Mais enfin, le drame humain se place comme tel en dehors du champ de ces appréciations. Le drame de chacun, ce à quoi chacun a affaire et qui produit certains effets, à l'occasion pathologiques ou simplement aliénants, est d'un tout autre ordre que ces appréciations du réel, qui ont leur utilité.

Je ne mets donc pas en question l'existence du réel. Il y a toutes sortes de limitations réelles. Il est tout à fait vrai que je ne peux pas porter d'une seule main cette table, il y a un tas de choses mesurables.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - *Vous ne voyez le réel que dans son aspect d'adversité, comme ce qui résiste, ce qui est gênant.*

Ça ne me gêne pas de ne pas pouvoir la soulever, cette table, elle me force à faire un détour, c'est évident, mais ça ne me gêne pas de faire un détour -je ne crois pas que ce soit le sens de ce que je vous enseigne quand je distingue le symbolique, l'imaginaire et le réel.

La partie essentielle de l'expérience humaine, celle qui est à propre255

ment parler expérience du sujet, celle qui fait que le sujet existe, se place au niveau du surgissement du symbole. Pour employer un terme qui a des échos dans la formation de la pensée scientifique, des échos bacomens, les tables de présence, on ne pense jamais à cela, supposent le surgissement d'une dimension complètement différente de celle du réel. Ce que vous connotez comme présence, vous le mettez sur le fond de son inexistence possible. L'idée que j'avance ici, je vous la présente sous une forme sensible, puisque je réponds à quelqu'un qui me pose la question du réalisme, qui n'a rien d'un idéaliste. Il n'est pas du tout question de dire que le réel n'existait pas avant. Mais rien n'en surgit qui soit efficace dans le champ du sujet. Le sujet, en tant qu'il existe, qu'il se maintient dans l'existence, qu'il pose la question de son existence, le sujet avec qui vous dialoguez dans l'analyse et que vous guérissez par l'art de la parole, sa réalité essentielle se tient à la jonction de la réalité et de l'apparition des tables de présence. Cela ne veut pas dire que ce soit lui qui les crée toutes. Ce que je me tue à vous dire est que, justement, elles sont déjà faites. Le jeu est déjà joué, les dés sont déjà jetés. Ils sont déjà jetés, à part ceci, que nous pouvons les reprendre en main, et les jeter encore. Il y a longtemps que la partie est engagée. Tout ce que je vous souligne fait déjà partie d'une histoire sur laquelle on peut prononcer tous les oracles possibles et imaginables. C'est pour cela que les augures ne peuvent pas se regarder sans rire. Ce n'est pas parce qu'ils se disent- *Tu es un farceur*. Si Tirésias se trouve en présence d'un autre Tirésias, il rit. Mais justement il ne peut pas se trouver en présence d'un autre, parce qu'il est aveugle, et ce n'est pas sans raison. Ne sentez-vous pas qu'il y a quelque chose de dérisoire et de risible dans le fait que déjà les dés sont jetés?

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - *Ça ne répond pas à ma question.*

Nous la reprendrons. Mais ce qui est frappant, c'est à quel point une vacillation - tout apparente, parce qu'au contraire ça laisse les choses dans une stabilité remarquable, ailleurs que là où vous avez l'habitude de la chercher -, une certaine vacillation dans les rapports ordinaires du symbole et du réel peut vous jeter dans un certain désarroi. Pour tout dire, si j'avais à vous caractériser - ce n'est pas de vous personnellement que je parle, mais des gens de votre temps -, je dirais que ce qui me frappe est le nombre de choses auxquelles ils croient.

J'ai trouvé à votre usage une très curieuse ordonnance de 1277. A ces époques de ténèbres et de foi, on était forcé de réprimer les gens qui, sur les bancs de l'école, en Sorbonne et ailleurs, blasphémaient ouvertement pendant la finesse le nom de Jésus et de Marie. Vous ne faites plus ça - cela ne vous viendrait plus à l'idée de blasphémer les noms de Jésus et

256

de Marie. J'ai connu quant à moi des gens fort surréalistes qui se seraient fait pendre plutôt que de publier un poème blasphématoire contre la Vierge, parce qu'ils pensaient qu'il pourrait quand même leur en arriver quelque chose.

Les punitions les plus sévères étaient édictées contre ceux qui jouaient aux dés sur l'autel pendant le saint-sacrifice. Ces choses me semblent suggérer l'existence d'une dimension d'efficace qui manque singulièrement à notre époque.

Ce n'est pas pour rien que je vous parle des dés et que je vous fais jouer au jeu de pair ou impair. Il y a sans aucun doute un certain scandale à introduire un jeu de dés sur la table de l'autel, et plus encore pendant le saint-sacrifice. Mais je crois que le fait que ce soit possible nous restitue l'idée d'une capacité beaucoup plus oblitérée qu'on ne le croit dans le milieu auquel nous participons. C'est ce qui s'appelle simplement une possibilité critique.

12 MAI 1955.

LE DÉSIR, LA VIE ET LA MORT

La libido.

Désir, désir sexuel, instinct.

Résistance de l'analyse.

L'au-delà d'Œdipe.

La vie ne songe qu'à mourir.

Nous allons aujourd'hui avancer un peu la question des rapports entre la notion freudienne d'instinct de mort et ce que j'ai appelé l'insistance significative.

Les questions que vous m'avez posées la dernière fois ne m'ont pas paru mal orientées - elles portaient toutes sur des points très sensibles. La suite de notre chemin répondra à un certain nombre d'entre elles, et j'essaierai de ne pas oublier de vous le faire constater au passage.

Nous arrivons à un carrefour radical de la position freudienne. C'est un point où on peut presque dire n'importe quoi. Mais ce n'importe quoi n'est pas n'importe quoi, en ce sens que quoi qu'on dise, ce sera toujours rigoureux à qui sait l'entendre.

Le point en effet auquel nous arrivons n'est autre que le désir, et ce qui peut s'en formuler à partir de notre expérience - une anthropologie? une cosmologie? il n'y a pas de mot.

Bien que ce soit là le centre de ce que Freud nous appelle à comprendre dans le phénomène de la maladie mentale, c'est quelque chose qui est à soi tout seul tellement subversif qu'on ne songe qu'à s'en écarter.

1

Pour parler du désir, une notion s'est imposée au premier plan, la libido. Cette notion, ce qu'elle implique, est-elle adéquate au niveau où s'établit votre action, à savoir celui de la parole?

La libido permet de parler du désir en des termes qui comportent une objectivation relative. C'est, si vous voulez, une unité de mesure quantitative. Quantité que vous ne savez pas mesurer, dont vous ne savez pas ce que c'est, mais dont vous supposez toujours qu'elle est là. Cette notion quantitative vous permet d'unifier les variations des effets qualitatifs, et de donner cohérence à leur succession.

Effets qualitatifs, entendons bien ce que ça veut dire. Il y a des états, des changements d'état. Pour expliquer leur succession et leurs transformations, vous avez recours plus ou moins implicitement à la notion d'un seuil, et du même coup d'un niveau et d'une constance. Vous supposez une unité quantitative, indifférenciée, et susceptible d'entrer dans des relations d'équivalence. Si elle ne peut se décharger, trouver son expansion normale, s'étendre, il se produit des dépassements à partir de quoi se manifestent d'autres états. On parlera ainsi des transformations, régressions, fixations, sublimations de la libido, terme unique quantitativement conçu.

La notion de libido est sortie peu à peu de l'expérience freudienne, et elle ne comporte pas à l'origine cet emploi élaboré. Mais dès qu'elle apparaît, à savoir dans les *Trois Essais*, elle a déjà pour fonction d'unifier les différentes structures des phases de la sexualité. Notez bien que, si cet ouvrage est de 1905, la partie qui se rapporte à la libido date de 1915, c'est-à-dire de l'époque, à peu près, où la théorie des phases se complique extrêmement, avec l'introduction des investissements narcissiques.

Donc, la notion de libido est une forme d'unification du champ des effets psychanalytiques. Je voudrais maintenant vous faire remarquer que son usage se situe dans la ligne traditionnelle de toute théorie comme telle, qui tend à aboutir à un monde, terminus ad quem de la physique classique, ou à un champ unitaire, idéal de la physique einsteinienne. Nous n'en sommes pas à pouvoir reporter notre pauvre petit champ au champ physique universel, mais la libido est solidaire du même idéal.

Ce champ unitaire, ce n'est pas pour rien qu'il est appelé *théorique* - c'est le sujet idéal et unique d'une *theoria*, intuition, voire contemplation, dont on suppose que la connaissance exhaustive nous permettrait d'engendrer aussi bien tout son passé que tout son avenir. Il est clair qu'il n'y a là-dedans aucune place pour ce qui serait une réalisation nouvelle, un *Wirken*, une action à proprement parler.

Rien n'est plus éloigné de l'expérience freudienne.

L'expérience freudienne part d'une notion exactement contraire à la perspective théorique. Elle commence par poser un monde du désir. Elle le pose avant toute espèce d'expérience, avant aucune considération sur le monde des apparences et le monde des essences. Le désir est institué à 260

l'intérieur du monde freudien où se déroule notre expérience, il le constitue, et cela n'est effaçable à aucun instant du moindre maniement de notre expérience.

Le monde freudien n'est pas un monde des choses, ce n'est pas un monde de l'être, c'est un monde du désir en tant que tel.

Cette fameuse relation d'objet, dont pour l'instant nous nous gargarisons, on tend à en faire un modèle, *pattern* de l'adaptation du sujet à ses objets normaux. Or ce terme, pour autant qu'on puisse s'en servir dans l'expérience analytique, ne peut prendre son sens que des notions d'évolution de la libido, de stade prégénital, de stade génital. Peut-on dire que c'est de la libido que dépendent la structure, la maturité, l'achèvement de l'objet? Au stade génital, la libido est censée faire surgir dans le monde un objet nouveau, une autre structuration, un autre type d'existence de l'objet, qui accomplit sa plénitude, sa maturité. Et cela n'a rien à faire avec ce qui est traditionnel dans la théorie des rapports de l'homme au monde - l'opposition de l'être à l'apparence.

Dans la perspective classique, théorique, il y a entre sujet et objet coaptation, connaissance - jeu de mots qui garde toute sa valeur, car la théorie de la connaissance est au cœur de toute élaboration du rapport de l'homme à son monde. Le sujet a à se mettre en adéquation avec la chose, dans un rapport d'être à être - rapport d'un être subjectif, mais bien réel, d'un être qui se sait être, à un être qu'on sait être.

C'est dans un tout autre registre de relations que s'établit le champ de l'expérience freudienne. Le désir est un rapport d'être à manque. Ce manque est manque d'être à proprement parler. Ce n'est pas manque de ceci ou de cela, mais manque d'être par quoi l'être existe.

Ce manque est au-delà de tout ce qui peut le présenter. Il n'est jamais présenté que comme un reflet sur un voile. La libido, mais non plus dans son usage théorique en tant que quantité quantitative, est le nom de ce qui anime le conflit foncier qui est au cœur de l'action humaine.

Nous croyons nécessairement qu'au centre, les choses sont bien là, solides, établies, attendant d'être reconnues, et que le conflit est en marge. Mais que nous enseigne l'expérience freudienne? Sinon que ce qui se passe dans le champ dit de la conscience, c'est-à-dire sur le plan de la reconnaissance des objets, est également trompeur par rapport à ce que l'être cherche? Pour autant que la libido crée les différents stades de l'objet, les objets ne sont jamais *ça* -sauf à partir du moment où ce serait *tout à fait ça*, grâce à une maturation génitale de la libido, dont l'expérience garde en analyse un caractère, il faut bien le dire, ineffable, puisque dès qu'on veut l'articuler, on tombe dans toutes sortes de contradictions, y compris dans l'impasse du narcissisme.

Le désir, fonction centrale à toute l'expérience humaine, est désir de 261

rien de nommable. Et c'est ce désir qui est en même temps à la source de toute espèce d'animation. Si l'être n'était que ce qu'il est, il n'y aurait même pas la place pour qu'on en parle. L'être vient à exister en fonction même de ce manque. C'est en fonction de ce manque, dans l'expérience de désir, que l'être arrive à un sentiment de soi par rapport à l'être. C'est de la poursuite de cet au-delà qui n'est rien, qu'il revient au sentiment d'un être conscient de soi, qui n'est que son propre reflet dans le monde des choses. Car il est le compagnon des êtres qui sont là devant lui, et qui en effet ne se savent pas.

L'être conscient de soi, transparent à soi-même, que la théorie classique met au centre de l'expérience humaine, apparaît, dans cette perspective, comme une façon de situer dans le monde des objets cet être de désir qui ne saurait se voir comme tel, sinon dans son manque. Dans ce manque d'être, il s'aperçoit que l'être lui manque, et que l'être est là, dans toutes les choses qui ne se savent pas être. Et il s'imagine, lui, comme un objet de plus, car il ne voit pas d'autre différence. Il dit -*Moi, je suis celui qui sait que je suis*. Malheureusement s'il sait peut-être qu'il est, il ne sait absolument rien de ce qu'il est. Voilà ce qui manque en tout être.

En somme, il y a une confusion entre le pouvoir d'érection d'une détresse fondamentale par quoi l'être s'élève comme présence sur fond d'absence, et ce que nous appelons communément le pouvoir de la conscience, la prise de conscience, qui n'est qu'une forme neutre et abstraite, et même abstractifiée, de l'ensemble des mirages possibles.

Les relations entre les êtres humains s'établissent vraiment en deçà du champ de la conscience. C'est le désir qui accomplit la structuration primitive du monde humain, le désir comme inconscient. Il nous faut prendre à cet égard la mesure du pas de Freud.

Révolution copernicienne, c'est en fin de compte, vous le voyez, une métaphore grossière. Il est bien entendu que Copernic a fait une révolution, mais dans le monde des choses qui sont déterminées et déterminables. Le pas de Freud constitue, je dirai, une révolution en sens contraire, parce que la structure du monde d'avant Copernic était justement due à ce que beaucoup de l'homme y était à l'avance. Et à vrai dire, on ne l'a jamais complètement décanté, quoique assez bien.

Le pas de Freud ne s'explique pas par la simple expérience caduque du fait d'avoir à soigner tel ou tel, il est vraiment corrélatif d'une révolution qui s'établit sur tout le champ de ce que l'homme peut penser de lui et de son expérience ; sur tout le champ de la philosophie - il faut bien l'appeler par son nom.

Cette révolution fait rentrer l'homme dans le monde comme créateur.

Mais celui-ci, de sa création, risque de se voir complètement dépossédé 262

par cette simple astuce, toujours mise de côté dans la théorie classique, et qui consiste à dire - Dieu n'est pas trompeur.

Cela est si essentiel que là-dessus, Einstein en restait au même point que Descartes. Le Seigneur, disait-il, est certainement un petit rusé, mais il n'est pas malhonnête. Il était essentiel à son organisation du monde que Dieu ne fût pas trompeur. Or ça, précisément, nous n'en savons rien.

Le point décisif de l'expérience freudienne pourrait se résumer en ceci - rappelons-nous que la conscience n'est pas universelle. L'expérience moderne s'est réveillée d'une longue fascination par la propriété de la conscience, et considère l'existence de l'homme dans sa structure propre, laquelle est la structure du désir. Voilà le seul point à partir de quoi peut s'expliquer qu'il y a des hommes. Pas des hommes en tant que troupeau, mais des hommes qui parlent, de cette parole qui introduit dans le monde quelque chose qui pèse aussi lourd que tout le réel.

Il y a une ambiguïté foncière dans l'usage que nous faisons du terme de désir. Tantôt nous l'objectivons -et il faut bien le faire, ne serait-ce que pour en parler. Tantôt au contraire, nous le situons comme primitif par rapport à toute objectivation.

En fait, le désir sexuel n'a rien d'objectivé dans notre expérience. Ce n'est pas une abstraction, ni un x épuré, comme est devenue la notion de force en physique. Sans doute nous sert-il, et c'est bien commode, à décrire un certain cycle biologique, ou plus exactement un certain nombre de cycles plus ou moins liés à des appareils biologiques. Mais ce à quoi nous avons affaire, c'est à un sujet qui est là, qui est vraiment désirant, et le désir dont il s'agit est préalable à toute espèce de conceptualisation - toute conceptualisation sort de lui. La preuve que l'analyse nous conduit bien à prendre les choses ainsi, c'est que la plus grande partie de ce dont le sujet croit avoir la certitude réfléchie n'est pour nous que l'agencement superficiel, rationalisé, justifié secondairement, de ce que foment son désir, qui donne sa courbure essentielle à son monde et à son action.

Si nous étions à opérer dans le monde de la science, s'il suffisait de changer les conditions objectives pour obtenir des effets différents, si le désir sexuel suivait des cycles objectivés, nous n'aurions plus qu'à abandonner l'analyse. Comment le désir sexuel ainsi défini pourrait-il être influencé par une expérience de parole - sauf à entrer dans la pensée magique?

Que la libido soit déterminante dans le comportement humain, ce n'est pas Freud qui l'a découvert. Aristote donnait déjà de l'hystérique une théorie fondée sur le fait que l'utérus était un petit animal qui vivait à l'intérieur du corps de la femme, et qui remuait salement fort quand on ne lui donnait pas de quoi bouffer. S'il a pris cet exemple, c'est évidemment qu'il n'a pas voulu en prendre un beaucoup plus évident, l'organe 263

sexuel mâle, qui n'a besoin d'aucune espèce de théoricien pour se rappeler à l'attention par ses rebondissements.

Seulement Aristote n'a jamais pensé qu'on arrangerait les choses en tenant des discours au petit animal qui est dans le ventre de la femme. Autrement dit, pour parler comme un chansonnier qui, dans son obscénité, était pris de temps en temps d'une espèce de fureur sacrée qui confinait au prophétisme -*ça ne mange pas de pain, ça ne parle pas non plus, et puis ça n'entend rien*. Ça n'entend pas raison. Si une expérience de parole porte en cette matière, c'est bien que nous sommes ailleurs qu'Aristote.

Bien entendu, le désir dont il s'agit dans l'analyse n'est pas sans rapports avec ce désir-là. Pourquoi le désir, au niveau où il se place dans l'expérience freudienne, sommes-nous tout de même appelés à l'incarner dans ce désir-là?

2

Vous me dites, cher monsieur Valabrega, qu'il y a une certaine satisfaction de désir dans le rêve. Je suppose que vous pensez aux rêves des enfants comme aussi bien à toute espèce de satisfaction hallucinatoire de désir.

Mais que nous dit Freud ? C'est entendu, chez l'enfant il n'y a pas d'élaboration du désir, il a envie pendant la journée d'avoir des cerises, et le soir il rêve de cerises. Seulement, Freud n'en souligne pas moins que, même à cette étape infantile, le désir du rêve comme du symptôme est un désir sexuel. Il n'en démordra jamais.

Voyez *l'Homme aux loups*. Avec Jung, la libido se noie dans les intérêts de l'âme, la grande rêveuse, le centre du monde, l'incarnation éthérée du sujet. Freud s'y oppose absolument, à un moment pourtant extraordinairement scabreux, où il est tenté de subir la réduction jungienne, puisqu'il s'aperçoit alors que la perspective du passé du sujet n'est peut-être bien que fantasmatique. La porte est ouverte pour passer de la notion du désir orienté, captivé par des mirages, à la notion du mirage universel. Ce n'est pas la même chose.

Que Freud préserve le terme de désir sexuel chaque fois qu'il s'agit du désir prend toute sa signification dans les cas où il apparaît bien qu'il s'agit d'autre chose, d'hallucination des besoins par exemple. La chose paraît toute naturelle -pourquoi les besoins ne seraient-ils pas hallucinés? On le croit d'autant plus facilement qu'il y a une espèce de mirage au second degré, dit mirage du mirage. Puisque nous avons l'expérience du 264

mirage, c'est tout naturel qu'il soit là. Mais à partir du moment où on réfléchit, il faut s'étonner de l'existence des mirages, et pas seulement de ce qu'ils nous montrent. On ne s'arrête pas assez à l'hallucination du rêve de l'enfant ou de l'affamé. On ne remarque pas un menu détail, c'est que quand l'enfant a désiré des cerises dans la journée, il ne rêve pas seulement de cerises. Pour citer la petite Anna Freud, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, dans son langage enfantin où manquent certaines consonnes, elle rêve aussi de flan, de gâteau, tout comme le personnage qui meurt d'inanition ne rêve pas du croûton de pain et du verre d'eau qui lui apporteraient la satisfaction, il rêve de repas pantagruéliques.

O. MANNONI : - *Ce n'est pas le même rêve, celui des cerises et celui du gâteau.*

Le désir dont il s'agit, même celui qu'on dit n'être pas élaboré, est déjà au-delà de la coaptation du besoin. Même le plus simple des désirs est très problématique.

O. MANNONI : -*Le désir n'est pas le même, puisqu'elle raconte son rêve.*

Je sais bien que vous entendez admirablement ce que je dis. Bien entendu, il ne s'agit que de ça, mais cela n'est pas évident pour tous, et j'essaie de porter l'évidence là où elle peut atteindre le plus de gens possible. Laissez-moi rester au niveau où je me maintiens. En fin de compte, à ce niveau existentiel, nous ne pouvons parler adéquatement de la libido que d'une façon mythique - c'est la *genitrix, hominum divumque voluptas*. C'est de cela qu'il s'agit chez Freud. Ce qui revient ici était jadis exprimé au niveau des dieux, et il faut quelques précautions avant d'en faire un signe algébrique. C'est extrêmement utile, les signes algébriques, mais à condition de leur restituer leurs dimensions. C'est ce que j'essaie de faire quand je vous parle de machines.

A quel moment Freud nous parle-t-il d'un au-delà du principe du plaisir? Au moment où les analystes se sont engagés dans la voie de ce que Freud leur a enseigné, et croient savoir. Freud leur dit que le désir, c'est le désir sexuel, et ils le croient. C'est justement leur tort- car ils ne comprennent pas ce que ça veut dire.

Pourquoi le désir est-il la plupart du temps autre chose que ce qu'il apparaît être? Pourquoi est-il ce que Freud appelle le désir sexuel? La raison en reste voilée, tout aussi voilée que l'est, à celui qui subit le désir sexuel, l'au-delà qu'il cherche derrière une expérience soumise, dans la nature entière, à tous les leurres.

S'il y a quelque chose qui, non pas seulement dans l'expérience vécue, mais dans l'expérience expérimentale, manifeste l'efficacité du leurre dans le comportement animal, c'est bien l'expérience sexuelle. Rien n'est plus facile que de tromper un animal sur les connotations qui font d'un objet, d'une apparence quelconque, ce vers quoi il va s'avancer comme vers son partenaire. Les *Gestalten* captivantes, les mécanismes de déclenchement innés s'inscrivent dans le registre de la parade et de la parade.

Quand Freud maintient que le désir sexuel est au cœur du désir humain, tous ceux qui le suivent le croient, le croient si fort qu'ils se persuadent que c'est tout simple, et qu'il n'y a plus qu'à en faire la science, la science du désir sexuel, force constante. Il suffit d'écarter les obstacles, et ça doit marcher tout seul. Il suffit de dire au patient -vous ne vous en apercevez pas, mais l'objet est là. Voilà ce qui se présente au premier abord comme l'interprétation.

Seulement, ça ne marche pas. A ce moment-là - c'est le tournant - on dit que le sujet résiste. On le dit pourquoi? Parce que Freud aussi l'a dit. Mais on n'a pas davantage compris ce que veut dire résister qu'on n'a compris désir sexuel. On pense qu'il faut pousser. Et c'est là où l'analyste succombe lui-même au leurre. Je vous ai montré ce que signifiait l'insistance du côté du sujet souffrant. Eh bien, l'analyste se met au même niveau, il insiste à sa manière, d'une façon évidemment beaucoup plus bête, puisque celle-là est consciente.

Dans la perspective que je viens de vous ouvrir, la résistance, c'est vous qui la provoquez. La résistance, au sens où vous l'entendez, à savoir une résistance qui résiste, elle ne résiste que parce que vous appuyez dessus. Il n'y a pas de résistance de la part du sujet. Il s'agit de délivrer l'insistance qu'il y a dans le symptôme. Ce que Freud lui-même appelle en cette occasion inertie, n'est pas une résistance - comme toute espèce d'inertie, c'est une espèce de point idéal. C'est vous qui, pour comprendre ce qui se passe, la supposez. Vous n'avez pas tort, à condition de ne pas oublier que c'est votre hypothèse. Ça veut dire simplement qu'il y a un processus, et que pour le comprendre vous imaginez un point zéro. La résistance ne commence qu'à partir du moment où de ce point zéro vous essayez en effet de faire avancer le sujet.

En d'autres termes, la résistance, c'est l'état actuel d'une interprétation du sujet. C'est la façon dont, au moment même, le sujet interprète le point où il en est. Cette résistance est un point idéal abstrait. C'est vous qui appelez ça résistance. Ça veut simplement dire qu'il ne peut pas avancer plus vite, et vous n'avez rien à dire à ça. Le sujet est au point où il est. Il s'agit de savoir s'il avance ou non. Il est clair qu'il n'a aucune espèce de tendance à avancer, mais si peu qu'il parle, quelque peu de valeur qu'ait ce qu'il dit, ce qu'il dit est son interprétation du moment, et la suite 266

de ce qu'il dit est l'ensemble de ses interprétations successives. La résistance, c'est à proprement parler une abstraction que vous mettez là-dedans pour vous y retrouver. Vous introduisez l'idée d'un point mort, que vous appelez résistance, et d'une force, qui fait que ça avance. jusque-là, c'est tout à fait correct. Mais si vous allez de là à l'idée que la résistance est à *liquider* comme on l'écrit à tout bout de champ, vous tombez dans l'absurdité pure et simple. Après avoir créé une abstraction, vous dites - *il faut faire disparaître cette abstraction, il faut qu'il n'y ait pas d'inertie*.

Il n'y a qu'une seule résistance, c'est la résistance de l'analyste. L'analyste résiste quand il ne comprend pas à quoi il a affaire. Il ne comprend pas à quoi il a affaire quand il croit qu'interpréter, c'est montrer au sujet que ce qu'il désire, c'est tel objet sexuel. Il se trompe. Ce qu'il s'imagine ici être objectif n'est qu'une pure et simple abstraction. C'est lui qui est en état d'inertie et de résistance.

Il s'agit au contraire d'apprendre au sujet à nommer, à articuler, à faire passer à l'existence, ce désir qui, littéralement, est en deçà de l'existence, et pour cela insiste. Si le désir n'ose pas dire son nom, c'est que ce nom, le sujet ne l'a pas encore fait surgir. Que le sujet en vienne à reconnaître et à nommer son désir, voilà quelle est l'action efficace de l'analyse. Mais il ne s'agit pas de reconnaître quelque chose qui serait là tout donné, prêt à être coapté. En le nommant, le sujet crée, fait surgir, une nouvelle présence dans le monde. Il introduit la présence comme telle, et du même coup, creuse l'absence comme telle. C'est à ce niveau-là seulement qu'est concevable l'action de l'interprétation. Puisque, par un balancement, c'est toujours entre le texte de Freud et l'expérience que nous nous plaçons, revenez au texte, pour voir que *l'Au-delà* situe bien le désir au-delà de tout cycle instinctuel définissable par ses conditions.

3

Pour donner corps à ce que je suis en train d'essayer d'articuler devant vous, je vous ai dit que nous avons un exemple, que j'ai pris parce qu'il m'est tombé sous la main -l'exemple d'Œdipe quand il s'est accompli, l'au-delà d'Œdipe.

Qu'Œdipe soit le héros patronyme du complexe d'Œdipe n'est pas un hasard. On aurait pu en choisir un autre, puisque tous les héros de la 267

mythologie grecque ont quelque rapport avec ce mythe, ils l'incarnent sous d'autres faces, en montrant d'autres aspects. Ce n'est pas sans raison que Freud a été guidé vers celui-là. Œdipe dans sa vie même est tout entier ce mythe. Il n'est lui-même rien d'autre que le passage du mythe à l'existence. Qu'il ait existé ou pas nous importe peu, puisque sous une forme plus ou moins réfléchie il existe en chacun de nous, il est partout, et il existe bien plus que s'il avait réellement existé.

On peut dire qu'une chose existe ou n'existe pas *réellement*. Par contre, j'ai été surpris de voir, à propos de la cure type, un de nos collègues opposer le terme de *réalité psychique* à celui de réalité vraie. Je pense que je vous ai tout de même tous mis dans un état de suggestion suffisante pour que ce terme vous paraisse une contradiction in adjecto.

Qu'une chose existe *réellement* ou pas, n'a que peu d'importance. Elle peut parfaitement exister au sens plein du terme, même si elle n'existe pas réellement. Toute existence a par définition quelque chose de tellement improbable qu'on est perpétuellement en effet à s'interroger sur sa réalité.

Donc Œdipe existe, et il a pleinement réalisé sa destinée. Il l'a réalisée jusqu'à ce terme, qui n'est plus que quelque chose d'identique à un foudroiement, un déchirement, une lacération par soi-même - qu'il n'est plus, absolument plus, rien. Et c'est à ce moment-là qu'il dit ce mot que je vous évoquais la dernière fois - *Est-ce au moment où je ne suis rien que je deviens un homme?*

C'est une phrase que j'ai arrachée de son contexte, et il faut que je l'y remette pour vous éviter d'y prendre quelque illusion, à savoir, par exemple, que le terme d'homme aurait en cette occasion une signification quelconque. Il n'en a strictement aucune, dans la mesure même où Œdipe est parvenu à la pleine réalisation de la parole des oracles qui désignaient déjà sa destinée avant même qu'il soit né. C'est avant sa naissance qu'on a dit à ses parents les choses qui faisaient qu'il devait être précipité vers son destin, c'est-à-dire exposé pendu par un pied, dès sa naissance. C'est à partir de cet acte initial qu'il réalise sa destinée. Tout est donc d'ores et déjà écrit, et s'est accompli jusqu'au bout, y compris jusqu'à ce qu'Œdipe l'assume par son acte. *Moi, dit-il, je n'y suis pour rien. Le peuple de Thèbes, dans l'exaltation, m'a donné cette femme comme récompense de ce que je l'avais délivré du Sphinx, et ce type, je ne savais pas qui c'était, je lui ai cassé la gueule, il était vieux, je n'y peux rien, j'ai tapé un peu fort, il faut dire que j'étais costaud.*

Il accepte sa destinée au moment où il se mutile, mais il l'avait déjà acceptée au moment où il acceptait d'être le roi. C'est comme roi qu'il attire toutes les malédictions sur la cité, et qu'il y a un ordre des dieux, 268

une loi des rétributions et des châtements. Il est tout à fait naturel que tout retombe sur Œdipe puisqu'il est le nœud central de la parole. Il s'agit de savoir s'il va l'accepter ou pas. Il pense qu'après tout il est innocent, mais il l'accepte jusqu'au bout puisqu'il se déchire. Et il demande qu'on le laisse s'asseoir à Colone, dans l'enceinte sacrée des Euménides. Il réalise ainsi la parole jusqu'au bout.

C'est alors qu'à Thèbes, ça continue à jaser. On dit aux gens de Thèbes - *Minute ! Vous avez été un peu fort. C'était très bien qu'Œdipe se châtie. Seulement, vous l'avez trouvé dégoûtant et l'avez chassé. Or, la vie future de Thèbes dépend précisément de cette parole incarnée que vous n'avez pas su reconnaître alors qu'elle était là, avec ses effets de déchirement, d'annulation de l'homme. Vous l'avez exilé. Gare pour Thèbes si vous ne le ramenez pas, sinon dans les limites du territoire, du moins juste à côté, pour qu'il ne vous échappe pas. Si la parole qui est son destin s'en va promener, elle emporte aussi votre destin. Athènes recueillera la somme d'existence véritable qu'il incarne, et elle s'assurera sur vous toutes les supériorités, et connaîtra tous les triomphes.*

On lui court après. Apprenant qu'il va recevoir de la visite, toutes sortes d'ambassadeurs, des sages, des politiques, des enragés, son fils, Œdipe dit alors - *Est-ce que c'est au moment où je ne suis rien que je deviens un homme?*

C'est là que commence l'au-delà du principe du plaisir. Quand la parole est complètement réalisée, quand la vie d'Œdipe est complètement passée dans son destin, que reste-t-il d'Œdipe? C'est ce que nous montre *Œdipe à Colone* - le drame essentiel du destin, l'absence absolue de charité, de fraternité, de quoi que ce soit qui se rapporte à ce qu'on appelle les sentiments humains.

A quoi se résume le thème d'*Œdipe à Colone*? Le chœur dit - *Mieux vaut, enfin de compte, n'être jamais né, et si l'on est né, mourir le plus vite possible.* Et Œdipe appelle sur la postérité et sur la ville pour laquelle il a été offert en holocauste, la malédiction la plus radicale - lisez les malédictions adressées à Polynice, son fils.

Et puis, il y a la dénégation de la parole, qui se fait dans cette enceinte au bord de laquelle se déroule tout le drame, l'enceinte de l'endroit où il n'est pas permis de parler, point central où le silence est de rigueur, car là demeurent les déesses vengeresses, celles qui ne pardonnent pas et rattrapent l'être humain à tous les tournants. On fait un peu sortir Œdipe de là chaque fois qu'il s'agit de lui tirer trois mots, car s'il les dit à cet endroit, ça va aller mal.

Le sacré a toujours des raisons d'être. Pourquoi y a-t-il toujours un endroit où il faut que les paroles s'arrêtent? Peut-être pour qu'elles subsistent dans cette enceinte.

Qu'est ce qui se passe à ce moment-là? La mort d'Œdipe. Elle se pro269

duit dans des conditions extrêmement particulières. Celui qui, de loin, a accompagné du regard les deux hommes qui vont vers le centre du lieu sacré, se retourne, et ne voit plus qu'un des deux hommes, voilant sa face de son bras dans une attitude d'horreur sacrée. On a l'impression que c'est quelque chose de pas très joli à regarder, une espèce de volatilisation de la présence de celui qui a dit ses dernières paroles. Je crois que *l'Œdipe à Colone* fait ici allusion à je ne sais quoi qui était montré dans les mystères, qui sont ici tout le temps à l'arrière-plan. Mais pour nous, si je voulais donner une image, j'irais la chercher encore dans Edgar Poe.

Edgar Poe a tout le temps jouté le thème des rapports de la vie et de la mort, et d'une façon qui n'est pas sans portée. En écho à cette liquéfaction d'Œdipe, je mettrai *l'Histoire de Monsieur Valdemar*.

Il s'agit d'une expérience sur la sustentation du sujet dans la parole, par la voie de ce qu'on appelle alors le magnétisme, forme de théorisation de l'hypnose - on hypnotise quelqu'un in *articulo mortis* pour voir ce que ça va donner. On prend un homme au terme de sa vie, il n'a qu'un tout petit bout de poumon, et partout ailleurs ça meurt. On lui a expliqué que s'il voulait être un héros de l'humanité, il n'avait qu'à faire signe à l'hypnotiseur. Si l'on prenait la chose dans les heures précédant l'exhalaison de son dernier soupir, on pourrait voir. C'est une belle imagination de poète, qui va bien plus loin que nos timides imaginations médicales, quoique nous fassions tous nos efforts dans cette voie.

En effet, le sujet passe de vie à trépas, et reste pendant quelques mois en un état d'agrégation suffisant pour être encore acceptable - un cadavre sur un lit, qui, de temps en temps, parle pour dire je suis mort.

Cette situation, à l'aide de toutes sortes d'artifices et de coups dans les côtes pour se rassurer, dure jusqu'au moment où on procède au réveil grâce aux passes contraires à celles qui endorment, et l'on obtient quelques cris du malheureux - *Grouillez-vous, ou rendormez-moi, ou faites vite, c'est affreux*.

Cela fait six mois qu'il a déjà dit qu'il était mort, mais lorsqu'on le réveille, M. Valdemar n'est plus rien qu'une liquéfaction dégoûtante, une chose qui n'a de nom dans aucune langue, l'apparition nue, pure et simple, brutale, de cette figure impossible à regarder en face qui est en arrière-plan de toutes les imaginations de la destinée humaine, qui est au-delà de toute qualification, et pour laquelle le mot de charogne est tout à fait insuffisant, la retombée totale de cette espèce de boursoufflement qu'est la vie - la bulle s'effondre et se dissout dans le liquide purulent inanimé.

C'est de cela qu'il s'agit dans le cas d'Œdipe. Œdipe, tout le montre depuis le début de la tragédie, n'est plus que le rebut de la terre, le déchet, le résidu, chose vidée de toute apparence précieuse.

Œdipe à Colone, dont l'être est tout entier dans la parole formulée par son destin, présentifie la conjonction de la mort et de la vie. Il vit d'une vie qui est mort, qui est la mort qui est là exactement sous la vie. C'est là aussi que nous porte le long texte dans lequel Freud nous dit-*Ne croyez pas que la vie soit une déesse exaltante surgie pour aboutir à la plus belle des formes, qu'il y ait dans la vie la moindre force d'accomplissement et de progrès. La vie est une boursoufflure, une moisissure, elle n'est caractérisée par rien d'autre que-comme l'ont écrit aussi bien d'autres que Freud-par son aptitude à la mort.*

La vie, c'est cela - un détour, un détour obstiné, par lui-même transitoire et caduc, et dépourvu de signification. Pourquoi, en ce point de ses manifestations qui s'appelle l'homme, quelque chose se produit-il, qui insiste à travers cette vie, et qui s'appelle un sens? Nous l'appelons humain, mais est-ce si sûr? Est-il si humain que cela, ce sens? Un sens est un ordre, c'est-à-dire un surgissement. Un sens est un ordre qui surgit. Une vie insiste pour y entrer, mais il exprime quelque chose peut-être de tout à fait au-delà de cette vie, puisque quand nous allons à la racine de cette vie, et derrière le drame du passage à l'existence, nous ne trouvons rien d'autre que la vie conjointe à la mort. C'est là que nous porte la dialectique freudienne.

La théorie freudienne peut paraître, jusqu'à un certain point, tout expliquer, y compris ce qui se rapporte à la mort, dans le cadre d'une économie libidinale close, réglée par le principe du plaisir et le retour à l'équilibre, comportant des relations d'objet définies. La coalescence de la libido avec des activités qui lui sont contraires en apparence, l'agressivité par exemple, est mise au compte de l'identification imaginaire. Au lieu de casser la tête à l'autre qui est devant lui, le sujet s'identifie, et retourne contre lui-même cette douce agressivité, conçue comme une relation libidinale d'objet, et fondée sur ce qu'on appelle les instincts du moi, c'est-à-dire les besoins d'ordre et d'harmonie. Il faut bien qu'on mange - quand le garde-manger est vide, on bouffe son semblable. L'aventure libidinale est là objectivée dans l'ordre du vivant, et on suppose que les comportements des sujets, leur inter-agressivité, sont conditionnés et explicables par un désir fondamentalement adéquat à son objet.

La signification d'*Au-delà du principe du plaisir*, c'est que ça ne suffit pas. Le masochisme n'est pas un sadisme inversé, le phénomène de l'agressivité ne s'explique pas simplement sur le plan de l'identification imaginaire. Ce que Freud nous enseigne avec le masochisme primordial, c'est que le dernier mot de la vie, lorsqu'elle a été dépossédée de sa parole, ne peut être que la malédiction dernière qui s'exprime au terme d'Œdipe à Colone. La vie ne veut pas guérir. La réaction thérapeutique 271

négative lui est foncière. La guérison, d'ailleurs, qu'est-ce que c'est? La réalisation du sujet par une parole qui vient d'ailleurs et le traverse. La vie dont nous sommes captifs, vie essentiellement aliénée, exsistante, vie dans l'autre, est comme telle conjointe à la mort, elle retourne toujours à la mort, et n'est tirée dans des circuits toujours plus grands et plus détournés que par ce que Freud appelle les éléments du monde extérieur. La vie ne songe qu'à se reposer le plus possible en attendant la mort. C'est ce qui mange le temps du nourrisson au début de son existence, par secteurs horaires qui ne lui laissent ouvrir qu'un petit oeil de temps en temps. Il faut salement qu'on le tire de là pour qu'il arrive à ce rythme par quoi nous nous mettons en accord avec le monde. Si c'est au niveau du désir de sommeil, dont vous parliez l'autre jour, Valabrega, que peut apparaître le désir sans nom, c'est parce que c'est un état intermédiaire - cet assoupissement est l'état vital le plus naturel. La vie ne songe qu'à mourir - *Mourir, dormir, rêver peut-être*, comme a dit un certain monsieur, au moment précisément où il s'agissait de ça - *to be or not to be*.

4

Ce *to be or not to be* est une histoire complètement verbale. Un très joli comique avait essayé de nous montrer comment Shakespeare avait trouvé ça, en se grattant la tête-*to be or not...*, et il recommençait-*to be or not... to be*. Si c'est drôle, c'est qu'à ce moment se profile toute la dimension du langage. Le rêve et le mot d'esprit se placent au même niveau de surgissement.

Prenez cette phrase, qui évidemment n'est pas très drôle-Mieux vaudrait n'être pas né. Il est assez frappant de savoir que chez le plus grand dramaturge de l'Antiquité, cela se profilait dans une cérémonie religieuse. Vous voyez si on disait ça à la messe ! Les comiques se sont chargés d'en faire rire. *Mieux vaudrait ne pas être né* -

Malheureusement, répond l'autre cela arrive à peine une fois sur cent mille.

Pourquoi est-ce de l'esprit?

D'abord, parce que ça joue sur les mots, élément technique indispensable. *Mieux vaudrait ne pas être né*. Bien sûr! Cela signifie qu'il y a là une unité impensable, dont il n'y a absolument rien à dire avant qu'elle passe à l'existence, à partir de quoi en effet ça peut insister, mais on pourrait concevoir que ça n'insiste pas, et que tout rentre dans le repos et le silence universels, dit Pascal, des astres. C'est bien vrai, ça peut l'être au moment où on le dit, *mieux vaudrait ne pas être né*. Ce qui est ridicule est de le 272

dire, et d'entrer dans l'ordre du calcul des probabilités. L'esprit n'est l'esprit que parce qu'il est assez voisin de notre existence pour l'annuler par le rire. C'est dans cette zone que se placent les phénomènes du rêve, de la psychopathologie de la vie quotidienne, du mot d'esprit.

Il est très important que vous lisiez le *Mot d'esprit et ses Rapports avec l'inconscient*. On reste stupéfait de la rigueur de Freud, mais il ne donne pas tout à fait le dernier mot, à savoir que tout ce qui est proprement de l'esprit se tient au niveau vacillant où la parole est là. Si elle n'était pas là, rien n'existerait.

Prenez la plus idiote des histoires, celle du monsieur qui, dans une boulangerie, prétend n'avoir rien à payer - il a tendu la main et demandé un gâteau, il rend le gâteau et demande un verre de liqueur, il le boit, on lui demande de payer le verre de liqueur et il dit *-j'ai donné un gâteau à la place. -Mais ce gâteau, vous ne l'avez pas payé non plus - Mais je ne l'ai pas mangé.* Il y a l'échange. Mais comment a-t-il pu commencer, l'échange? Il a fallu qu'à un moment quelque chose entre dans le cercle de l'échange. Il fallait donc que l'échange soit déjà établi. C'est dire qu'en fin de compte, on en est toujours à payer le petit verre de liqueur avec un gâteau qu'on n'a pas payé.

Les histoires de marieurs, qui sont absolument sublimes, sont drôles pour cette raison aussi. *Celle que vous m'avez présentée a une mère insupportable. - Écoutez, ce n'est pas la mère que vous épousez, c'est la fille. - Mais c'est qu'elle n'est pas excessivement jolie, et plus toute jeune. -Elle vous sera d'autant plus fidèle. -Mais elle n'a pas beaucoup d'argent. - Vous voudriez qu'elle ait toutes les qualités.* Et ainsi de suite. Celui qui conjointe, le marieur, conjointe sur un tout autre plan que celui de la réalité, puisque le plan de l'engagement, de l'amour, n'a rien à faire avec la réalité. Par définition, le marieur, payé pour tromper, ne peut jamais tomber sur des réalités grotesques.

C'est toujours au joint de la parole, au niveau de son apparition, de son émergence, de sa surgescence, que se produit la manifestation du désir. Le désir surgit au moment de s'incarner dans une parole, surgit avec le symbolisme.

Bien entendu, le symbolisme rejoint un certain nombre de ces signes naturels, de ces lieux, par quoi l'être humain est captivé. Il y a même une amorce du symbolisme dans la capture instinctuelle de l'animal par l'animal. Mais ce qui constitue le symbolisme, ce n'est pas ça, c'est le *Merken* symbolisant, qui fait exister ce qui n'existe pas. Marquer les six côtés d'un dé, faire rouler le dé - de ce dé qui roule, surgit le désir. je ne dis pas désir *humain*, car, en fin de compte, l'homme qui joue avec le dé est captif du désir ainsi mis enjeu. Il ne sait pas l'origine de son désir, roulant avec le symbole écrit sur les six faces.

Pourquoi est-ce qu'il n'y a que l'homme à jouer avec le dé? Pourquoi est-ce que les planètes ne parlent pas?

Questions que je laisse ouvertes pour aujourd'hui.

19 MAI 1955.

274

XIX, 25 mai 1955

INTRODUCTION DU GRAND AUTRE

Pourquoi les planètes ne parlent pas.

La paranoïa post-analytique.

Le schéma en Z.

Par-delà le mur du langage.

Remembrement imaginaire

et reconnaissance symbolique.

Pourquoi on forme des analystes.

Je vous ai quittés la dernière fois sur une question peut-être un peu étrange, mais qui venait dans le droit fil de ce que je vous disais - pourquoi est-ce que les planètes ne parlent pas?

1

Nous ne sommes pas du tout pareils à des planètes, nous pouvons le toucher à tout instant, mais ça ne nous empêche pas de l'oublier. Nous avons toujours tendance à raisonner des hommes comme s'il s'agissait de lunes, en calculant leurs masses, leur gravitation.

Ce n'est pas une illusion qui nous soit particulière, à nous savants - c'est très tentant tout spécialement pour les politiques.

Je pense à un ouvrage oublié qui n'était pas si illisible, parce qu'il n'était probablement pas de l'auteur qui l'avait signé - ça s'appelait *Mein Kampf*. Eh bien, dans cet ouvrage du nommé Hitler, qui a perdu beaucoup de son actualité, on parlait des rapports entre les hommes comme de rapports entre des lunes. Et nous sommes toujours tentés de faire une psychologie et une psychanalyse de lunes, alors qu'il suffit de se rapporter immédiatement à l'expérience pour voir la différence.

Par exemple, je suis rarement content. La dernière fois, je n'étais pas content du tout, parce que sans doute j'avais tenté de voler trop haut - ces battements d'ailes n'étaient peut-être pas ce que je vous aurais dit si tout avait été très bien préparé. Pourtant, quelques personnes bienveillantes, celles qui m'accompagnent à la sortie, m'ont dit que tout le 275

monde était content. Position, j'imagine, très exagérée. Peu importe, on me l'a dit. Cela ne m'a pas convaincu, d'ailleurs, sur le moment. Mais quoi! Je me suis fait cette réflexion - si les autres sont contents, c'est le principal. C'est en ça que je diffère d'une planète.

Ce n'est pas simplement que je me fasse cette réflexion, mais que c'est vrai- si vous êtes contents, c'est l'essentiel. Je dirai plus - des confirmations me venant de ce que vous étiez contents, eh bien, mon Dieu, je devenais content aussi. Mais, quand même, avec une petite marge. Pas tout à fait *content-content*. Il y avait eu un espace entre les deux. Le temps que je m'aperçoive que l'essentiel, c'est que l'autre soit content, j'étais resté avec mon non-contentement.

Alors, à quel moment est-ce que je suis vraiment moi? Le moment où je ne suis pas content, ou le moment où je suis content parce que les autres sont contents? Ce rapport de la satisfaction du sujet avec la satisfaction de l'autre - entendez bien, sous sa forme la plus radicale - est toujours en cause quand il s'agit de l'homme.

J'aimerais bien que le fait qu'il s'agisse en cette occasion de mes semblables ne vous trompe pas. J'ai pris cet exemple, parce que je m'étais juré de prendre le premier exemple venu après la question où je vous ai laissés la dernière fois. Mais j'espère vous faire voir aujourd'hui que vous auriez tort de croire qu'il s'agit là du même autre que cet autre dont je vous parle quelquefois, cet autre qui est le moi, ou plus précisément son image. Il y a ici une différence radicale entre ma non-satisfaction et la satisfaction supposée de l'autre. Il n'y a pas image d'identité, réflexivité, mais rapport d'altérité foncière.

Il y a deux autres à distinguer, au moins deux - un autre avec un A majuscule, et un autre avec un petit a, qui est le moi. L'Autre, c'est de lui qu'il s'agit dans la fonction de la parole.

Ce que je vous dis mérite d'être démontré. Comme d'habitude, je ne puis le faire qu'au niveau de notre expérience. A ceux qui désireraient s'exercer à quelques petits tours d'esprit destinés à leur assouplir les articulations, je ne saurais trop recommander, à toutes fins utiles, la lecture du *Parménide*, où la question de l'un et de l'autre a été attaquée de la façon la plus vigoureuse et la plus suivie. C'est sans doute par cette raison que c'est un des ouvrages les plus incompris. Alors qu'après tout, il y suffit des capacités moyennes - mais ça n'est pas peu dire - d'un déchiffreur de mots croisés. N'oubliez pas que dans un texte, je vous ai conseillé très formellement de faire des mots croisés. La seule chose qui soit essentielle est de soutenir votre attention jusqu'au bout dans le développement des neuf hypothèses. Il ne s'agit que de cela - faire attention. C'est la chose du monde la plus difficile à obtenir du lecteur moyen, en raison des conditions dans lesquelles se pratique ce sport de la lecture. Celui de mes 276

élèves qui pourrait se consacrer à un commentaire psychanalytique du *Parménide* ferait oeuvre utile, et permettrait à la communauté de se retrouver dans bien des problèmes. Revenons à nos planètes. Pourquoi ne parlent-elles pas? Qui veut articuler quelque chose? Il y a tout de même beaucoup de choses à dire. Ce qui est curieux n'est pas que vous n'en disiez aucune, c'est que vous ne manifestiez pas que vous percevez qu'il y en a à la pelle. Si simplement vous osiez le penser. Il n'est pas très important de savoir quelle est la dernière des raisons. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que si on essaie de les énumérer - je n'avais pas d'idée préconçue sur la façon dont ça pouvait être exposé au moment où je vous l'ai demandé -, les raisons qui nous apparaissent sont structurées comme celles dont nous avons déjà à plusieurs reprises rencontré le jeu dans l'œuvre de Freud, à savoir celles qu'il évoque dans le rêve de l'injection d'Irma à propos du chaudron percé. Les planètes ne parlent pas - premièrement, parce qu'elles n'ont rien à dire - deuxièmement, parce qu'elles n'en ont pas le temps - troisièmement, parce qu'on les a fait taire. Les trois choses sont vraies, et pourraient nous permettre de développer des rapports importants à l'égard de ce qu'on appelle une planète, c'est-à-dire ce que j'ai pris comme terme de référence pour montrer ce que nous ne sommes pas. J'ai posé la question à un éminent philosophe, l'un de ceux qui sont venus ici cette année nous faire une conférence. Il s'est beaucoup occupé de l'histoire des sciences, et a fait sur le newtonisme les réflexions les plus pertinentes, les plus profondes qui soient. On est toujours déçu quand on s'adresse aux personnes dont il semble qu'elles soient des spécialistes, mais vous allez voir que je n'ai pas été déçu, en réalité. La question ne lui a pas paru soulever beaucoup de difficultés. Il m'a répondu - *Parce qu'elles n'ont pas de bouche*. Au premier abord, j'ai été un peu déçu. Quand on est déçu, on a toujours tort. Il ne faut jamais être déçu des réponses qu'on reçoit, puisque si on l'est, c'est merveilleux, ça prouve que c'était une vraie réponse, c'est-à-dire ce qu'on n'attendait justement pas. Ce point importe beaucoup à la question de l'autre. Nous avons trop tendance à être hypnotisés par le système dit des lunes, et à modeler notre idée de la réponse sur ce que nous imaginons quand nous parlons de stimulus-réponse. Si nous avons la réponse que nous attendions, est-ce vraiment une réponse? Voilà encore un nouveau problème, et je ne m'engage pas pour l'instant dans ce petit divertissement. En fin de compte, la réponse du philosophe ne m'a pas déçu. Personne n'est forcé d'entrer dans le labyrinthe de la question par aucune des trois 277

raisons que j'ai dites, encore que nous les retrouverons, car ce sont les vraies. On y entre aussi bien par n'importe quelle réponse, et celle qui me fut donnée est extrêmement illuminante, à condition de savoir l'entendre. Et j'étais dans de très bonnes conditions pour l'entendre, puisque je suis psychiatre.

Je n'ai pas de bouche, nous entendons cela au début de notre carrière, dans les premiers services de psychiatrie où nous arrivons comme des égarés. Au milieu de ce monde miraculeux, nous rencontrons de très vieilles dames, de très vieilles filles, dont c'est auprès de nous la première déclaration *-je n'ai pas de bouche*. Elles nous apprennent qu'elles n'ont pas non plus d'estomac, et en plus qu'elles ne mourront jamais. Bref, elles ont un très grand rapport avec le monde des lunes. La seule différence, c'est que pour ces vieilles dames, en proie au syndrome dit de Cotard, ou délire de négation, en fin de compte c'est vrai. Ce à quoi elles se sont identifiées est une image où manquent toute béance, toute aspiration, tout vide du désir, à savoir ce qui proprement constitue la propriété de l'orifice buccal. Dans la mesure où s'opère l'identification de l'être à son image pure et simple, il n'y a pas non plus de place pour le changement, c'est-à-dire la mort. C'est bien ce dont il s'agit dans leur thème- à la fois elles sont mortes et elles ne peuvent plus mourir, elles sont immortelles - comme le désir. Dans la mesure où ici le sujet s'identifie symboliquement avec l'imaginaire, il réalise en quelque sorte le désir.

Que les étoiles aussi se trouvent n'avoir pas de bouche et être immortelles, c'est d'un autre ordre- on ne peut pas dire que ce soit vrai, c'est réel. Il n'est pas question que les étoiles aient une bouche. Et, au moins pour nous, le terme d'immortel est devenu avec le temps purement métaphorique. Il est incontestablement réel que l'étoile n'a pas de bouche, mais personne n'y songerait, au sens propre du mot *songer*, s'il n'y avait pas des être pourvus d'un appareil à proférer le symbolique, à savoir les hommes, pour le faire remarquer. Les étoiles sont réelles, intégralement réelles, en principe, il n'y a chez elles absolument rien qui soit de l'ordre d'une altérité à elles-mêmes, elles sont purement et simplement ce qu'elles sont. Qu'on les retrouve *toujours à la même place*, c'est une des raisons qui font qu'elles ne parlent pas.

Vous avez remarqué que j'oscille de temps en temps entre les planètes et les étoiles. Ce n'est pas pour rien. Car le toujours à la même place, ce n'est pas les planètes qui nous l'ont montré d'abord, mais les étoiles. Le mouvement parfaitement régulier du jour sidéral est certainement ce qui a donné pour la première fois aux hommes l'occasion d'éprouver la stabilité du monde changeant qui les entoure, et de commencer à établir la

dialectique du symbolique et du réel, où le symbolique jaillit apparemment du réel, ce qui naturellement n'est pas plus fondé que de penser que les étoiles dites fixes tournent réellement autour de la Terre. De même, il ne faudrait pas croire que les symboles soient effectivement venus du réel. Mais il n'en est pas moins frappant de voir à quel point ont été captivantes ces formes singulières, et dont après tout rien ne fonde le groupement. Pourquoi les humains ont-ils vu la Grande Ourse comme telle? Pourquoi les Pléiades sont-elles si évidentes? Pourquoi Orion est-il ainsi vu? Je ne serais pas foutu de vous le dire. Je ne crois pas qu'on ait jamais groupé autrement ces points lumineux - je vous le demande. Ce fait n'a pas manqué de jouer son rôle aux aurores de l'humanité, que nous distinguons d'ailleurs mal. Ces signes ont été perpétués d'une façon tenace jusqu'à nos jours, ce qui donne un exemple bien singulier de la façon dont le symbolique accroche. Les fameuses propriétés de la forme ne paraissent pas absolument convaincantes pour expliquer la façon dont nous avons groupé les constellations.

Cela dit, nous en serions pour nos frais, puisqu'il n'y a rien de fondé dans cette apparente stabilité des étoiles qu'on retrouve toujours à la même place. Nous avons évidemment fait un progrès essentiel quand nous nous sommes aperçus qu'il y avait par contre des choses qui l'étaient réellement, à la même place, qu'on avait vues d'abord sous la forme de planètes errantes, et nous nous sommes aperçus que ce n'était pas seulement en fonction de notre propre rotation, mais réellement, qu'une partie des astres qui peuplent le ciel se déplacent et se retrouvent toujours à la même place.

Cette réalité est une première raison pour que les planètes ne parlent guère. Néanmoins, on aurait tort de croire qu'elles soient si muettes que cela. Elles le sont si peu qu'elles ont été longtemps confondues avec les symboles naturels. Nous les avons fait parler, et on aurait bien tort de ne pas se poser la question de savoir comment ça tient. Pendant très longtemps, et jusqu'à une époque très avancée, il leur est resté le résidu d'une espèce d'existence subjective. Copernic, qui avait pourtant fait faire un pas décisif dans le repérage de la parfaite régularité du mouvement des astres, en était encore à penser qu'un corps de la Terre qui serait sur la Lune ne manquerait pas de faire tous ses efforts pour rentrer à la maison, c'est-à-dire sur la Terre, et qu'inversement un corps lunaire n'aurait de cesse qu'il ne se soit réenvolé vers sa terre maternelle. C'est vous dire combien longtemps ont persisté ces notions, et qu'il est difficile de ne pas faire des êtres avec des réalités. Enfin Newton vint. Il y avait déjà un moment que ça se préparait - il n'y a pas de meilleur exemple que l'histoire des sciences pour montrer à quel point le discours humain est universel. Newton a fini par donner la 279

formule définitive autour de quoi tout le monde brûlait depuis un siècle. Les faire taire, Newton y est définitivement arrivé. Le silence éternel des espaces infinis, dont s'effrayait Pascal, est une chose acquise après Newton -les étoiles ne parlent pas, les planètes sont muettes, et parce qu'on les fait taire, ce qui est bien la seule véritable raison, car enfin on ne sait jamais ce qui peut arriver avec une réalité.

Pourquoi les planètes ne parlent-elles pas ? C'est vraiment une question. On ne sait jamais ce qui peut arriver avec une réalité, jusqu'au moment où on l'a réduite définitivement à s'inscrire dans un langage. On n'est définitivement sûr que les planètes ne parlent pas que depuis le moment où on leur a rivé leur clou, c'est-à-dire depuis que la théorie newtonienne a donné la théorie du champ unifié, sous une forme qui a été complétée depuis, ruais qui était déjà parfaitement satisfaisante pour tous les esprits humains. La théorie, du champ unifié est résumée dans la loi de gravitation, laquelle consiste essentiellement en ceci qu'il y a une formule qui tient tout cela ensemble, dans un langage ultra-simple qui comprend trois lettres.

Les esprits contemporains ont fait toutes les objections - cette gravitation, c'est impensable, on n'a jamais vu ça, une action à distance, à travers le vide, toute espèce d'action est par définition une action de proche en proche. Si vous saviez à quel point le mouvement newtonien est une chose impigeable quand on y regarde de près! Vous verriez que ce n'est pas le privilège de la psychanalyse d'opérer sur des notions contradictoires. Le mouvement newtonien utilise le temps, mais le temps de la physique personne ne s'en inquiète, parce qu'il ne s'agit de rien qui concerne des réalités - il s'agit du juste langage, et on ne peut pas considérer le champ unifié autrement que comme un langage bien fait, comme une syntaxe.

Nous sommes tranquilles de ce côté-là - tout ce qui entre dans le champ unifié ne parlera plus jamais, parce que ce sont des réalités complètement réduites au langage. Je pense que vous voyez ici l'opposition qu'il y a entre parole et langage.

Ne croyez pas que notre posture à l'égard de toutes les réalités en soit arrivée à ce point de réduction définitive, qui est tout de même bien satisfaisant - si les planètes, et d'autres choses du même ordre, parlaient, ça ferait une drôle de discussion, et l'effroi de Pascal se changerait peut-être en terreur.

En fait, chaque fois que nous avons affaire à un résidu d'action, d'action véritable, authentique, à ce quelque chose de nouveau qui surgit d'un sujet - et il n'y a pas besoin pour cela que ce soit un sujet animé -, nous nous trouvons devant quelque chose dont seul notre inconscient est à ne point s'effrayer. Car au point où se poursuivent actuellement les

progrès de la physique, on aurait tort de s'imaginer que c'est couru d'avance, et qu'on leur a déjà rivé leur clou, à l'atome, à l'électron. Pas du tout. Et il est bien évident que nous ne sommes pas ici pour suivre les rêveries, auxquelles les gens ne manquent pas de s'abandonner, de la liberté.

Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Il est clair que c'est du côté du langage qu'il se produit quelque chose de drôle. C'est à quoi se ramène le principe d'Heisenberg. Quand on peut préciser un des points du système, on ne peut pas formuler les autres. Quand on parle de la place des électrons, quand on leur dit de se tenir là, de rester toujours à la même place, on ne sait plus du tout où en est ce que nous appelons couramment leur vitesse.

Inversement, si on leur dit - *eh bien, entendu, vous vous déplacez tout le temps de la même façon* -, on ne sait plus du tout où ils sont. Je ne dis pas qu'on en restera toujours à cette position éminemment persiflante. Mais jusqu'à nouvel ordre, nous pouvons dire que les éléments ne répondent pas là où on les interroge. Plus exactement, si on les interroge quelque part, il est impossible de les saisir dans l'ensemble.

La question de savoir s'ils parlent n'est pas tranchée de ce seul fait qu'ils ne répondent pas. On n'est pas tranquille - un jour, quelque chose peut nous surprendre. Ne versons pas dans le mysticisme - je ne vais pas vous dire que les atomes et les électrons parlent. Mais pourquoi pas ? Tout se passe *comme si*. En tout cas, la chose serait démontrée à partir du moment où ils commenceraient à nous mentir. Si les atomes nous mentaient, jouaient avec nous au plus fin, nous serions à juste titre convaincus. Vous touchez là du doigt de quoi il s'agit - des autres en tant que tels, et non pas simplement en tant qu'ils reflètent nos catégories a priori et les formes plus ou moins transcendantales de notre intuition.

Ce sont là des choses auxquelles nous aimons mieux ne pas penser - si un jour ils commençaient à nous foutre dedans, vous voyez où on irait. On ne saurait plus où on en est, c'est le cas de le dire, et c'est bien à quoi pensait tout le temps Einstein, qui ne cessait pas de s'en émerveiller. Il rappelait sans cesse que le Tout-Puissant est un petit rusé, mais n'est certainement pas malhonnête. C'est d'ailleurs la seule chose qui permette, parce qu'il s'agit là du Tout-Puissant non-physique, de faire la science, c'est-à-dire en fin de compte de le réduire au silence, le Tout-Puissant.

S'agissant de cette science humaine par excellence qui s'appelle la psychanalyse, notre but est-il d'arriver au champ unifié, et de faire des hommes des lunes ? Ne les faisons-nous tellement parler que pour les faire taire ?

D'ailleurs, l'interprétation la plus correcte de la fin de l'histoire évoquée par Hegel, c'est que c'est le moment où les hommes n'auront plus qu'à la clore. Est-ce retourner à une vie animale ? Des hommes qui en sont arrivés à n'avoir plus besoin du langage sont-ils des animaux ? Grave problème, qui ne me paraît tranché dans aucun sens. Quoi qu'il en soit, la question de savoir quelle est la fin de notre pratique est au cœur de la technique analytique. On s'engage à cet égard dans des erreurs scandaleuses.

J'ai lu pour la première fois un article très sympathique sur ce qu'on appelle la cure-type. *Nécessité de maintenir intactes les capacités d'observation du moi*, je vois cela écrit en lettres grasses. On parle d'un miroir, qui est l'analyste - ce n'est pas mal, mais l'auteur le voudrait vivant, son miroir. Un miroir vivant, je me demande ce que c'est. Ce pauvre, s'il parle de miroir vivant, c'est parce qu'il sent bien qu'il y a quelque chose qui cloche dans cette histoire. Où est l'essentiel de l'analyse ? L'analyse consiste-t-elle dans la réalisation imaginaire du sujet ? On confond le moi et le sujet, et on fait du moi une réalité, quelque chose qui est, comme on dit, *intégratif*, c'est-à-dire qui tient la planète ensemble.

Si cette planète ne parle pas, c'est non seulement parce qu'elle est réelle, mais parce qu'elle n'a pas le temps, au sens littéral - elle n'a pas cette dimension. Pourquoi ? Parce qu'elle est ronde. L'intégration, c'est ça - le corps circulaire peut faire tout ce qu'il veut, il reste toujours égal à lui-même. Ce qu'on nous propose comme but de l'analyse, c'est de l'arrondir, ce moi, de lui donner la forme sphérique où il aura définitivement intégré tous ses états disjoints, fragmentaires, ses membres épars, ses étapes prégénitales, ses pulsions partielles, le pandémonium de ses ego morcelés et innombrables. Course à l'*ego* triomphant - autant d'*ego*, autant d'objets.

Tout le monde ne met pas du tout la même chose sous le terme de relation d'objet, mais en prenant les choses par le biais de la relation d'objet et des pulsions partielles, au lieu de situer ça à sa place, sur le plan de l'imaginaire, l'auteur dont je vous parle, et qui en un temps semblait partir d'un meilleur pas, n'arrive à rien de moins qu'à cette perversion qui consiste à situer tout le progrès de l'analyse dans la relation imaginaire du sujet à son divers le plus primitif. Dieu merci, l'expérience n'est 282

jamais poussée à son dernier terme, on ne fait pas ce qu'on dit que l'on fait, on resté très en deçà de ses buts. Dieu merci, on rate ses cures, et c'est pour ça que le sujet en réchappe.

Dans la ligne où s'engage l'auteur dont je parlais à l'instant, on peut démontrer avec la plus grande rigueur que sa façon de concevoir la cure de la névrose obsessionnelle n'aurait pas d'autre résultat que de paranoïser le sujet. Ce qui lui paraît l'abîme perpétuellement côtoyé dans la cure de la névrose obsessionnelle, c'est l'apparition de la psychose. Autrement dit, pour l'auteur dont je parle, le névrosé obsessionnel est en réalité un fou.

Mettons les points sur les i - qu'est-ce que c'est que ce fou? C'est un fou qui se maintient à distance de sa folie, c'est-à-dire de la plus grande perturbation imaginaire qui soit. C'est un fou paranoïaque. Dire que la folie est la plus grande perturbation imaginaire comme telle ne définit pas toutes les formes de folie -je parle du délire et de la paranoïa. Selon l'auteur que je lis, tout ce que l'obsédé raconte n'a rien à faire avec son vécu. C'est par le conformisme verbal, le langage social, que se soutient son équilibre précaire -pourtant bien solide, car quoi de plus difficile à culbuter qu'un obsédé? Et si l'obsédé résiste et se cramponne si fort en effet, ce serait, aux dires de l'auteur dont je parle, parce que la psychose, la désintégration imaginaire du moi, serait là derrière. Hélas pour sa démonstration, l'auteur ne peut pas nous montrer un obsédé qu'il aurait vraiment rendu fou. Il n'a aucune possibilité de le faire - il y a de fortes raisons pour cela. Mais en voulant préserver le sujet de ses folies soi-disant menaçantes, il arriverait à le faire tomber pas très loin de là.

La question de la paranoïa post-analytique est très loin d'être mythique. Il n'y a pas besoin qu'une cure ait été poussée très loin pour qu'elle donne une paranoïa tout à fait consistante. Je l'ai vu pour ma part dans ce service où nous sommes. C'est dans ce service qu'on peut le mieux le voir, parce qu'on est amené à les faire glisser tout doucement vers les services libres, mais de là ils reviennent souvent, s'intègrent dans un service fermé. Cela arrive. Il n'y a pas besoin d'avoir pour cela un bon psychanalyste, il suffit de croire très fermement à la psychanalyse. J'ai vu des paranoïas qu'on peut qualifier de post-analytiques, et qui peuvent être dites spontanées. Dans un milieu adéquat, où règne une très vive préoccupation des faits psychologiques, un sujet, à condition d'y avoir tout de même quelque pente, peut arriver à se cerner de problèmes qui sont sans aucun doute fictifs, mais auxquels il donne consistance, et dans un langage tout préparé - celui de la psychanalyse, qui court les rues. Ça met en général très longtemps à se faire, un délire chronique, il faut que le sujet en mette un bon coup - en général, il y met le tiers de sa vie.

dois dire que la littérature analytique, d'une certaine façon, constitue un délire *ready-made*, et il n'est pas rare de voir des sujets habillés avec ça, de confection. Le style, si je puis dire, représenté par ces personnes si attachées à bouche close au mystère ineffable de l'expérience analytique, en est une forme atténuée, mais son assiette est homogène à ce que j'appelle à l'instant paranoïa.

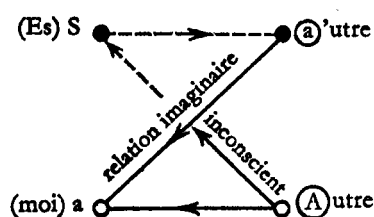
3

Je voudrais aujourd'hui vous proposer un petit schéma, pour illustrer les problèmes soulevés par le moi et l'autre, le langage et la parole. Ce schéma ne serait pas un schéma s'il présentait une solution. Ce n'est pas même un modèle. Ce n'est qu'une façon de fixer les idées, qu'appelle une infirmité de notre esprit discursif.

Je n'ai pas réévoqué, parce que je pense que vous en êtes déjà assez familiers, ce qui distingue l'imaginaire et le symbolique.

Que savons-nous concernant le moi ? Le moi est-il réel, est-il une lune, ou est-il une construction imaginaire ? Nous partons de l'idée, que je vous ai serinée depuis longtemps, qu'il n'y a pas moyen de saisir quoi que ce soit de la dialectique analytique si nous ne posons pas que le moi est une construction imaginaire. Cela ne lui retire rien, à ce pauvre moi, le fait qu'il soit imaginaire - je dirais même que c'est ce, qu'il a de bien. S'il n'était pas imaginaire, nous ne serions pas des hommes, nous serions des lunes. Ce qui ne veut pas dire qu'il suffit que nous ayons ce moi imaginaire pour être des hommes. Nous pouvons être encore cette chose intermédiaire qui s'appelle un fou. Un fou est justement celui qui adhère à cet imaginaire, purement et simplement.

Voici ce dont il s'agit.



S, c'est la lettre S, mais c'est aussi le sujet, le sujet analytique, c'est-à-dire pas le sujet dans sa totalité. On passe son temps à nous casser les 284

pieds à dire qu'on le prend dans sa totalité. Pourquoi serait-il total ? Nous n'en savons rien. Vous en avez déjà rencontré, vous, des êtres totaux ? C'est peut-être un idéal. Moi je n'en ai jamais vu. Moi, je ne suis pas total. Vous non plus. Si on était totaux, on serait chacun de son côté, total, on ne serait pas là, ensemble, à essayer de s'organiser, comme on dit. C'est le sujet, non pas dans sa totalité, mais dans son ouverture. Comme d'habitude, il ne sait pas ce qu'il dit. S'il savait ce qu'il dit, il ne serait pas là. Il est là, en bas à droite.

Bien entendu, ce n'est pas là qu'il se voit - cela n'est jamais le cas - même à la fin de l'analyse. Il se voit en a, et c'est pour cela qu'il a un moi. Il peut croire que c'est ce moi qui est lui, tout le monde en est là, et il n'y a pas moyen d'en sortir.

Ce que nous apprend d'autre part l'analyse, c'est que le moi est une forme tout à fait fondamentale pour la constitution des objets. En particulier, c'est sous la forme de l'autre spéculaire qu'il voit celui que, pour des raisons qui sont structurales, nous appelons son semblable. Cette forme de l'autre a le plus grand rapport avec son moi, elle lui est superposable, et nous l'écrivons a'.

Il y a donc le plan du miroir, le monde symétrique des ego et des autres homogènes. Il faut en distinguer un autre plan, que nous allons appeler le mur du langage.

C'est à partir de l'ordre défini par le mur du langage que l'imaginaire prend sa fausse réalité, qui est tout de même une réalité vérifiée. Le moi tel que nous l'entendons, l'autre, le semblable, tous ces imaginaires sont des objets. Certes, ils ne sont pas homogènes aux lunes - et nous risquons à tout instant de l'oublier. Mais ce sont bien des objets parce qu'ils sont nommés comme tels dans un système organisé, qui est celui du mur du langage.

Quand le sujet parle avec ses semblables, il parle dans le langage commun, qui tient les *moi* imaginaires pour des choses non pas simplement *ex-sistantes*, mais réelles. Ne pouvant savoir ce qui est dans le champ où le dialogue concret se tient, il a affaire à un certain nombre de personnages, a', a". Pour autant que le sujet les met en relation avec sa propre image, ceux auxquels il parle sont aussi ceux auxquels il s'identifie.

Cela dit, il ne faut pas omettre notre supposition de base, à nous, analystes - nous croyons qu'il y a d'autres sujets que nous, qu'il y a des rapports authentiquement intersubjectifs. Nous n'aurions aucune raison de le penser si nous n'avions pas le témoignage de ce qui caractérise l'intersubjectivité, à savoir que le sujet peut nous mentir. C'est la preuve décisive. Je ne dis pas que c'est le seul fondement de la réalité de l'autre sujet, c'est sa preuve. En d'autres termes, nous nous adressons de fait à 285

des A1, A2, qui sont ce que nous ne connaissons pas, de véritables Autres, de vrais sujets. Ils sont de l'autre côté du mur du langage, là où en principe je ne les atteins jamais. Fondamentalement, ce sont eux que je vise chaque fois que je prononce une vraie parole, mais j'atteins toujours a', a'', par réflexion. Je vise toujours les vrais sujets, et il me faut me contenter des ombres. Le sujet est séparé des Autres, les vrais, par le mur du langage. Si la parole se fonde dans l'existence de l'Autre, le vrai, le langage est fait pour nous renvoyer à l'autre objectivé, à l'autre dont nous pouvons faire tout ce que nous voulons, y compris penser qu'il est un objet, c'est-à-dire qu'il ne sait pas ce qu'il dit. Quand nous nous servons du langage, notre relation avec l'autre joue tout le temps dans cette ambiguïté. Autrement dit, le langage est aussi bien fait pour nous fonder dans l'Autre que pour nous empêcher radicalement de le comprendre. Et c'est bien de cela qu'il s'agit dans l'expérience analytique.

Le sujet ne sait pas ce qu'il dit, et pour les meilleures raisons, parce qu'il ne sait pas ce qu'il est. Mais il se voit. Il se voit de l'autre côté, de façon imparfaite vous le savez, en raison du caractère fondamentalement inachevé de *l'Urbild* spéculaire, qui est non seulement imaginaire, mais illusoire. C'est sur ce fait que se fonde l'inflexion perversive que prend depuis quelque temps la technique analytique. Dans cette optique, on voudrait que le sujet s'agrège toutes les formes plus ou moins morcelées, morcelantes, de ce dans quoi il se méconnaît. On voudrait qu'il rassemble tout ce qu'il a vécu en effet dans le stade pré-génital, ses membres épars, ses pulsions partielles, la succession des objets partiels - pensez au Saint Georges de Carpaccio en train d'enfiler le dragon, et tout autour les petites têtes décapitées, les bras, etc. On voudrait, à ce moi, lui permettre de prendre des forces, de se réaliser, de s'intégrer - le cher petit. Si cette fin est poursuivie de façon directe, si on se règle sur l'imaginaire et le pré-génital, on aboutit nécessairement à ce type d'analyse où la consommation des objets partiels se fait par l'intermédiaire de l'image de l'autre. Sans savoir pourquoi, les auteurs qui s'engagent dans cette voie arrivent tous à la même conclusion, - le moi ne peut se rejoindre et se recomposer que par le biais du semblable que le sujet a devant lui - ou derrière, le résultat est le même.

Le sujet reconcentre son propre moi imaginaire essentiellement sous la forme du moi de l'analyste. D'ailleurs, ce moi ne reste pas simplement imaginaire, car l'intervention parlée de l'analyste est conçue expressément comme une rencontre de moi à moi, comme une projection par l'analyste d'objets précis. L'analyse, dans cette perspective, est toujours représentée et planifiée sur le plan de l'objectivité. Ce dont il s'agit, comme on l'écrit, est de faire passer le sujet d'une réalité psychique à une

réalité vraie, c'est-à-dire à une lune recomposée dans l'imaginaire, et très exactement, comme on ne nous le dissimule pas non plus, sur le modèle du moi de l'analyste. On est assez cohérent pour s'apercevoir qu'il ne s'agit pas d'endoctriner, ni de représenter ce qu'on doit faire dans le monde. C'est bien sur le plan de l'imaginaire qu'on opère. C'est pourquoi rien ne sera plus apprécié que ce qu'on situe au-delà de ce qui est considéré comme illusion, et non pas mur, du langage - le vécu ineffable.

Parmi les quelques exemples cliniques qui sont apportés, il y en a un petit qui est très joli, celui de la patiente terrorisée à la pensée que l'analyste sache ce qu'elle a dans sa valise. A la fois elle le sait, et elle ne le sait pas. Tout ce qu'elle peut dire est par l'analyste négligé au regard de cette inquiétude imaginaire. Et tout d'un coup, on saisit que c'est là la seule chose importante - elle a peur que l'analyste lui enlève tout ce qu'elle a dans le ventre, c'est-à-dire le contenu de la valise, qui symbolise son objet partiel.

La notion de l'assomption imaginaire des objets partiels par l'intermédiaire de la figure de l'analyste, va à une sorte de *Comulgatorio*, pour employer le titre que Baltasar Gracian a donné à un Traité de la sainte eucharistie, va à une consommation imaginaire de l'analyste. Singulière communion - à l'étal, la tête avec le persil dans le nez, ou encore le morceau taillé dans la culotte, et comme disait Apollinaire dans les *Mamelles de Tirésias*, *Mange les pieds de ton analyste à la même sauce*, c'est la théorie fondamentale de l'analyse.

N'y a-t-il pas une autre conception de l'analyse, qui permette de conclure qu'elle est autre chose que le remembrement d'une partialisation fondamentale imaginaire du sujet?

Cette partialisation existe en effet. C'est une des dimensions qui permettent à l'analyste d'opérer par identification, en donnant au sujet son propre moi. Je vous passe les détails, mais il est sûr que l'analyste peut, au moyen d'une certaine interprétation des résistances, par une certaine réduction de l'expérience totale de l'analyse à ses éléments seulement imaginaires, arriver à projeter sur le patient les différentes caractéristiques de son moi d'analyste - et Dieu sait qu'elles peuvent différer, et d'une façon qui se retrouve à la fin des analyses. Ce que nous a enseigné Freud est très exactement à l'opposé.

Si on forme des analystes, c'est pour qu'il y ait des sujets tels que chez eux le moi soit absent. C'est l'idéal de l'analyse, qui, bien entendu, reste virtuel. Il n'y a jamais un sujet sans moi, un sujet pleinement réalisé, mais c'est bien ce qu'il faut viser à obtenir toujours du sujet en analyse. L'analyse doit viser au passage d'une vraie parole, qui joigne le sujet à un autre sujet, de l'autre côté du mur du langage. C'est la relation 287

dernière du sujet à un Autre véritable, à l'Autre qui donne la réponse qu'on n'attend pas, qui définit le point terminal de l'analyse.

Pendant tout le temps de l'analyse, à cette seule condition que le moi de l'analyste veuille bien ne pas être là, à cette seule condition que l'analyste ne soit pas un miroir vivant, mais un miroir vide, ce qui se passe se passe entre le moi du sujet - c'est toujours le moi du sujet qui parle, en apparence - et les autres. Tout le progrès de l'analyse, c'est le déplacement progressif de cette relation, que le sujet à tout instant peut saisir, au-delà du mur du langage, comme étant le transfert, qui est de lui et où il ne se reconnaît pas. Cette relation, il ne s'agit pas de la réduire, comme on l'écrit, il s'agit que le sujet l'assume à sa place. L'analyse consiste à lui faire prendre conscience de ses relations, non pas avec le moi de l'analyste, mais avec tous ces Autres qui sont ses véritables répondants, et qu'il n'a pas reconnus. Il s'agit que le sujet découvre progressivement à quel Autre il s'adresse véritablement, quoique ne le sachant pas, et qu'il assume progressivement les relations de transfert à la place où il est, et où il ne savait pas d'abord qu'il était.

Il y a deux sens à donner à la phrase de Freud - *Wo Es war, soll Ich werden*. Ce *Es*, prenez-le comme la lettre S. Il est là, il est toujours là. C'est le sujet. Il se connaît ou ne se connaît pas. Ce n'est même pas le plus important - il a ou il n'a pas la parole. A la fin de l'analyse, c'est lui qui doit avoir la parole, et entrer en relation avec les vrais Autres. Là où le S était, là le *Ich* doit être.

C'est là où le sujet réintègre authentiquement ses membres disjoints, et reconnaît, réagrège son expérience.

Il peut y avoir au cours d'une analyse quelque chose qui se forme comme un objet. Mais cet objet, loin d'être ce dont il s'agit, n'en est qu'une forme fondamentalement aliénée. C'est le moi imaginaire qui lui donne son centre et son groupe, et il est parfaitement identifiable à une forme d'aliénation, parente de la paranoïa. Que le sujet finisse par croire au moi, est comme tel une folie. Dieu merci, l'analyse y réussit assez rarement, mais qu'on la pousse dans ce sens-là, nous en avons mille preuves.

Ce sera notre programme pour l'année prochaine - que veut dire paranoïa? Que veut dire schizophrénie? Paranoïa, à la différence de schizophrénie, est toujours en relation avec l'aliénation imaginaire du moi.

25 MAI 1955.

XX, 1 juin 1955

L'ANALYSE OBJECTIVÉE

Critique de Fairbairn.

Pourquoi, dans l'analyse, parle-t-on?

Économie imaginaire et registre symbolique.

Le nombre irrationnel.

Le schéma que je vous ai donné la dernière fois suppose que la parole se propage comme la lumière, en ligne droite. C'est vous dire qu'il n'est que métaphorique, analogique.

Ce qui interfère avec le mur du langage, c'est la relation spéculaire, par quoi ce qui est du moi est toujours perçu, approprié, par l'intermédiaire d'un autre, lequel garde toujours pour le sujet les propriétés de *l'Urbild*, de l'image fondamentale du moi. D'où les méconnaissances grâce à quoi s'établissent aussi bien les malentendus que la communication commune, laquelle repose sur lesdits malentendus.

Ce schéma a plus d'une propriété, comme je vous l'ai montré en vous apprenant à le transformer. Je vous ai également indiqué que l'attitude de l'analyste pouvait différer grandement, et porter dans l'analyse à des conséquences diverses, voire opposées.

Nous en sommes venus au pied du mur, ou à la croisée des chemins - que se passe-t-il dans l'analyse selon qu'on pose comme matriciel le rapport de parole ou, au contraire, qu'on objective la situation analytique? Avec une intensité diverse selon les auteurs, et les praticiens, toute objectivation fait de l'analyse un processus de remodelage du moi, sur le modèle du moi de l'analyste.

Cette critique prend toute sa portée si on sait le caractère fondamentalement spéculaire, aliéné, du moi. Toute espèce de moi présentifié comme tel, présentifie une fonction imaginaire, fût-ce le moi de l'analyste - un moi est toujours un moi, aussi perfectionné soit-il.

Assurément, ce n'est pas sans fondement que l'analyse s'est engagée dans ces voies. Freud a en effet réintégré le moi. Mais était-ce pour recentrer l'analyse sur l'objet et les relations d'objet?

Ce qui est aujourd'hui à l'ordre du jour, est la relation d'objet. Je vous ai dit qu'elle était au cœur de toutes les ambiguïtés qui rendent si difficile maintenant de ressaisir la signification des dernières parties de l'œuvre de Freud, et de resituer les nouvelles investigations techniques dans la signification souvent oubliée de l'analyse.

Ce que je vous enseigne ici, ce sont des notions fondamentales, alphabétiques, c'est une rose des vents, une table d'orientation, plutôt qu'une cartographie complète des problèmes actuels de l'analyse. Cela suppose qu'armés de ladite table d'orientation, vous essayiez de vous promener par vos propres moyens sur la carte, et que vous mettiez mon enseignement à l'épreuve d'une lecture étendue de l'œuvre de Freud.

On entend tel ou tel dire que je vous propose ici une théorie qui ne coïncide pas avec ce qu'on peut lire dans tel texte de Freud. Je pourrais répondre facilement qu'à la vérité, avant d'arriver à un texte, il faut comprendre l'ensemble. L'ego apparaît à plusieurs endroits de l'œuvre de Freud. Quelqu'un qui n'a pas étudié l'ego dans *l'Introduction au narcissisme* ne peut pas suivre ce que Freud en dit dans *Das Ich und das Es*, qui réfère l'ego au système perception-conscience.

A l'intérieur même de l'élaboration topique de *Das Ich und das Es*, vous ne pouvez donner sa juste portée à une définition comme celle qui fait équivaloir l'ego au système perception-conscience, en l'isolant. Cette équation ne peut pas passer pour une définition. Isolée, c'est simplement une convention ou une tautologie.

Si c'est pour s'en tenir à un schéma qui peut avoir mille interprétations -je parle de ce fameux schéma de l'œuf qui a joué dans toute l'analyse un rôle si hypnotique, et où on voit l'ego comme une espèce de lentille, de point germinatif, partie différenciée, organisée de la masse du ça, par où la relation est prise avec la réalité - à la vérité il n'était pas besoin de l'immense détour de l'œuvre de Freud. D'ailleurs, l'important de ce schéma, c'est la dépendance de l'organisation de l'ego par rapport à quelque chose qui lui est complètement hétérogène du point de vue de l'organisation.

Le danger de tout schéma, et surtout de tout schéma qui chosifie trop, c'est que l'esprit aussitôt s'y précipite et n'y voit que les images les plus sommaires.

1

J'avais choisi la dernière fois une référence toute proche. J'ai pris aujourd'hui un Anglais ou plutôt un Écossais, du nom de Fairbairn, 290

lequel a essayé non sans rigueur de reformuler toute la théorie analytique en termes de relation d'objet. C'est une lecture qui ne vous est pas inaccessible - son article, *Psychoanalytic studies of the personality*, est paru dans *l'International Journal of Psycho-analysis*, volume XXV.

Il s'agit de décrire la structure endopsychique en termes de relation d'objet. Cela a plus d'intérêt que si c'était la théorie particulière d'un auteur. Vous reconnaîtrez les traces familières de la façon dont nous rapportons maintenant les cas, dont nous évoquons les incidences et les forces de la réalité psychique, dont nous résumons un traitement. Le schéma qu'il élabore, son imagerie, n'est pas sans rapport avec ce que nous manions sous le nom d'économie imaginaire. Vous verrez aussi bien les grands risques que court l'analyse à se maintenir au niveau d'une telle conceptualisation.

Il faudrait lire l'article en entier, en suivre le progrès - faites ce travail chacun dans votre privé. Mon exposé orientera votre recherche, et vous provoquera, j'espère, à contrôler ce que je vous dis.

Voici le schéma auquel l'auteur arrive, calqué sur les rôles d'un rêve qu'il rapporte. Ceux qui viennent d'entendre ici une conférence, qui va d'ailleurs se renouveler ce soir, sur le psychodrame, verront tout de suite la parenté qu'il a avec, et qui témoigne d'une dégradation de la théorie de l'analyse. Du psychodrame, on ne peut parler sans prendre parti - cette pratique n'a aucune mesure commune avec la pratique analytique.

Il y a, selon notre auteur, des hétérogénéités, des dissymétries singulières dans la théorie freudienne. Il faut tout refaire, dit-il. Moi, dit M. Fairbairn, *je n'y comprends rien* - plutôt que de parler d'une libido dont nous ne savons pas par quel bout la prendre, et qu'on identifie finalement aux pulsions, ce qui est bien une façon de l'objectiver, pourquoi ne pas tout simplement parler d'objet? Le concept de la libido comme énergie, dont Freud est parti, a en effet prêté à toutes sortes de confusions, puisqu'on l'a identifié aux capacités d'aimer.

Selon Freud, dit Fairbairn dans son langage et sa langue, la libido est *pleasure-seeking*, elle cherche le plaisir. Nous, nous avons changé tout cela, et nous nous sommes aperçus que la libido est *object-seeking*. Freud en avait d'ailleurs quelque idée - n'écrit-il pas que l'amour est à la recherche de son objet? C'est stupéfiant - l'auteur de ces lignes, comme beaucoup de gens, ne s'est pas aperçu que Freud parle de l'amour au moment où lui croit encore qu'il s'agit de critiquer la théorie de la libido comme-vous voyez le rapport avec ce que j'ai apporté dans la dernière séance? - quelque chose qui pose au moins le problème de son adaptation aux objets. Enfin, cette notion de la libido *object-seeking* est prévalente dans tout ce qui va suivre.

Un des ressorts, une des clés de la doctrine que je développe ici, c'est la 291

distinction du réel, de l'imaginaire et du symbolique. J'essaie de vous y habituer, de vous y rompre. Cette conception vous permet d'apercevoir la confusion secrète qui se dissimule sous cette notion d'objet. Cette notion d'objet est en effet sous-tendue par la confusion pure et simple de ces trois termes.

Puisque objets il y a, les objets sont là toujours représentés par la façon dont le sujet les apporte-voilà ce que vous prenez au pied de la lettre. Et quand vous les saisissez objectivement, comme on dit, c'est-à-dire à l'insu du sujet, vous vous les représentez comme des objets homogènes à ceux que vous apporte le sujet. Dieu sait comment vous allez vous orienter au milieu de tout cela.

Fairbairn distingue l'ego central et l'ego libidinal. L'ego central est à peu près l'ego tel qu'on se l'est toujours imaginé à partir du moment où l'unité organique individuelle s'est entifiée sur le plan psychique dans la notion de son unité, c'est-à-dire où l'on a pris la synthèse psychique de l'individu comme une donnée liée au fonctionnement d'appareils. C'est ici un objet psychique, comme tel fermé à toute dialectique, l'ego empirique de la conception classique, l'objet de la psychologie. Une partie de ce central ego émerge dans la conscience et le préconscient - voyez à quelle faible valeur fonctionnelle sont désormais réduites les premières références à la conscience et au préconscient. Et, bien entendu, l'autre partie de cet ego est inconsciente - ce qu'on n'a jamais nié, fût-ce dans la psychologie la plus périmée.

Cette partie inconsciente ne nous introduit aucunement à une dimension subjective qui serait à rapporter à des significations refoulées. Il s'agit d'un autre ego organisé, l'ego libidinal, orienté vers des objets. Celui-ci, en raison de l'extrême difficulté de ses rapports avec lesdits objets, a subi une dissociation, une schize, qui fait que son organisation, qui est bel et bien celle d'un ego, a été repoussée dans un fonctionnement autonome, qui désormais ne se raccorde plus au fonctionnement de l'ego central.

Vous reconnaissez là une conception qui se forme volontiers dans l'esprit lors d'une première appréhension de la doctrine analytique. C'est une doctrine vulgarisée. Et voilà comment une partie des analystes en arrive actuellement à concevoir le processus de refoulement.

Mais la situation est loin d'être aussi simple, car on nous a depuis quelque temps découvert dans l'inconscient l'existence de quelque chose d'autre, qui n'est pas libidinal, et qui est l'agressivité, laquelle a provoqué un grand remaniement de la théorie analytique.

Freud n'avait pas confondu l'agressivité interne avec le surmoi. Chez Fairbairn, nous avons affaire à une notion tout à fait piquante, car l'auteur ne semble pas avoir trouvé dans la langue anglaise un terme qui lui paraisse signifier adéquatement la fonction perturbatrice, 292

voire démoniaque, du surmoi, et il en a forgé un - *l'internal sabotor*. S'il y a refoulement de ce saboteur, c'est pour la raison qu'il y a eu à l'origine du développement de l'individu deux objets singulièrement incommodes. Ces deux objets problématiques ont la curieuse propriété d'avoir été initialement un seul et même objet. Je ne vous étonnerai pas en vous disant que c'est bien, en tout et pour tout, de la mère qu'il s'agit. Tout se ramène ainsi à la frustration ou à la non-frustration originelle.

Je ne force rien. Je prie chacun de se reporter à cet article qui est exemplaire parce qu'il met au jour ce qui est sous-jacent à beaucoup de positions moyennes, plus nuancées.

La structure essentielle est la schize primitive entre les deux faces, bonne et mauvaise, de l'objet premier, c'est-à-dire de la mère en tant que nourrisseuse. Tout le reste ne sera qu'élaboration, équivoque, homonymie. Le complexe d'Œdipe ne vient que se superposer à cette structuration primitive, en lui donnant des motifs - au sens ornemental du terme. Plus tard, le père et la mère se répartissent, d'une façon qui peut être nuancée, les rôles fondamentaux qui sont inscrits dans la division primitive de l'objet, d'un côté *exciting*, excitant le désir, la libido étant ici confondue avec le désir objectivé dans son conditionnement - de l'autre, *rejecting*.

Je ne veux pas vous emmener trop loin, mais il est clair qu'*exciting* et *rejecting* ne sont pas du même niveau. En effet, *rejecting* implique une subjectivation de l'objet. Sur le plan seulement objectif, un objet est frustrant ou ne l'est pas. La notion de réjection, elle, introduit secrètement le rapport intersubjectif, la non-reconnaissance. C'est vous dire la confusion à laquelle on est perpétuellement sujet à succomber, même dans des élaborations comme celle-ci.

Mais je ne suis pas là pour corriger Fairbairn. J'essaie de vous dévoiler ses intentions et les résultats de son travail. Il ramène la répression à une tendance à la répulsion, et il différencie l'ego libidinal et *l'internal sabotor*, pour les meilleures raisons, c'est que les deux objets primitifs, qui n'en font qu'un dans la réalité, sont d'un maniement difficile. Assurément, c'est un fait que l'objet est loin d'être univoque, et qu'il provoque chez le sujet la détresse de la réjection aussi bien que l'incitation libidinale toujours renaissante, grâce à quoi cette détresse est réactivée. Qu'il y ait internalisation du mauvais objet ne peut être contesté. Comme la remarque en est faite, si quelque chose est urgent à internaliser, quelque incommode qui doive s'ensuivre, c'est plutôt ce mauvais objet afin de le maîtriser, que le bon qu'il y a intérêt à laisser au-dehors, où il peut exercer son influence bienfaisante. C'est dans le sillage de l'internalisation du mauvais objet que se produira le processus par quoi 293

l'ego libidinal, considéré comme trop dangereux, réactivant de façon trop aiguë le drame qui a abouti à l'internalisation primitive, sera lui aussi, secondairement, rejeté par l'ego central.

Ceci est l'objet d'une double répulsion, supplémentaire, manifestée cette fois sous la forme d'une agression qui vient de l'instance elle-même refoulée - l'*internal sabotor*, en relation étroite avec les mauvais objets primitifs.

Voilà le schéma auquel nous arrivons, et dont vous voyez qu'il n'est pas sans nous rappeler plus d'un phénomène que nous constatons cliniquement dans le comportement des sujets névrosés.

Ce schéma est illustré par un rêve. Le sujet rêve qu'elle est l'objet d'une agression de la part d'un personnage qui se trouve être une actrice - la fonction de l'actrice a un rapport particulier avec son histoire. La suite du rêve permet de préciser d'une part les rapports du personnage agresseur avec la mère du sujet, et d'autre part le dédoublement du personnage agressé dans la première partie du rêve en deux autres personnages, respectivement masculin et féminin, et qui changent à la façon dont les moirures de couleur laissent ambigu l'aspect d'un objet donné. Par une espèce de pulsation, on voit le personnage agressé passer d'une forme féminine à une forme masculine, où l'auteur n'a pas de peine à reconnaître son *exciting object* bien loin refoulé derrière les deux autres, élément inerte qui se trouve ainsi au fond du psychisme inconscient, et que les associations du sujet permettent d'identifier à son mari, avec lequel elle a des relations assurément difficiles.

De ce schéma, que déduire quant à l'action de l'analyste? L'individu vit dans un monde parfaitement défini et stable, avec des objets qui lui sont destinés. Il s'agit donc de lui faire retrouver la voie d'un rapport normal avec ces objets, qui sont là, qui l'attendent. La difficulté tient à l'existence cachée de ces objets, qu'on appelle, à partir de ce moment, les objets internes qui entravent et paralysent le sujet. A l'origine, ils étaient de nature coaptative, ils avaient, si on peut dire, une réalité de plein droit. S'ils sont passés à cette fonction, c'est en raison de l'impuissance momentanée du sujet, c'est parce que le sujet n'a pas su faire face à la rencontre primitive d'un objet qui ne s'est pas montré à la hauteur de sa tâche. Je ne force rien, cela est dit dans le texte.

La mère, nous dit-on, n'a pas rempli sa fonction naturelle. On suppose en effet que, dans sa fonction naturelle, la mère n'est en aucun cas un objet rejetant - dans l'état de nature la mère ne peut être que bonne, et c'est en raison des conditions particulières où nous vivons qu'un pareil accident peut arriver. Le sujet se sépare d'une partie de lui-même, abandonne le manteau de Joseph, plutôt que de subir les incitations ambivalentes. Le drame surgit de cette ambiguïté - l'objet est à la fois bon et mauvais.

Ce schéma n'a pas que des défauts. On peut montrer en particulier que toute notion valable de l'ego doit en effet le mettre en corrélation avec les objets. Mais dire que les objets sont internalisés, c'est là le tour de passe-passe. Toute la question est de savoir ce que c'est, un objet internalisé. Nous essayons de la résoudre en parlant ici d'imaginaire, avec toutes ses implications. En particulier, la fonction que joue l'imaginaire dans l'ordre biologique est justement très loin d'être identique à celle du réel.

Chez Fairbairn, aucune critique de cet ordre. L'objet est un objet. Il est pris dans sa masse. La position choisie pour l'objectiver, à savoir le début de la vie du sujet, prête à la confusion de l'imaginaire et du réel: en effet, la valeur imaginaire de la mère n'est pas moins grande que la valeur de son personnage réel. Mais pour prévalents que soient ces deux registres, il n'y a pas lieu de les confondre, comme on le fait ici.

L'ego libidinal doit être réintégré, c'est-à-dire qu'il doit trouver les objets qui lui sont destinés, et qui participent d'une double nature, réelle et imaginaire. D'un côté, ils sont imaginaires en tant qu'objets de désir - s'il y a quelque chose que l'analyse met depuis toujours au premier plan, c'est bien la fécondité de la libido quant à la création des objets qui répondent aux étapes de son développement. D'autre part, ces objets sont des objets réels - il est bien entendu que nous ne pouvons pas les donner à l'individu, ce n'est pas à notre portée. Il s'agit de lui permettre de manifester, par rapport à l'objet *exciting* c'est-à-dire provoquant la réaction imaginaire, la libido dont le refoulement constitue le nœud de sa névrose.

Si nous nous en tenons à un tel schéma, il n'y a en effet qu'une seule voie. Pour savoir quelle est la voie que doit prendre l'analyste, il faut savoir où il est dans ce schéma.

Or, remarquez bien ceci - quand l'auteur déduit du rêve la différenciation de cette multiplicité d'ego, comme il s'exprime, il ne voit nulle part son *central ego*, il le suppose - c'est l'ego dans lequel se passe toute la scène et qui observe. Si nous passons maintenant du schéma de l'individu à celui de la situation analytique, nous ne pouvons situer l'analyste qu'à une seule place - précisément à la place de l'ego qui observe. Cette seconde interprétation a le mérite de justifier la première. Car jusqu'à présent, dans cette théorie, l'ego, en tant qu'il observe, n'a aucun des caractères actifs de l'ego. Par contre, s'il y a quelqu'un qui observe, c'est bien l'analyste, et c'est sa fonction qu'il projette dans ce *central ego*, qu'il suppose chez son sujet.

L'analyste qui observe est également celui qui a à intervenir dans la révélation de la fonction de l'objet refoulé, corrélatif de l'ego libidinal. Le sujet manifeste les images de son désir, et l'analyste est là pour lui 295

permettre de retrouver des images convenables, à quoi il puisse s'accorder. Or, la différence entre la réalité psychique et la réalité vraie, comme on nous dit, étant précisément que la réalité psychique est soumise à l'identification qui est la relation aux images, il n'y a aucune autre mesure de la normalité des images que celle que donne le monde imaginaire de l'analyste.

Aussi bien toute théorisation de l'analyse qui s'organise autour de la relation d'objet consiste-t-elle en fin de compte à prôner la recomposition du monde imaginaire du sujet selon la norme du moi de l'analyste. L'introjection originelle du *rejecting object*, qui a empoisonné la fonction excitant dudit objet, est corrigée par l'introjection d'un moi correct, celui de l'analyste.

2

Pourquoi, dans l'analyse, parle-t-on? Dans cette conception, c'est en quelque sorte pour amuser le tapis. Il s'agit pour l'analyste de guetter, à la limite du champ de la parole, ce qui captive le sujet, ce qui l'arrête, le cabre, l'inhibe, lui fait peur. Il s'agit d'objectiver le sujet pour le rectifier sur un plan imaginaire qui ne peut être que celui de la relation duelle, c'est-à-dire sur le modèle de l'analyste, faute d'autre système de référence. jamais Freud ne s'est contenté d'un pareil schéma. Si c'était dans cette voie qu'il avait voulu conceptualiser l'analyse, il n'aurait eu nul besoin d'un *Au-delà du principe du plaisir*.

L'économie imaginaire ne nous est pas donnée à la limite de notre expérience, ce n'est pas un vécu ineffable, il ne s'agit pas de rechercher une meilleure économie des mirages.

L'économie imaginaire n'a de sens, nous n'avons de prise sur elle, que pour autant qu'elle s'inscrit dans un ordre symbolique qui impose un rapport ternaire. Bien que le schéma de Fairbairn soit calqué sur le rêve qui l'illustre, le fait dominant, c'est que ce rêve, le sujet le raconte. Et l'expérience nous prouve que ce rêve n'est pas fait n'importe quand, n'importe comment, ni à l'adresse de personne. Le rêve a toute la valeur d'une déclaration directe du sujet. C'est dans le fait même qu'il vous le communique, qu'il se juge lui-même avoir telle attitude, inhibée, difficile, dans certains cas, ou au contraire facilitée dans d'autres, féminine ou masculine, etc., c'est là qu'est le levier de l'analyse. Ce n'est pas vain qu'il puisse le dire dans la parole. C'est que son expérience est, d'entrée de jeu, organisée dans l'ordre symbolique. L'ordre légal auquel il est introduit presque dès l'origine 296

donne leur signification à ses relations imaginaires, en fonction de ce que j'appelle le discours inconscient du sujet. Par tout cela le sujet veut dire quelque chose, et ce dans un langage qui est virtuellement offert à devenir une parole, c'est-à-dire à être communiqué. L'élucidation parlée est le ressort du progrès. Les images prendront leur sens dans un discours plus vaste, à quoi toute l'histoire du sujet est intégrée. Le sujet est comme tel historisé de bout en bout. C'est ici que l'analyse se joue - à la frontière du symbolique et de l'imaginaire.

Le sujet n'a pas un rapport duel avec un objet qui est en face de lui, c'est par rapport à un autre sujet que ses relations avec cet objet prennent leur sens et, du même coup leur valeur. Inversement, s'il a des rapports avec cet objet, c'est parce qu'un autre sujet que lui a aussi des rapports avec cet objet, et qu'ils peuvent tous les deux le nommer, dans un ordre différent du réel. Dès lors qu'il peut être nommé, sa présence peut être évoquée comme une dimension originale, distincte de la réalité. La nomination est évocation de la présence, et maintien de la présence dans l'absence.

En résumé, le schéma qui met au cœur de la théorisation de l'analyse la relation d'objet élude le ressort de l'expérience analytique, à savoir que le sujet se raconte.

Qu'il se raconte est le ressort dynamique de l'analyse. Les déchirures qui apparaissent, grâce à quoi vous pouvez aller au-delà de ce qu'il vous raconte, ne sont pas un à-côté du discours, elles se produisent dans le texte du discours. C'est pour autant que dans le discours quelque chose apparaît comme irrationnel, que vous pouvez faire intervenir les images dans leur valeur symbolique.

C'est la première fois que je vous accorde qu'il y a quelque chose d'irrationnel. Rassurez-vous, je donne à ce terme son sens arithmétique. Il y a des nombres qu'on appelle irrationnels, et le premier qui vous vient à l'esprit, quel que soit votre peu de familiarité avec cette chose, est $\sqrt{2}$ ce qui nous ramène au Ménon, au portique par où nous sommes entrés dans cette année.

Il n'y a pas de commune mesure entre la diagonale du carré et son côté. On a mis très longtemps à admettre ça. Si petite que vous la choisissiez, vous ne la trouverez pas. C'est ça qu'on appelle irrationnel.

La géométrie d'Euclide est précisément fondée sur ceci, qu'on peut se servir de façon équivalente de deux réalités symbolisées qui n'ont pas de commune mesure. Et c'est justement parce qu'elles n'ont pas de commune mesure qu'on peut s'en servir d'une façon équivalente. C'est ce que fait Socrate dans son dialogue avec l'esclave- *Tu as un carré, tu veux faire un carré deux fois plus grand, qu'est-ce qu'il faut que tu fasses ?* L'esclave répond qu'il va faire une longueur deux fois plus grande. Il s'agit qu'il comprenne que s'il fait une longueur deux fois plus grande, il aura un 297

carré quatre fois plus grand. Et il n'y a aucun moyen de faire un carré deux fois plus grand.

Mais ce ne sont pas des carrés, ni des carreaux, qu'on manipule. Ce sont des lignes qu'on trace, c'est-à-dire qu'on introduit dans la réalité. C'est la chose que Socrate ne dit pas à l'esclave. On croit que l'esclave sait tout, et qu'il n'a qu'à le reconnaître. Mais à condition qu'on lui ait fait le travail. Le travail, c'est d'avoir tracé cette ligne, et de s'en servir d'une façon équivalente à celle qui est supposée donnée à l'origine, supposée réelle. Alors qu'il s'agissait simplement de plus grand et de plus petit, de carreaux réels, on introduit les nombres entiers. En d'autres termes, les images donnent un aspect d'évidence à ce qui est essentiellement manipulation symbolique. Si on arrive à la solution du problème, c'est-à-dire au carré qui est deux fois plus grand que le premier carré, c'est parce qu'on a commencé par détruire le premier carré comme tel, en lui prenant un triangle, et en recomposant avec un second carré. Ceci suppose tout un monde d'assumptions symboliques qui sont cachées derrière la fausse évidence à laquelle on fait adhérer l'esclave.

Rien n'est moins évident qu'un espace qui contiendrait en lui-même ses propres intuitions. Il a fallu qu'un monde d'arpenteurs, des exercices pratiques, précèdent les gens qui discourent si savamment sur l'agora d'Athènes pour que l'esclave ne soit plus ce qu'il pouvait être, vivant au bord du grand fleuve, à l'état sauvage et naturel, dans un espace d'ondes et de boucles de sable, sur une plage perpétuellement mouvante, pseudopodique. Il a fallu pendant très longtemps apprendre à replier des choses sur d'autres, à faire coïncider des empreintes, pour commencer à concevoir un espace structuré de façon homogène dans les trois dimensions. Ces trois dimensions, c'est vous qui les apportez, avec votre monde symbolique.

L'incommensurable du nombre irrationnel introduit vivifiées toutes ces premières structurations imaginaires inertes, réduites à des opérations comme celles que nous voyons encore traîner dans les premiers livres d'Euclide. Souvenez-vous avec quelles précautions on soulève le triangle isocèle, on vérifie qu'il n'a pas bougé, on l'applique sur lui-même. C'est par là que vous entrez dans la géométrie, et c'est la trace de son cordon ombilical. En effet, rien n'est plus essentiel à l'édification euclidienne que le fait qu'on retourne sur lui-même quelque chose qui n'est en fin de compte qu'une trace - pas même une trace, rien du tout. Et c'est pour ça qu'on a tellement peur, au moment où on la saisit, de lui faire faire des opérations dans un espace qu'elle n'est pas préparée à affronter. A la vérité, c'est là qu'on voit à quel point c'est l'ordre symbolique qui introduit toute la réalité de ce dont il s'agit.

De même, les images de notre sujet sont capitonnées dans le texte de 298

son histoire, elles sont prises dans l'ordre symbolique, où le sujet humain est introduit à un moment aussi coalescent que vous pouvez l'imaginer de la relation originelle, que nous sommes forcés d'admettre comme une espèce de résidu du réel. Dès qu'il y a chez l'être humain ce rythme d'opposition scandé par le premier vagissement et sa cessation, quelque chose se révèle, qui est opératoire dans l'ordre symbolique.

Tous ceux qui ont observé l'enfant ont vu que le même coup, le même heurt, la même gifle, n'est pas reçu de la même façon si c'est punitif ou accidentel. Aussi précocement que possible, antérieurement même à la fixation de l'image propre du sujet, à la première image structurante du moi, est constitué le rapport symbolique, qui introduit la dimension du sujet dans le monde, capable de créer une autre réalité que ce qui se présente comme la réalité brute, comme la rencontre de deux masses, comme le choc de deux boules. C'est aussi précocement que vous pouvez le concevoir que l'expérience imaginaire s'inscrit dans le registre de l'ordre symbolique. Tout ce qui se produit dans l'ordre de la relation d'objet est structuré en fonction de l'histoire particulière du sujet, et c'est pourquoi l'analyse est possible, et le transfert.

3

Il me reste à vous dire quelle doit être la fonction du moi dans l'analyse correctement centrée sur l'échange de la parole. C'est ce que je ferai la prochaine fois.

Si la séance d'aujourd'hui vous a paru trop aride, je prendrai une référence littéraire, dont les connotations s'imposent. Le moi n'est qu'un entre les autres dans le monde des objets, en tant que symbolisé, mais d'autre part, il a son évidence propre, et pour les meilleures raisons. Il y a un rapport très étroit entre nous-mêmes et ce que nous appelons notre moi. Dans ses insertions réelles, nous ne le voyons pas du tout sous la forme d'une image.

S'il y a quelque chose qui nous montre de la façon la plus problématique le caractère de mirage du moi, c'est bien la réalité du sosie, et plus encore, la possibilité de l'illusion du sosie. Bref, l'identité imaginaire de deux objets réels met à l'épreuve la fonction du moi, et c'est ce qui me fera ouvrir le prochain séminaire par quelques réflexions littéraires sur le personnage de Sosie.

Celui-ci n'est pas né en même temps que la légende d'Amphitryon, mais après. C'est Plaute qui l'a introduit comme une espèce de double comique du Sosie par excellence, du plus magnifique des cocus, 299

Amphitryon. Cette légende s'est enrichie au cours des âges et a donné son dernier fleuron avec Molière-pas son dernier, d'ailleurs, car il y en a eu un, allemand, au dix-huitième siècle, du type mystique, évoqué comme une sorte de Vierge Marie, et puis le merveilleux Giraudoux, où les résonances pathétiques vont beaucoup au-delà de la simple virtuosité littéraire. Relisez tout cela d'ici la prochaine fois.

Puisque nous avons étudié aujourd'hui un petit schéma mécanique du plus heureux effet, il est naturel que pour illustrer la théorisation de l'analyse dans le registre symbolique, ce soit à un modèle dramatique que je me rapporte. J'essaierai de vous montrer, dans l'Amphitryon de Molière ce que j'appellerai, pour pasticher le titre d'un livre récent, les aventures - et même les mésaventures - de la psychanalyse.

1er JUIN 1955.

XXI, 8 juin 1955

SOSIE

Le mari, la femme et le dieu.

La femme, objet d'échange.

Moi, qui te fous dehors.

Dédoublements de l'obsédé.

Qui a lu Amphitryon?

Il va s'agir aujourd'hui du moi. La question du moi, nous l'abordons cette année par un autre bout que celui où nous l'avons prise l'année dernière. L'année dernière, nous l'avions évoquée à propos du phénomène du transfert. Cette année, nous essayons de la comprendre par rapport à l'ordre symbolique.

L'homme vit au milieu d'un monde de langage, dans lequel il se passe ce phénomène qui s'appelle la parole. Nous considérons que l'analyse a lieu dans ce milieu-là. Si on ne situe pas bien ce milieu-là par rapport aux autres, qui existent aussi, le milieu réel, le milieu des mirages imaginaires, on fait décliner l'analyse soit vers des interventions portant sur le réel - piège où on ne tombe que rarement - , soit au contraire en mettant sur l'imaginaire un accent à notre avis indu. Cela nous mène de fil en aiguille aujourd'hui à la pièce de Molière, *Amphitryon*.

1

C'est à *Amphitryon* que j'ai fait allusion devant notre visiteur Moreno, lorsque je lui ai dit qu'assurément notre femme doit nous tromper de temps en temps avec Dieu. C'est une de ces formules lapidaires dont on peut se servir au cours d'une joute. Elle mérite d'être un tant soit peu commentée.

Vous entrevoyez sûrement que la fonction du père n'est si décisive dans toute la théorie analytique que parce qu'elle est à plusieurs plans. 301

Nous avons déjà pu voir à partir de *l'Homme aux loups* ce qui distingue le père symbolique, ce que j'appelle le *nom du père*, et le père imaginaire, rival du père réel, pour autant qu'il est pourvu, le pauvre homme, de toutes sortes d'épaisseurs, comme tout le monde. Eh bien, cette distinction mérite d'être reprise sur le plan du couple.

A la vérité, de bons esprits, des esprits fermes - il s'en rencontre comme ça, ponctuant l'histoire - se sont déjà émus des rapports du mariage et de l'amour. Ces choses sont traitées en général sur le mode badin, piquant, cynique. Il y a là-dessus toute une bonne vieille tradition française, et peut-être d'ailleurs est-ce là la meilleure façon d'en toucher, pour ce qui est de l'usage pratique dans l'existence. Mais on a vu un des penseurs des plus sérieux, Proudhon, s'arrêter un jour sur le mariage et l'amour, et ne pas les prendre à la légère.

Je vous conseille beaucoup la lecture de Proudhon - c'était un esprit ferme, et on retrouve chez lui ce sûr accent qui est celui des pères de l'Eglise. Il avait réfléchi, avec un tout petit peu de recul, à la condition humaine, et essayé d'approcher cette chose tellement plus tenace à la fois et plus fragile qu'on ne le pense, à savoir la fidélité. Il arrivait à cette question - qu'est-ce qui peut bien motiver la fidélité, en dehors de la parole donnée? Mais la parole donnée est souvent donnée à la légère. Et si elle n'était pas donnée ainsi, il est probable qu'elle serait donnée beaucoup plus rarement, ce qui arrêterait sensiblement la marche des choses, bonne et digne, de la société humaine.

Comme nous l'avons remarqué, cela n'empêche pas qu'elle soit donnée et qu'elle porte tous ses fruits. Quand elle est rompue, non seulement tout le monde s'en alarme, s'en indigne, mais ça porte des conséquences, que nous le voulions ou pas. C'est précisément une des choses que nous apprend l'analyse, et l'exploration de cet inconscient où la parole continue de propager ses ondes et ses destinées. Comment justifier cette parole si imprudemment engagée et, à proprement parler, comme tous les esprits sérieux n'en ont jamais douté, intenable?

Essayons de surmonter l'illusion romantique, que c'est l'amour parfait, la valeur idéale que prend chacun des partenaires pour l'autre, qui soutient l'engagement humain.

Proudhon, dont toute la pensée va

- contre les illusions romantiques, essaie, dans un style qui peut passer au premier abord pour mystique, de donner son statut à la fidélité dans le mariage. Et il trouve la solution dans quelque chose qui ne peut être reconnu que pour un pacte symbolique.

Mettons-nous dans la perspective de la femme. L'amour que la femme donne à son époux ne vise pas l'individu, même idéalisé - c'est là le danger de ce qu'on appelle la vie commune, elle n'est pas tenable, l'idéalisation -, mais c'est un être au-delà. L'amour à proprement 302

parler sacré, celui qui constitue le lien du mariage, va de la femme à ce que Proudhon appelle *tous les hommes*. De même, à travers la femme, c'est toutes les femmes que vise la fidélité de l'époux.

Cela peut paraître paradoxal. Mais *tous les* n'est pas dans Proudhon *alle*, ce n'est pas une quantité, c'est une fonction universelle. C'est l'homme universel, la femme universelle, le symbole, l'incarnation du partenaire du couple humain.

Le pacte de la parole va donc bien au-delà de la relation individuelle et de ses vicissitudes imaginaires - il n'y a pas besoin de chercher bien loin dans l'expérience pour le saisir.

Mais il y a conflit entre ce pacte symbolique et les relations imaginaires qui prolifèrent spontanément à l'intérieur de toute relation libidinale, d'autant plus qu'intervient ce qui est de l'ordre de la *Verliebtheit*. Ce conflit sous-tend, on peut le dire, la grande majorité des conflits au milieu desquels se poursuit la vicissitude de la destinée bourgeoise, puisqu'elle se fait dans la perspective humaniste d'une réalisation du moi, et par conséquent dans l'aliénation propre au moi. Que ce conflit existe, il suffit d'observer pour s'en apercevoir, mais pour en comprendre la raison, il faut aller plus loin. Notre référence, nous la prendrons dans les données anthropologiques mises en valeur par Lévi-Strauss.

Vous savez que les structures *élémentaires* sont naturellement les plus compliquées, et que celles pour ainsi dire complexes au milieu desquelles nous vivons se présentent en apparence comme les plus simples. Nous nous croyons libres dans notre choix conjugal, *n'importe qui peut se marier avec n'importe qui*, c'est une illusion profonde, bien que ce soit inscrit dans les lois. En pratique, le choix est dirigé par des éléments préférentiels qui, pour être voilés, n'en sont pas moins essentiels. L'intérêt des structures dites élémentaires est de nous montrer la structure de ces éléments préférentiels dans toutes ses complications.

Or, Lévi-Strauss démontre que, dans la structure de l'alliance, la femme qui définit l'ordre culturel, par opposition à l'ordre naturel, est l'objet d'échange, au même titre que la parole, laquelle est en effet l'objet de l'échange originel. Quels que soient les biens, les qualités et les statuts qui se transmettent par la voie matrilineaire, quelles que soient les autorités que peut revêtir un ordre dit matriarcal, l'ordre symbolique, dans son fonctionnement initial, est androcentrique. C'est un fait.

C'est un fait qui, bien entendu, n'a pas manqué de recevoir toutes sortes de correctifs au cours de l'histoire, mais qui n'en demeure pas moins fondamental, et nous permet en particulier de comprendre la position dissymétrique de la femme dans les liens amoureux, et tout spécialement dans leur forme socialisée plus éminente, à savoir le lien conjugal.

Si ces choses étaient vues à leur niveau, et avec quelque rigueur, beaucoup de fantômes seraient du même coup dissipés.

La notion moderne du mariage comme d'un pacte de consentement mutuel est assurément une nouveauté, introduite dans la perspective d'une religion de salut, donnant une prévalence à l'âme individuelle. Elle recouvre et masque la structure initiale, le caractère primitivement sacré du mariage. Cette institution existe actuellement sous une forme ramassée, dont certains traits sont si solides et si tenaces que les révolutions sociales ne sont pas près d'en faire disparaître la prévalence et la signification. Mais en même temps, certains des traits de l'institution, dans l'histoire, ont été effacés.

Au cours de l'histoire, il y a toujours eu, dans cet ordre, deux contrats, d'une nature très différente. Chez les Romains, par exemple, le mariage des gens qui ont un nom, vraiment un, celui des patriciens, des nobles - les *innobiles*, ce sont exactement ceux qui n'ont pas de nom - , a un caractère hautement symbolique, qui lui est assuré par des cérémonies d'une nature spéciale -Je ne veux pas entrer dans une description détaillée de la *confarreatio*. Pour la plèbe existe aussi une sorte de mariage, lequel n'est fondé que sur le contrat mutuel, et constitue ce que techniquement la société romaine appelle le concubinat. Or, l'institution du concubinat est précisément celle qui, à partir d'un certain flottement de la société, se généralise, et, aux derniers temps de l'histoire romaine, on voit même le concubinat s'établir dans les hautes sphères, aux fins de maintenir indépendants les statuts sociaux des partenaires, et tout spécialement les statuts de leurs biens. Autrement dit, c'est à partir du moment où la femme s'émancipe, où elle a comme telle droit de posséder, où elle devient un individu dans la société, que la signification du mariage s'abrase.

Fondamentalement, la femme est introduite dans le pacte symbolique du mariage comme objet d'échange entre -je ne dirai pas : les hommes, bien que ce soit les hommes qui en soient effectivement les supports - entre les lignées, lignées fondamentalement androcentriques. Comprendre les diverses structures élémentaires, c'est comprendre comment circulent, à travers ces lignées, ces objets d'échange que sont les femmes. A l'expérience, cela ne peut se faire que dans une perspective androcentrique et patriarcale, même quand la structure est prise secondairement dans des ascendances matrilineaires. Que la femme soit ainsi engagée dans un ordre d'échange où elle est objet, c'est bien ce qui fait le caractère fondamentalement conflictuel, je dirais sans issue, de sa position - l'ordre symbolique littéralement la soumet, la transcende.

Le *tous les hommes* proudhonien est ici l'homme universel, qui est à la 304

fois l'homme le plus concret et l'homme le plus transcendant, et c'est là l'impasse où la femme est poussée par sa fonction particulière dans l'ordre symbolique. Il y a pour elle quelque chose d'insurmontable, disons d'inacceptable, dans le fait d'être mise en position d'objet dans un ordre symbolique, auquel elle est d'autre part tout entière soumise aussi bien que l'homme. C'est bien parce qu'elle est dans un rapport de second degré par rapport à cet ordre symbolique que le dieu s'incarne dans l'homme ou l'homme dans le dieu, sauf conflit, et, bien entendu, il y a toujours conflit.

En d'autres termes, dans la forme primitive du mariage, si ça n'est pas à un dieu, à quelque chose de transcendant que la femme est donnée, et se donne, la relation fondamentale subit toutes les formes de dégradation imaginaire, et c'est ce qui arrive, car nous ne sommes pas, et depuis longtemps, de taille à incarner des dieux. Dans les périodes encore dures, il y avait le maître. Et c'était la grande période de la revendication des femmes - *La femme n'est pas un objet de possession. - Comment se fait-il que l'adultère soit puni de façon si dissymétrique? - Sommes-nous des esclaves?*

Après quelques progrès, on en est arrivés au stade du rival, rapport du mode imaginaire. Il ne faut pas croire que notre société, à travers l'émancipation desdites femmes, en ait le privilège. La rivalité la plus directe entre les hommes et les femmes est éternelle, et s'est établie dans son style avec les rapports conjugaux. Il n'y a vraiment que quelques psychanalystes allemands pour s'imaginer que la lutte sexuelle est une caractéristique de notre époque. Quand vous aurez lu Tite-Live, vous saurez le bruit que fit dans Rome un formidable procès d'empoisonnement, d'où il ressortait que dans toutes les familles patriciennes il était régulier que les femmes empoisonnent leurs maris, et ils tombaient à la pelle. La révolte féminine n'est pas une chose qui date d'hier.

Du maître à l'esclave et au rival, il n'y a qu'un pas dialectique - les rapports de maître à esclave sont essentiellement réversibles, et le maître voit très vite s'établir sa dépendance par rapport à son esclave. Nous en sommes de nos jours à une nuance nouvelle grâce à l'introduction des notions psychanalytiques - le mari est devenu l'enfant, et on apprend depuis quelque temps aux femmes à le bien traiter. Dans cette voie, la boucle est bouclée, nous retournons à l'état de nature. Voilà la conception que certains se font de l'intervention propre de la psychanalyse dans ce qu'on appelle les relations humaines, et qui, se propageant par les mass media, apprend aux uns et aux autres comment se comporter pour qu'il y ait la paix à la maison - que la femme joue le rôle de mère, et l'homme celui d'enfant.

Cela dit, le sens profond du mythe d'Amphitryon, si polyvalent, si énigmatique qu'on en peut donner mille interprétations, est celui-ci 305

- pour que la situation soit tenable, il faut que la position soit triangulaire. Pour que le couple tienne sur le plan humain, il faut qu'un dieu soit là. C'est à l'homme universel, à l'homme voilé, dont tout idéal n'est que le substitut idolâtrique, que va l'amour, ce fameux amour génital dont nous faisons nos dimanches et nos gorges-chaudes.

Relisez ce qu'écrit là-dessus Balint - vous verrez que lorsque les auteurs sont un peu rigoureux, expérimentaux, ils aboutissent à la conclusion que ce fameux amour n'est rien du tout. L'amour génital se révèle absolument inassimilable à une unité qui serait le fruit d'une maturation instinctuelle. En effet, dans la mesure où cet amour génital est conçu comme duel, où toute notion du tiers, de la parole, du dieu, est absente, on le fabrique en deux morceaux. Primo, l'acte génital, qui, comme chacun sait, ne dure pas longtemps - c'est bon, mais ça ne dure pas - et ça n'établit absolument rien du tout. Secundo, la tendresse, dont on reconnaît que les origines sont prégénitales. Telle est la conclusion à laquelle aboutissent les esprits les plus honnêtes, quand ils en restent à la relation duelle pour établir la norme des rapports humains.

Je vous ai rappelé quelques vérités premières. Nous allons voir maintenant de quoi il retourne, dans Plaute et dans Molière.

2

C'est un fait que c'est Plaute qui a introduit Sosie - les mythes grecs ne sont pas indiqués. Mais les *moi* existent, et il y a un endroit où les *moi* ont tout naturellement la parole, c'est la comédie. Et c'est un poète comique - ce qui ne veut pas dire un poète drôle, je pense que certains d'entre vous ont déjà réfléchi sur ce point - qui introduit cette nouveauté essentielle, désormais inséparable du mythe d'Amphitryon, Sosie.

Sosie, c'est le moi. Et le mythe vous montre comment se comporte ce brave petit moi de petit bonhomme comme vous et moi dans la vie de tous les jours, quelle part il prend au banquet des dieux - une part bien singulière, puisqu'il est toujours un peu excisé de sa propre jouissance. Le côté irrésistiblement comique qui est au fond de tout ça n'a cessé de nourrir le théâtre - en fin de compte, il s'agit toujours de moi, de toi, et de l'autre.

Eh bien, comment se comporte le moi en question? La première fois que le moi surgit au niveau de ce drame, il se rencontre soi-même à la porte, sous la forme de ce qui est devenu pour l'éternité Sosie, l'autre moi.

Je vais vous faire quelques petits bouts de lecture, parce qu'il faut avoir ça dans l'oreille. La première fois que le moi apparaît, il rencontre moi. Et qui, moi? Moi, qui te fous dehors. C'est de cela qu'il s'agit, et c'est en cela que la comédie d'Amphitryon est véritablement exemplaire. Il suffit de piquer de-ci de-là, d'étudier le style même et le langage, pour s'apercevoir que ceux qui ont introduit ce personnage fondamental savaient de quoi il s'agissait.

Chez Plaute, où pour la première fois monte sur la scène ce personnage, ça se passe sous la forme d'un dialogue dans la nuit, dont vous pourrez apprécier dans le texte le caractère saisissant, et, dans un usage du mot qu'il faut mettre entre guillemets, symbolique.

Ces personnages jouent selon la tradition de l'aparté, si souvent mal soutenue dans le jeu des acteurs - deux personnages qui sont ensemble sur la scène, se tiennent des propos dont chacun vaut par le caractère d'écho ou de quiproquo, ce qui est la même chose, qu'il prend dans les propos que l'autre tient indépendamment. L'aparté est essentiel à la comédie classique. Elle est là à son suprême degré.

Je ne pouvais manquer d'y penser l'autre jour en assistant au théâtre chinois, où ce qui est porté au suprême degré est dans le geste. Ces gens parlent chinois et vous n'en êtes pas moins saisis par tout ce qu'ils vous montrent. Pendant plus d'un quart d'heure - on a l'impression que ça dure des heures - , deux personnages se déplacent sur la même scène en nous donnant vraiment le sentiment d'être dans deux espaces différents. Avec une adresse acrobatique, ils passent littéralement l'un au travers de l'autre. Ces êtres s'atteignent à chaque instant par un geste qui ne saurait manquer l'adversaire, et néanmoins l'évite, parce qu'il est déjà ailleurs. Cette démonstration vraiment sensationnelle vous suggère le caractère *miraginaire* de l'espace, mais vous rend aussi bien à cette caractéristique du plan symbolique, qu'il n'y a jamais de rencontre qui soit un choc.

C'est bien quelque chose comme cela qui se produit dans le drame, et spécialement la première fois qu'intervient Sosie sur la scène classique. Sosie arrive et rencontre Sosie.

- *Qui va là? - Moi.*

- *Qui, moi?*

- *Moi. Courage, Sosie, se dit-il à lui-même, car celui-là, bien entendu, c'est le vrai, il n'est pas tranquille.*

- *Quel est ton sort? Dis-moi.*

- *D'être homme, et de parler.* Voilà quelqu'un qui n'avait pas été aux séminaires, mais qui en a la marque de fabrique.

- *Es-tu maître ou valet?*

- *Comme il me prend envie*. Ça, c'est tiré directement de Plaute, et c'est une très jolie définition du moi. La position fondamentale du moi en face de son image est en effet cette inversibilité immédiate de la position de maître et de valet.

Où s'adressent tes pas?

- *Où j'ai dessein d'aller...*

Et ça continue -

- Ah, ceci me déplaît.

- *J'en ai l'âme ravie*, dit l'imbécile, qui s'attend naturellement à recevoir une tripotée et fait déjà le faraud.

Je vous signale en passant que ce texte confirme ce que je vous ai dit du terme *fides*, qu'il est équivalent au terme *parole donnée*. Mercure prend l'engagement de ne pas lui retomber dessus, et Sosie lui dit- *Tuae fidei credo, je crois en ta parole*. Vous trouverez également dans le texte latin *l'innobilis* de tout à l'heure, l'homme sans nom.

Etudions, selon une tradition qui est celle de la pratique que nous critiquons, les personnages du drame comme autant d'incarnations des personnages intérieurs.

Dans la pièce de Molière, Sosie vient tout à fait au premier plan, je dirai même qu'il ne s'agit que de lui, c'est lui qui ouvre la scène, tout de suite après le dialogue de Mercure préparant la nuit de Jupiter. Il arrive, brave petit Sosie, avec la victoire de son maître. Il pose la lanterne, il dit - *Voilà Alcmène*, et il commence à raconter à celle-ci les prouesses d'Amphitryon. C'est l'homme qui s'imagine que l'objet de son désir, la paix de sa jouissance, dépend de ses mérites. C'est l'homme du surmoi, celui qui éternellement veut s'élever à la dignité des idéaux du père, du maître, et qui s'imagine qu'il atteindra comme ça l'objet de son désir.

Mais jamais Sosie ne parviendra à se faire entendre d'Alcmène, parce que le sort du moi, de par sa nature même, est de trouver toujours en face de lui son reflet, qui le dépossède de tout ce qu'il veut atteindre. Cette sorte d'ombre, qui est à la fois rival, maître, esclave à l'occasion, le sépare essentiellement de ce dont il s'agit, à savoir de la reconnaissance du désir.

Le texte latin a là-dessus des formules saisissantes, au cours de ce dialogue impayable où Mercure, à force de coups, contraint Sosie à abandonner son identité, à renoncer à son propre nom. Et comme Galilée dit *Et pourtant, la terre tourne!*, Sosie y revient sans cesse - *Pourtant, je suis Sosie*, et il a cette merveilleuse parole - Par Pollux, *tu me alienabis nunquam, tu ne me feras jamais autre, qui noster sum, qui suis nôtre*.

Le texte latin indique parfaitement l'aliénation du moi et l'appui qu'il trouve dans le *nous*, dans son appartenance à l'ordre où son maître est un grand général Arrive Amphitryon, le maître réel, le répondant de Sosie, celui qui va 308

rétablir l'ordre. Le remarquable est justement qu'Amphitryon sera aussi floué, aussi dupé, que Sosie lui-même. Il ne comprend rien à ce que lui raconte Sosie, à savoir qu'il a rencontré un autre moi.

- *Comment donc, à quelle patience faut-il que je m'escorte?*

- *Mais enfin n'es-tu pas entré dans la maison?*

- *Bon, entré. Eh, de quelle sorte?*

- *Comment donc?*

- Avec un bâton dans mon dos.

.....

- Et qui?

- *Moi.*

- *Toi, te battre?*

- *Non pas le moi d'ici*

Mais le moi du logis qui frappe

... j'en ai reçu les témoignages,

Et ce diable de moi m'a rossé comme il faut.

.....

- *Moi, vous dis-je*

- *Qui moi?*

- *Ce moi qui m'a roué de coups.*

Et alors Amphitryon roue de coups le malheureux Sosie. En d'autres termes, il lui analyse son transfert négatif. Il lui apprend ce qu'un moi doit être. Il lui fait réintégrer en son moi ses propriétés de moi.

Scènes piquantes et inénarrables. Je pourrais multiplier les citations qui montrent toujours la même contradiction chez le sujet entre le plan symbolique et le plan réel. C'est que Sosie est effectivement venu à douter d'être moi, quand Mercure lui a raconté quelque chose de très spécial - ce qu'il a fait au moment où personne ne le voyait. Sosie, étonné de ce que Mercure lui révèle sur son propre comportement, commence alors à céder un morceau.

- Eh quoi, je commence à douter tout de bon...

C'est également fort remarquable dans le texte latin.

- *Comme je reconnais ma propre image, que j'ai souvent vue dans le miroir, in speculum.*

Et il énumère les caractéristiques symboliques, historiques de son identité, comme dans Molière. Mais la contradiction éclate, qui est aussi sur le plan imaginaire - *Equidem certo idem qui semper fuit, je suis quand même le même qui a toujours été.* Et là, appel aux éléments imaginaires de familiarité avec les dieux. J'ai quand même déjà vu cette maison, c'est bien la même - recours à la certitude intuitive pourtant susceptible de discorder. Le déjà-vu, le déjà-reconnu, le déjà-éprouvé, entrent bien des fois en conflit avec les certitudes qui se dégagent de la remémoration et 309

de l'histoire. Certains voient dans les phénomènes de la dépersonnalisation des signes prémonitoires de désintégration, alors qu'il n'est nullement nécessaire d'être prédisposé à la psychose pour avoir mille fois éprouvé des sentiments semblables, dont le ressort est dans la relation du symbolique à l'imaginaire.

Au moment où Sosie affirme son désarroi, sa dépossession, Amphitryon lui fait une psychothérapie de soutien. Ne disons pas qu'Amphitryon est dans la position du psychanalyste. Contentons-nous de dire qu'il peut en être symbolique, pour autant que par rapport à son objet - si tant est que l'objet de son amour, sa princesse lointaine, ce soit la psychanalyse - , le psychanalyste a la position disons, pour être poli, exilée qui est celle d'Amphitryon devant sa propre porte. Mais la victime de ce cocuage spirituel, c'est le patient.

3

Tout un chacun- et Dieu sait que j'en ai eu des témoignages- croit avoir atteint le fin fond de l'expérience analytique pour avoir eu quelques fantasmes de *Verliebtheit*, d'énamoration, pour la personne qui lui ouvre la porte chez son analyste- ce n'est pas un témoignage rare à entendre, encore que je fasse ici allusion à des cas très particuliers. Dans sa rencontre avec cette prétendue expérience analytique, le sujet sera fondamentalement dépossédé et floué.

Dans le dialogue commun, dans le monde du langage établi, dans le monde du malentendu communément reçu, le sujet ne sait pas ce qu'il dit - à tout instant, le seul fait que nous parlons prouve que nous ne le savons pas. Le fondement même de l'analyse, c'est bien que nous en disons mille fois plus qu'il n'en faut pour nous faire couper la tête. Ce que nous disons, nous ne le savons pas, mais nous l'adressons à quelqu'un - quelqu'un qui est miraginaire et pourvu d'un moi. En raison de la propagation de la parole en ligne droite, dont je vous parlais la dernière fois, nous avons l'illusion que cette parole vient de là où nous situons notre propre moi, à juste titre séparé, sur le schéma que j'ai laissé en plan la dernière fois, de tous les autres moi.

Comme le fait remarquer le Jupiter de Giraudoux au moment où il essaie de savoir de Mercure ce que sont les hommes - *L'homme est ce personnage qui se demande tout le temps s'il existe*, il a bien raison, et il n'a qu'un tort, c'est de se répondre oui. Le privilège de son moi par rapport à tous les autres, c'est d'être le seul dont l'homme soit sûr qu'il existe quand il s'interroge- et Dieu sait s'il s'interroge. Fondamentalement, il 310

est là, tout seul. Et c'est parce que c'est de ce moi qu'est reçue la parole, que le sujet entretient la douce illusion que ce moi est dans une position unique.

Si l'analyste croit qu'il lui faut répondre de là, *a'*, il entérine la fonction du moi, qui est précisément celle par laquelle le sujet est dépossédé de lui-même. Il lui dit - *Rentre dans ton moi*, ou plutôt - *Fais-y rentrer tout ce que tu en laisses échapper. Ces abattis que tu as numérotés quand tu étais en présence de l'autre Sosie, réintègre-les maintenant, mange-les. Reconstitue-toi dans la plénitude de ces pulsions que tu méconnaissais.*

Mais ce n'est pas ce dont il s'agit. Il s'agit que le sujet apprenne ce qu'il dit, apprenne ce qui parle de là, *S*, et pour ce, s'aperçoive du caractère fondamentalement imaginaire de ce qui se dit à partir de là quand est évoqué l'Autre absolu, transcendant, qu'il y a dans le langage chaque fois qu'une parole tente d'être émise.

Prenons le cas concret de l'obsédé. L'incidence mortelle du moi est chez lui portée au maximum. Il n'y a pas derrière l'obsession, comme vous le disent certains théoriciens, le danger de la folie, le symbole déchaîné. Le sujet obsédé n'est pas le sujet schizoïde qui, en quelque sorte, parle directement au niveau de ses pulsions. C'est le moi en tant qu'il porte lui-même sa dépossession, c'est la mort imaginaire. Si l'obsédé se mortifie, c'est parce que, plus qu'un autre névrosé, il s'attache à son moi, qui porte en soi la dépossession et la mort imaginaire.

Et pourquoi? Le fait est évident - l'obsédé est toujours un autre. Quoi qu'il vous raconte, quelques sentiments qu'il vous apporte, c'est toujours ceux d'un autre que lui-même. Cette objectalisation de lui-même n'est pas due à un penchant ou à un don introspectif. C'est dans la mesure où il évite son propre désir que tout désir dans lequel, fût-ce même apparemment, il s'engage, il le présentera comme le désir de cet autre lui-même qu'est son moi.

Et n'est-ce pas abonder dans son sens que de penser à renforcer son moi? à lui permettre ses diverses pulsions, et son oralité, et son analité, et son stade oral tardif, et son stade anal primaire? à lui apprendre à reconnaître ce qu'il veut, et qu'on sait depuis le départ, la destruction de l'autre? Et comment cela ne serait-il pas la destruction de l'autre, puisqu'il s'agit de la destruction de lui-même, ce qui est exactement la même chose?

Avant de lui permettre de reconnaître la fondamentale agressivité qu'il disperse et réfracte sur le monde, et qui structure toutes ses relations objectales, il faut lui faire comprendre quelle est la fonction de ce rapport mortel qu'il entretient avec lui-même, et qui fait que, dès qu'un sentiment est le sien, il commence par l'annuler. Si l'obsédé vous dit qu'il ne tient pas à quelque chose ou à quelqu'un, vous pouvez penser que ça lui 311

tient à cœur. Là où il s'exprime avec la plus grande froideur, c'est là où ses intérêts sont engagés au maximum.

Faire en sorte que l'obsédé se reconnaisse lui-même dans l'image décomposée qu'il nous présente de lui-même sous la forme plus ou moins épanouie, dégradée, relâchée, de ses pulsions agressives, est sans doute essentiel, mais ce n'est pas dans ce rapport duel avec lui-même qu'est la clé de la cure. L'interprétation de son rapport mortel à lui-même ne peut avoir une portée que si vous lui en faites comprendre la fonction.

Ce n'est pas à lui-même, ni réellement, qu'il est mort. Il est mort pour qui? Pour celui qui est son maître. Et par rapport à quoi? Par rapport à l'objet de sa jouissance. Il efface sa jouissance pour ne pas réveiller la colère de son maître. Mais, d'autre part, s'il est mort, ou s'il se présente comme tel, il n'est plus là, c'est un autre que lui qui a un maître et, inversement, lui-même a un autre maître. Par suite, il est toujours ailleurs. En tant que désirant, il se dédouble indéfiniment en une série de personnages dont les Fairbairn font la découverte émerveillée. A l'intérieur de la psychologie du sujet, il y a, note Fairbairn, beaucoup plus que les trois personnages dont nous parle Freud, *id*, *superego*, et *ego*, il y en a toujours au moins deux autres qui apparaissent dans les coins. Mais on peut encore en trouver d'autres, comme dans une glace avec tain - si vous regardez attentivement, il n'y a pas seulement une image, mais une seconde, qui se dédouble, et si le tain est assez épais, il y en a une dizaine, une vingtaine, une infinité. De même, dans la mesure où le sujet s'annule, se mortifie devant son maître, il est encore un autre, puisqu'il est toujours là, un autre avec un autre maître et un autre esclave, etc. L'objet de son désir, comme je l'ai montré dans mon commentaire de *L'Homme aux rats*, et aussi bien à partir de mon expérience rapprochée de *Poésie et Vérité*, subit également un dédoublement automatique. Ce à quoi tient l'obsédé est toujours autre, car s'il le reconnaissait vraiment, il serait guéri.

L'analyse ne progresse pas, comme on nous l'affirme, par une espèce d'auto-observation du sujet, fondée sur le fameux *splitting*, le dédoublement de l'ego qui serait fondamental dans la situation analytique. L'observation est une observation d'observation, et ainsi de suite, ce qui ne fait que perpétuer la relation fondamentalement ambiguë du moi.

L'analyse progresse par la parole du sujet en tant qu'elle passe au-delà de la relation duelle, et ne rencontre alors plus rien, sinon l'Autre absolu, que le sujet ne sait pas reconnaître. C'est progressivement qu'il doit réintégrer en lui cette parole, c'est-à-dire parler enfin à l'Autre absolu de là où il est, de là où son moi doit se réaliser, en réintégrant la décomposition paranoïde de ses pulsions dont ce n'est pas assez dire qu'il ne se 312

reconnaît pas en elles - fondamentalement, en tant que moi, il les méconnaît. En d'autres termes, ce que Sosie a à apprendre, ça n'est pas qu'il n'a jamais rencontré son sosie- c'est tout à fait vrai qu'il l'a rencontré. Il a à apprendre qu'il est Amphitryon, le monsieur plein de gloire qui ne comprend rien à rien, rien à ce qu'on désire, qui croit qu'il suffit d'être un général victorieux pour faire l'amour avec sa femme. Ce monsieur fondamentalement aliéné qui ne rencontre jamais l'objet de ses désirs, a à s'apercevoir pourquoi il tient fondamentalement à ce moi, et comment ce moi est son aliénation fondamentale. Il a à s'apercevoir de cette gémellité profonde, qui est aussi une des perspectives essentielles de *l'Amphitryon*, et sur deux plans - celui de ces sosies qui se mirent l'un dans l'autre, celui des dieux. D'un double amour, Alcmène engendre un double fruit. Alcmène est beaucoup plus présente chez Plaute - nous avons acquis avec le temps une pudeur qui nous empêche d'aller loin dans les choses.

A travers cette démonstration dramatique, sinon psychodramatique, qu'est, au moins pour nous, le mythe d'Amphitryon, j'ai voulu vous rendre sensible aujourd'hui combien les problèmes vivants que nous nous posons sont inscrits dans le registre d'une pensée traditionnelle. Mais cela ne m'empêche pas de vous conseiller d'aller chercher les témoignages de l'illusion psychologue que je vous dénonce dans les écrits même des auteurs qui la soutiennent. Vous en avez un très joli exemple chez ce Fairbairn dont je vous parlais l'autre jour.

4

Il ne s'agit pas d'un obsédé, mais d'une femme qui a une anomalie génitale réelle - elle a un tout petit vagin, et qu'on a respecté, elle est vierge, et à ce tout petit vagin ne correspond aucun utérus. La chose est à peu près certaine, encore que, par une singulière timidité, on n'ait jamais tiré la chose tout à fait au clair. Au moins au niveau du caractère sexuel secondaire, l'anomalie est éclatante de l'avis de certains spécialistes, qui ont été jusqu'à dire qu'il s'agissait de pseudo-hermaphrodisme, et qu'en réalité elle serait un homme. Tel est le sujet que notre Fairbairn prend en analyse.

L'espèce de grandeur avec laquelle est développée toute la suite du cas vaut bien d'être relevée. Il nous raconte avec une tranquillité parfaite que ce sujet, personnalité d'une qualité évidente, a appris que quelque chose ne tournait pas rond, que sa situation était bien particulière par 313

rapport à la réalité des sexes. Elle l'a appris d'autant mieux que dans la famille, il y a six ou sept filles dans le même cas. Alors, on s'y connaît, on sait que les femmes de ce côté-là sont drôlement bigornées. Elle se dit que c'est spécial, et elle s'en réjouit - *Comme ça*, se dit-elle, *beaucoup de tracas ne seront pas les miens*. Et elle se fait bravement institutrice. Elle s'aperçoit alors tout doucement que, loin d'être déchargée des servitudes de la nature du fait que toute jouissance lui vienne d'une action purement spirituelle, il se produit de drôles de choses - ça ne va jamais, ça n'est jamais assez bien. Elle est affreusement tyrannisée par ses scrupules. Et quand elle s'est bien esquinée au cours du deuxième trimestre, elle fait une crise de dépression.

L'analyste pense avant tout à lui réintégrer ses pulsions, c'est-à-dire à lui faire apercevoir son complexe phallique- et pommé, c'est vrai. On découvre qu'il y a une relation entre le fait qu'elle *affects* certains hommes, que l'approche de certains hommes lui fait quelque chose, et les crises de dépression. L'analyste en déduit qu'elle voudrait leur faire du mal, et pendant des mois il lui apprend à réintégrer cette pulsion agressive. Il se dit pendant tout ce temps-là - *Sacré nom de Dieu d'un petit bonhomme, comme elle prend bien ça!* Ce qu'il attend, c'est qu'elle fasse ce qu'il appelle des sentiments de culpabilité. Eh bien, à force, il y arrive.

A la fin des fins, le progrès de l'analyse est enregistré à la date où nous est rapportée l'observation dans les termes suivants - elle est enfin venue à son sentiment de culpabilité, c'est-à-dire maintenant c'est bien simple, elle ne peut plus approcher un homme sans que ça déclenche des crises de remords qui, cette fois-ci, ont un corps.

Autrement dit, conformément au schéma de l'autre jour, l'analyste lui a donné - premièrement, un moi, il lui a appris ce qu'elle voulait vraiment, à savoir démolir les hommes - deuxièmement, il lui a donné un surmoi, à savoir que tout cela est fort méchant, et qu'en plus c'est tout à fait interdit de les approcher, ces hommes. C'est ce que l'auteur appelle le stade paranoïde de l'analyse. Je le crois en effet assez volontiers - il arrive fort bien à lui apprendre où sont ses pulsions, et maintenant, elle les voit se promener un peu partout.

Est-ce la voie tout à fait correcte? Ce dont il s'agit dans ces crises de dépression, est-il à situer dans ce rapport duel? Ce qu'il y a entre elle et les hommes, est-ce un rapport réel, libidinal, avec tout ce qu'il comporte dans le schéma de la régression?

L'auteur a pourtant la chose à la portée de la main. Les vertus dépressives des images des hommes sont liées à ce que les hommes, c'est elle-même. C'est sa propre image en tant qu'elle lui est ravie, qui exerce sur elle cette action décomposante, déconcertante au sens originel du mot. Lorsqu'elle approche ces quelques hommes, c'est sa propre image, 314

son image narcissique, son moi, qu'elle approche. C'est là le fondement de sa position dépressive. Et la situation sera certes plus difficile pour elle que pour quelqu'un d'autre, puisqu'elle est précisément dans une position ambiguë, et qui a sa place dans la tératologie. Mais toute espèce d'identification narcissique est comme telle ambiguë. Il n'y a pas de meilleure illustration de la fonction du *Penisneid* - c'est pour autant qu'il y a chez elle identification avec l'homme imaginaire, que le pénis prend valeur symbolique, et qu'il y a problème. On aurait tout à fait tort, dit l'auteur, de croire que le Penisneid soit tout à fait naturel chez les femmes. Qui lui a dit que c'est naturel? Bien entendu, c'est symbolique. C'est pour autant que la femme est dans un ordre symbolique à perspective androcentrique que le pénis prend cette valeur. Ce n'est d'ailleurs pas le pénis, mais le phallus, c'est-à-dire quelque chose dont l'usage symbolique est possible parce qu'il se voit, qu'il est érigé. De ce qui ne se voit pas, de ce qui est caché, il n'y a pas d'usage symbolique possible.

Chez cette femme, la fonction du *Penisneid* joue à plein, puisqu'elle ne sait pas qui elle est, si elle est homme ou femme, et qu'elle est tout à fait engagée dans la question de sa signification symbolique. Et cette anomalie réelle est doublée d'autre chose qui n'est peut-être pas sans relation avec cette apparition tératologique, à savoir que dans sa famille le côté masculin est effacé. C'est le père de sa mère qui joue le rôle de personnage supérieur, et c'est par rapport à lui que s'établit d'une façon typique le triangle, et que se pose la question de sa phallisation ou non.

Tout cela est complètement éludé dans la théorie et la conduite du traitement, au nom de ceci, que ce dont il s'agit est de faire reconnaître au sujet ses pulsions, et tout spécialement, parce qu'à la vérité ce sont les seules qu'on rencontre, les pulsions qu'on appelle dans notre langage élégant *prégénitales*. Cette solide investigation du prégénital produit une phase que le thérapeute est amené à qualifier de paranoïde. Nous n'avons pas à en être étonnés. Prendre l'imaginaire pour du réel est ce qui caractérise la paranoïa, et à méconnaître le registre imaginaire, nous conduisons le sujet à reconnaître ses pulsions partielles dans le réel.

Ici, les relations du sujet avec les hommes, jusque-là narcissiques, ce qui n'était déjà pas tout simple, deviennent inter-agressives, ce qui les complique singulièrement. En passer par une culpabilité qu'on a eu une peine infinie à faire surgir, ne nous laisse pas bien augurer des détours supplémentaires qui seront nécessaires pour que le sujet revienne dans une voie plus pacifiante.

Vous n'avez pas à chercher bien loin pour trouver la sanction pratique d'une erreur théorique. Voilà à cet égard une observation exemplaire. Un des ressorts secrets des échecs des cures d'obsédés, c'est l'idée que, 315

derrière la névrose obsessionnelle, il y a une psychose latente. Il n'est pas étonnant qu'on en arrive alors à des dissociations larvées, et qu'on substitue à la névrose obsessionnelle des dépressions périodiques, voire une orientation mentale hypocondriaque. Peut-être n'est-ce pas ce qu'on peut obtenir de mieux.

Si panoramiques que soient nos propos, il doit vous être sensible qu'ils ont les incidences les plus précises, non pas seulement dans la compréhension des cas, mais dans la technique.

8 JUIN 1955.

356

FINAL

-317-

XXII, 15 juin 1955

OÙ EST LA PAROLE? OÙ EST LE LANGAGE?

L'apologue du Martien.

L'apologue des trois prisonniers.

La conférence annoncée pour mercredi prochain à 10 h 30 ne sera pas suivie de séminaire. Nous nous accorderons la semaine d'après une dernière séance, pour le cas où la conférence vous poserait des questions que vous aimeriez me voir développer. Ladite conférence en effet se fera devant un public plus large, et je ne pourrai pas m'y exprimer dans les termes où je m'exprime ici, qui supposent connu notre travail antérieur.

Aujourd'hui, je voudrais qu'on cause un peu, pour que je me rende compte où vous en êtes. J'aimerais que, comme nous l'avons fait déjà une fois, le plus grand nombre possible d'entre vous me pose les questions qui restent pour vous ouvertes. Je pense qu'elles ne manquent pas, puisque nous cherchons ici à les ouvrir, les questions, plutôt que de les refermer. Enfin, quelle est la question qui vous a été ouverte par le séminaire de cette année?

MLLE X : - Je ne suis pas sûre de la façon dont se situent pour vous le symbolique et l'imaginaire.

Quelle idée vous en faites-vous, après avoir entendu une partie du séminaire?

MLLE X : - J'ai idée que l'imaginaire tient plus au sujet, à sa façon de recevoir, tandis que l'ordre symbolique est plus impersonnel.

Oui, c'est vrai et ça ne l'est pas.

Je vais poser à mon tour une question. Au point où nous en sommes arrivés, quelle fonction économique est-ce que je donne dans le schéma au langage et à la parole? Quel est leur rapport? Leur différence? C'est une question très simple, mais qui encore mérite qu'on y réponde.

DR GRANOFF : - Le langage serait la frise de l'imaginaire, et la parole, la parole pleine, le repère symbolique, serait l'îlot à partir duquel tout le message peut être reconstruit ou plutôt déchiffré.

O. MANNONI : - Moi, je dirai, pour être court, que le langage est géométral, la parole c'est la perspective, et le point de perspective, c'est toujours un autre. Le langage est une réalité, il est géométral, c'est-à-dire qu'il n'est pas mis en perspective, et n'appartient à personne, tandis que la parole est une perspective dans ce géométral, dont le centre de perspective, le point de fuite, est toujours un moi. Dans le langage, il n'y a pas de moi.

Lacan : Vous êtes sûr de ça?

O. MANNONI : - Le langage est un univers. La parole est une coupe dans cet univers, qui est rattachée exactement à la situation du sujet parlant. Le langage a peut-être un sens, mais seule la parole a une signification. On comprend le sens du latin, mais le latin n'est pas une parole.

Quand on comprend le latin, on comprend la façon dont les différents éléments lexicologiques et grammaticaux s'organisent, la manière dont les significations renvoient les unes aux autres, l'usage des emplois. Et pourquoi dites-vous que là-dedans, le système des moi n'existe pas? Il y est absolument inclus, au contraire.

O. MANNONI : - Je pense à une farce sur le baccalauréat, qui est déjà vieille, où un faux candidat est pris pour un candidat. L'examineur lui montre une copie - Mais c'est vous qui avez écrit cela. C'est intitulé Lettre à Sénèque. Et le type dit - Mais, monsieur, est-ce que je, suis un type à écrire à Sénèque? Lui, il prend les choses sur le plan de la parole. Il pourrait à la rigueur traduire la version, mais il dit - Ce n'est pas moi, ce n'est pas ma parole. Evidemment, c'est une situation burlesque. Mais ça me paraît avoir ce sens-là. Si je lis une lettre dont je ne sais pas qui l'a adressée, ni à qui, je peux la comprendre, je suis dans le monde du langage.

Lacan : Quand on vous montre une lettre à Sénèque, c'est naturellement vous qui l'avez écrite. L'exemple que vous apportez va tout à fait dans le sens contraire de ce que vous indiquez. Si nous prenons tout de suite notre place dans le jeu des diverses intersubjectivités, c'est que nous y sommes à notre place n'importe où. Le monde du langage est possible en tant que nous y sommes à notre place n'importe où.

O. MANNONI-: - Quand il y a une parole.

Lacan : Justement, toute la question est là, est-ce que ça suffit pour donner une parole. Ce qui fonde l'expérience analytique, c'est que n'importe quelle façon de s'introduire dans le langage n'est pas également efficace, n'est pas également ce corps de l'être, corps of being, qui fait que la psychanalyse peut exister, qui fait que n'importe quel morceau emprunté de langage n'a pas la même valeur pour le sujet.

DR GRANOFF : - Le langage est de personne à personne, et la parole de quelqu'un à quelqu'un d'autre. Parce que la parole est constituante et le langage est constitué.

DR PERRIER : - A l'heure actuelle, il s'agit d'introduire le problème économique du langage dans la parole. Et c'est là que je propose ceci -je ne sais pas si je me trompe -, c'est qu'il n'y aura plus de problème économique dans la mesure où la situation signifiante du sujet sera pleinement formulée dans toutes ses dimensions, et en particulier dans ses dimensions triangulaires, à l'aide de la parole. Si le langage devient parole pleine, comme tri-dimensionnelle, le facteur économique ne se posera plus sur le plan des quantités versées dans une analyse, quantités d'affects ou d'instincts, et redeviendra simplement le substratum, le moteur de ce qui s'insérera tout naturellement dans la situation, dans la mesure où on en a pris conscience dans toutes ses dimensions.

Lacan : Je relève un mot que vous venez de prononcer sous plusieurs formes - dimension.

DR LECLAIRE : - La réponse qui m'est venue est celle-ci. C'est une formule -le langage a une fonction de communication, voire de transmission, et la parole, elle, a une fonction de fondation, voire de révélation.

M. ARENSBURG : - Alors ce serait par l'intermédiaire de la parole que le langage peut avoir son rôle économique. C'est ce que vous voulez dire?

DR PERRIER : - Non, je parle de la réinsertion de l'économie dans l'ordre symbolique par l'intermédiaire de la parole.

Lacan : Le mot clé de la cybernétique, c'est le mot message. Le langage est fait pour ça, mais ce n'est pas un code, il est essentiellement ambigu, les sémantèmes sont toujours des polysémantèmes, les signifiants sont toujours à plusieurs significations, quelquefois extrêmement disjointes. La phrase, elle, a un sens unique, je veux dire qui ne peut se lexicaliser - on fait un dictionnaire des mots, des emplois des mots ou des locutions, on ne fait pas un dictionnaire des phrases. Ainsi, certaines des ambiguïtés liées à l'élément sémantique se résorbent dans le contexte, par l'usage et l'émission de la phrase. La théorie de la communication, pour autant qu'elle essaie de formaliser ce thème et de dégager des unités, se réfère plutôt à des codes, lesquels en principe évitent les ambiguïtés - il n'est pas possible de confondre un signe du code avec un autre, sinon par erreur. Nous nous trouvons donc devant le langage, devant une première catégorie dont la fonction par rapport au message n'est pas simple. Maintenant, cette introduction laisse encore voilée la question du message. A votre avis, comme ça, tout spontanément, tout innocemment, qu'est-ce que c'est qu'un message?

M. MARCHANT : - La transmission d'une information.

Lacan : Qu'est-ce que c'est qu'une information?

M. MARCHANT : - Une indication quelconque.

MME AUDRY : - C'est quelque chose qui part de quelqu'un et qui est adressé à quelqu'un d'autre.

M. MARCHANT : - Ça, c'est une communication et pas un message.

Mme AUDRY : -je crois que c'est là l'essentiel du message, c'est une annonce transmise.

M. MARCHANT : - Le message et la communication, ce n'est pas la même chose.

MME AUDRY : - Au sens propre, le message, c'est quelque chose de transmis à quelqu'un, pour lui faire savoir quelque chose.

M. MARCHANT : - Le message est unidirectionnel. La communication n'est pas unidirectionnelle, il y a aller et retour.

Mme AUDRY : - J'ai dit que le message est fait de quelqu'un à quelqu'un d'autre.

M. MARCHANT : - Le message est envoyé de quelqu'un à quelqu'un d'autre. La communication est ce qui s'établit une fois le message échangé.

DR GRANOFF : - Le message est un programme qu'on met dans une machine universelle, et au bout d'un certain temps elle en ressort ce qu'elle a pu.

Lacan : Ce n'est pas mal, ce qu'il dit.

M. LEFORT : - C'est l'élargissement du monde symbolique.

M. MARCHANT : - Non, c'est le rétrécissement du monde symbolique. Sur le fond du langage la parole va choisir.

Lacan : Mme Colette Audry introduit à propos du message la nécessité des sujets.

Mme AUDRY : Ce n'est pas seulement direct, un message. Ce peut être transporté par un messenger qui n'y est pour rien. Le messenger peut ne pas savoir ce que contient le message.

M. MARCHANT : - Ce peut aussi être transmis de machine à machine.

Mme AUDRY : - Mais ce qu'il y a en tout cas, c'est un point de départ et un point d'arrivée.

Lacan : Quelquefois, le messenger se confond avec le message. S'il a quelque chose d'écrit dans le cuir chevelu, il ne peut même pas le lire dans une glace, il faut le tondre pour avoir le message. Dans ce cas-là, avons-nous l'image du message en soi? Est-ce qu'un messenger qui a un message écrit sous ses cheveux est à lui tout seul un message?

M. MARCHANT : - Moi, je prétends que oui.

Mme AUDRY : - C'est évidemment un message.

O. MANNONI : - Il n'y a pas besoin qu'il soit reçu.

M. MARCHANT : - Les messages sont en général envoyés et reçus. Mais entre les deux, c'est un message.

MME AUDRY : - Une bouteille à la mer, c'est un message. Il est adressé, il n'est pas nécessaire qu'il arrive, mais il est adressé.

M. MARCHANT : - C'est une signification en mouvement.

Lacan : Ce n'est pas une signification, mais un signe en mouvement. Il reste maintenant à savoir ce que c'est qu'un signe.

M. MARCHANT : - C'est quelque chose qu'on échange. DR LECLAIRE : Le message est la parole objective. Absolument pas!

2

Je vais vous donner un apologue pour tâcher de mettre quelques repères.

Le nommé Wells était un esprit qui passe pour assez primaire. C'était au contraire un ingénieux, qui savait très bien ce qu'il faisait, ce qu'il refusait et ce qu'il choisissait, dans le système de la pensée et des conduites.

Je ne me souviens plus très bien dans lequel de ses ouvrages il suppose deux ou trois savants parvenus sur la planète Mars. Là, ils se trouvent en présence d'êtres qui ont des modes de communication bien à eux, et ils sont tout surpris de comprendre les messages qu'on leur module. Ils sont émerveillés, et après ça, ils se consultent entre eux. L'un dit - *Il m'a dit qu'il poursuivait des recherches sur la physique électronique*. L'autre dit - *Oui, il m'a dit qu'il s'occupait de ce qui constituait l'essence des corps solides*. Et le troisième dit - *Il m'a dit qu'il s'occupait du mètre dans la poésie et de la fonction de la rime*.

C'est ce qui se passe chaque fois que nous nous livrons à un discours intime ou public. Cette petite histoire illustre-t-elle le langage ou la parole?

MME AUDRY : - Les deux.

DR GRANOFF : - Il n'y a pas, à ma connaissance, un grand nombre de 324

machines universelles. Supposons qu'on y fasse passer un programme. Il faut envisager non seulement la machine, mais aussi les opérateurs. On fait passer un programme, c'est un message. A la sortie, on dit - la machine a déconné, ou bien - elle n'a pas déconné. En ce sens qu'à partir du moment où la machine restitue une communication, à partir du moment où c'est recevable par quelqu'un - et c'est irrecevable si c'est non compris de l'opérateur -, s'il la trouve conforme, s'il la comprend, s'il l'accepte comme valable, s'il considère la machine comme ayant bien fonctionné, le message est devenu une communication.

M. MARCHANT : - Mais dans ce cas-là, les trois ont compris, mais ont compris différemment.

O. MANNONI : - Pas différemment. Si un mathématicien déroule des équations au tableau, l'un peut dire que c'est du magnétisme, et l'autre autre chose. Ces équations sont vraies pour les deux.

Lacan : Mais ce n'est pas du tout ça.

M. RIGUET : - Moi, je pense que c'est le langage, simplement.

DR LECLAIRE : - J'ai l'impression que la discussion est engagée d'une certaine façon, en fonction de votre réflexion sur la cybernétique.

Lacan : Ce m'est une occasion de voir un peu où vous en êtes.

DR LECLAIRE : - Si dans cette perspective nous arrivons, relativement, à situer le langage, je crois qu'il est beaucoup plus difficile, pour nous, pour le moment tout au moins, de situer la parole. Or, tout à l'heure quand je parlais de la parole, j'en parlais dans un certain sens - quand je parle de la parole, j'entends toujours la parole. J'aimerais que vous nous parliez un peu du pôle de la parole, pour que nous situions au moins le plan de la discussion.

M. MARCHANT : - Peut-on d'ailleurs séparer parole et langage quand ils se manifestent?

Lacan : Qu'est-ce que vous pensez de tout cela, Père Beirnaert?

R.P. BEIRNAERT : - Je pensais comme Riguet que c'était le langage, alors c'est que je n'ai rien compris.

M. RIGUET : - Chacun l'a entendu à sa façon. 325

MME AUDRY : - C'est encore plus compliqué. Il faudrait d'abord voir ce que le Martien a voulu dire.

Lacan : Nous ne saurons jamais ce que le Martien a voulu dire. Si nous nous plaçons du côté où l'émission des mots reste dans le vague, on ne peut pas dire que parole et langage se confondent.

M. MARCHANT : - Eh bien, -vous faites disparaître le langage, et après vous nous coincez là-dessus.

Lacan : Je conviens que c'est un apologue qui mérite d'être éclairé. Il y a un substitut de langage dans cet apologue, c'est la possibilité de compréhension des trois individus. Sur ce langage, fonctionne la parole qu'ils reçoivent. Le problème, c'est qu'il n'y a pas de code.

Ce que veut dire cet apologue est ceci - c'est dans un monde de langage que chaque homme a à reconnaître un appel, une vocation, qui se trouve lui être révélée. Quelqu'un a parlé tout à l'heure de révélation ou de fondation, et c'est bien de cela qu'il s'agit. Nous sommes affrontés à un monde de langage, dont, de temps en temps, nous avons l'impression qu'il a quelque chose d'essentiellement neutralisant, incertain. Il n'y a pas un seul philosophe qui n'ait insisté à juste titre sur le fait que la possibilité même de l'erreur est liée à l'existence du langage. Chaque sujet n'a pas simplement à prendre connaissance du monde, comme si tout se passait sur un plan de noétisation, il a à s'y retrouver. Si la psychanalyse signifie quelque chose, c'est qu'il est déjà engagé dans quelque chose qui a un rapport avec le langage sans y être identique, et qu'il a à s'y retrouver - le discours universel.

Le discours universel, concret, qui se poursuit depuis l'origine des temps, c'est ce qui a été vraiment dit ou plutôt réellement dit- on peut, pour fixer les idées, aller jusque-là. C'est par rapport à ça que le sujet se situe en tant que tel, il y est inscrit, c'est par ça qu'il est déjà déterminé, d'une détermination qui est d'un tout autre registre que celui des déterminations du réel, des métabolismes matériels qui l'ont fait surgir dans cette apparence d'existence qu'est la vie. Sa fonction, pour autant qu'il continue ce discours, est de s'y retrouver à sa place, non pas simplement en tant qu'orateur, mais en tant que, d'ores et déjà, tout entier déterminé par lui.

J'ai souvent souligné que dès avant sa naissance, le sujet est déjà situé, non pas seulement comme émetteur, mais comme atome du discours concret. Il est dans la ligne de danse de ce discours, il est lui-même, si vous voulez, un message. On lui a écrit un message sur la tête, et il est tout entier situé dans la succession des messages. Chacun de ses choix est une parole.

Si j'appelais le père Beirnaert à la rescousse, c'est à cause de l'*in principio erat verbum*. Vous avez dit un jour que *fides* était ce qui pour vous traduisait le mieux la parole. Il est curieux que la traduction religieuse ne dise pas *in principio erat fides*. *Verbum*, c'est le langage, et même le mot. Dans le texte grec, logos, c'est aussi le langage, et non pas la parole. Après ça, Dieu fait usage de la parole - *Que la lumière soit*, dit-il. Essayons d'approcher de plus près la façon dont l'homme s'intéresse, au sens de interesse, à la parole. Nous éprouvons certainement la nécessité de distinguer ce qui est message, au sens de ce qui est signe, un signe en promenade, et la façon dont l'homme entre dans le coup. S'il est lui-même intégré au discours universel, ce n'est tout de même pas de la même façon que les messages qui se promènent à travers le monde dans des bouteilles ou sur des crânes. Du point de vue de Sirius, peut-être peut-on confondre, mais pour nous ce n'est pas possible. En tout cas, ce qui nous intéresse est de savoir la différence.

M. RIGUET : - Est-ce que je peux me permettre deux ou trois choses au tableau ? je voudrais simplement essayer en deux minutes d'expliquer d'abord ce que les mathématiciens entendent par langage.

On considère l'ensemble de tous les mots qu'on peut former à l'aide de ces lettres - ab, ac, ca, ad, et abdd, bb, etc. Je mets les lettres les unes après les autres dans n'importe quel ordre, les répétitions sont permises. Je forme tous ces mots-là indéfiniment. Parmi ces mots, on considère un sous-ensemble WF - well formed, les mots bien formés - de mots formés à l'aide de ces symboles-là. Et une théorie mathématique consiste en la donnée d'un certain sous-ensemble, on appelle ça des axiomes, et un ensemble de règles de déduction, qui vont être par exemple du type syntaxique. Si, à l'intérieur d'un mot, j'ai le symbole ab, j'aurai par exemple la permission de le remplacer par p. Ainsi, à partir du mot abcd; je pourrai former le mot pcd. C'est ce qu'on appelle des théorèmes, soit l'ensemble de tous les mots que je peux former à partir des axiomes à l'aide des productions syntaxiques. Ceci, WF, s'appelle un langage.

Le choix des symboles a, b, c, d, est bien entendu arbitraire. J'aurais pu en choisir d'autres, u, v, x, y, et faire ainsi une théorie isomorphe à la première. En effet, pour les mathématiciens, la notion de langage n'est définie qu'à un isomorphisme près. Il y a mieux - elle n'est définie même qu'à un codage près, car si je considère l'ensemble des symboles constitués par 0 et 1, je peux convenir que a = 00, b = 01, c = 10, d = 11, et je traduirai toutes les productions syntaxiques et les axiomes en fonction des symboles 0 et 1. Mais je devrai faire attention quand je voudrai décoder la nouvelle théorie pour avoir l'ancienne, car si je code un certain mot 00010111001, le décodage se fera parfois avec ambiguïté. Si e = 000 je ne saurai pas si ce mot commence par a ou par e, etc.

Il me semble que votre définition des symboles n'est pas la même que celle-ci. 327

Pour vous, les symboles sont liés à un autre langage. Vous avez une espèce de langage de base de communication, de langage universel, et les symboles dont vous parlez sont toujours codés en fonction de ce langage de base.

Lacan : Ce qui me frappe dans ce que vous venez de dire, si j'ai bien compris - je crois avoir compris -, est ceci - quand on exemplifie le phénomène du langage avec quelque chose d'aussi purifié formellement que les symboles mathématiques, - et c'est un des intérêts qu'il y a à verser la cybernétique au dossier- quand on donne une notation mathématique du verbum, on fait voir de la façon la plus simple du monde que le langage existe tout à fait indépendamment de nous. Les nombres ont des propriétés qui sont absolument. Elles sont, que nous soyons là ou pas. 1729 sera toujours la somme de deux cubes, le plus petit nombre de la somme différente de deux cubes.

Tout cela peut circuler de toutes sortes de façons dans la machine universelle, plus universelle que tout ce que vous pouvez supposer. On peut imaginer une multiplicité indéfinie d'étages, où tout cela tourne et circule en rond. Le monde des signes fonctionne, et il n'a aucune espèce de signification.

Ce qui lui donne sa signification est le moment où nous arrêtons la machine. Ce sont les coupures temporelles que nous y faisons. Si elles sont fautives, on verra surgir des ambiguïtés parfois difficiles à résoudre, mais auxquelles on finira toujours par donner une signification.

M. RIGUET : - je ne crois pas, car ces coupures peuvent être faites par une autre machine, et il n'est pas dit du tout qu'un homme saura déchiffrer ce qui sortira de cette nouvelle machine.

Lacan : C'est tout à fait exact. Néanmoins, c'est l'élément temporel, l'intervention d'une scansion qui permet l'insertion de ce qui peut avoir un sens pour un sujet.

M. RIGUET : - Oui, mais il me semble qu'il y a en plus cet univers de symboles, qui appartient au commun des hommes.

Lacan : Ce que nous venons de dire, c'est qu'il ne lui appartient absolument pas spécifiquement.

M. RIGUET : - justement, les machines n'ont pas un univers commun de symboles.

Lacan : C'est très délicat, parce que ces machines, nous les construisons. En fait, peu importe. Il suffit de constater que par l'intermédiaire de votre 0

et de votre 1, à savoir de la connotation présence-absence, nous sommes capables de représenter tout ce qui se présente, tout ce qui a été développé par un processus historique déterminé, tout ce qui a été développé dans les mathématiques. Nous sommes bien d'accord. Toutes les propriétés des nombres sont là, dans ces nombres écrits avec des symboles binaires. Bien entendu, ce n'est pas ainsi qu'on les découvre. Il y a fallu l'invention de symboles, par exemple $\sqrt{}$, qui nous a fait faire un pas de géant le jour où on a simplement commencé à l'inscrire sur un petit papier. On est resté des siècles la gueule ouverte devant l'équation du second degré sans pouvoir en sortir, et c'est à l'écriture qu'on a pu faire une avancée.

Nous nous trouvons donc devant cette situation problématique, qu'il y a en somme une réalité des signes à l'intérieur desquels existe un monde de vérité complètement dépourvu de subjectivité, et que, d'autre part il y a un progrès historique de la subjectivité manifestement orienté vers la retrouvaille de la vérité, qui est dans l'ordre des symboles. Qui est-ce qui ne pige rien?

M. MARCHANT : - Moi, je ne suis pas d'accord. Vous avez défini le langage, et je crois que c'est la meilleure définition, comme un monde de signes auxquels nous sommes étrangers.

Lacan : Ce langage-là.

M. MARCHANT : - je crois que ça s'applique au langage en général.

Lacan : Mais non. Car le langage est tout chargé de notre histoire, il est aussi contingent que ce signe de $\sqrt{}$, et en plus il est ambigu.

M. MARCHANT : - je crois que la notion d'erreur ne peut pas s'appliquer au langage quand il est conçu comme ça.

Lacan : Il n'y a pas d'erreur dans le monde des zéros.

M. MARCHANT : - Mais dans le monde du langage, ça ne signifie plus rien, évidemment. Il y a des choses vraies ou fausses. Vous parlez d'une recherche que l'on fait. A ce moment, se déterminent erreur et vérité. Mais c'est déjà un langage un peu particulier, le monde des symboles mathématiques.

Lacan : Dans le système du langage tel qu'il existe, je peux arriver à repérer l'erreur comme telle. Si je vous dis les éléphants vivent dans l'eau, je peux, par une série de syllogismes, réfuter cette erreur.

M. MARCHANT : - C'est déjà une phrase, un message, une communication qui peut être fausse. Si l'on définit tout langage comme un monde de signes. qui existe indépendamment de nous, la notion d'erreur ne se place pas à ce niveau-là, mais à un niveau ultérieur, où se manifestent les messages. La communication et la parole ne sont pas au même niveau. je place le langage à un niveau inférieur, sur la base duquel se manifestent communication, message et parole. Dans mon idée, le langage doit être gardé à un niveau d'indifférenciation, presque. Si on commence à vouloir déchiffrer le sens d'un langage, ça ne s'applique plus. On ne peut déchiffrer que le sens d'une parole. Elle peut en avoir plusieurs, et c'est même son rôle.

Lacan : C'est ça que je vise. je vous montre que la question du sens vient avec la parole.

M. MARCHANT : - Bien sûr. Mais pas avec le langage. Le langage permet que s'établisse un sens et qu'une parole se manifeste.

Lacan : Il y a deux choses. Le langage historiquement incarné, qui est celui de notre communauté, français, par exemple, et puis, il y a ce langage-là. L'important est de nous apercevoir qu'il y a quelque chose que nous pouvons atteindre dans sa pureté, et où se manifestent déjà des lois, des lois complètement indéchiffrées jusqu'à ce que nous y intervenions pour y mettre le sens. Et quel sens?

M. MARCHANT: - Ah, là, non! Alors là, non!

Lacan : Le sens de quelque chose où nous avons affaire tout entier. C'est la façon dont nous nous introduisons dans la succession temporelle. Il s'agit de savoir de quel temps il s'agit.

Miss X : - je crois qu'il y a des notions de Piaget qu'on peut faire intervenir ici. Il définit l'essentiel de la pensée formelle en termes de possibilité plutôt qu'en termes de réel. Mais dans la notion des possibilités même, il fait une distinction entre ce qu'il appelle la structure possible, qui correspond aux structures objectives de la pensée, et ce qu'il appelle matériellement possible, c'est-à-dire qui doit recevoir une fonction de la conscience du sujet.

Lacan : Mais ça n'a aucun besoin d'être pensé, la circulation des signes binaires dans une machine qui nous permet, si nous y introduisons le bon programme, de détecter un nombre premier inédit jusqu'à présent. Ça n'a rien à faire avec la pensée, le nombre premier qui circule avec la machine.

Miss X : - Piaget ne parle pas de la pensée, mais de la structure objective qui trouve la solution au problème, la structure de la machine dans l'être, c'est-à-dire, dans le cas de l'être humain, la structure du cerveau.

Lacan : Ce ne sont pas des problèmes du même niveau que ce qui nous occupe ici.

Miss X : - On pourrait peut-être dire que la parole s'intercale comme élément de révélation entre le discours universel et le langage.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - Je ne sais pas si je suis très bien. J'ai l'impression qu'on fait entre langage et parole une coupure très radicale qui n'exprime pas grand-chose pour moi, car enfin, s'il n'y avait pas de parole, il n'y aurait pas de langage. Dans l'apologue de tout à l'heure, il m'a semblé que le langage était par définition ambigu, et qu'on ne peut pas dire que c'est un univers de signes qui suppose un cycle fermé relativement achevé, dans lequel on viendrait puiser telle ou telle signification. Devant cette ambiguïté, celui qui reçoit la parole manifeste ses préférences.

Lacan : Dès que le langage existe- et la question est justement de savoir quel est le nombre de signes minimum pour faire un langage -, il est un univers concret. Toutes les significations doivent y trouver place. Il n'y a pas d'exemples d'une langue dans laquelle il y ait des zones entières qui soient intraduisibles. Tout ce que nous connaissons comme signification est toujours incarné dans un système qui est univers de langage. Dès que le langage existe, il est univers.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - Mais on peut inverser exactement ce résultat et dire que le langage le plus pauvre permet de tout communiquer. Mais ça ne veut pas dire que toutes les significations soient déjà posées dans un langage.

Lacan : C'est pourquoi j'ai distingué le langage et les significations. Le langage est système de signes, et, comme tel, système complet. Avec ça, on peut tout faire.

M. LEFÈBVRE-PONTALIS : - A condition qu'il y ait des sujets parlants.

Lacan : Bien sûr. La question est de savoir quelle est là-dedans la fonction du sujet parlant.

Je vais prendre un autre apologue, peut-être plus clair que celui de Wells, parce qu'il a été fait exprès dans l'intention de distinguer l'imaginaire et le symbolique. Il est de moi. Ce sont trois prisonniers qu'on soumet à une épreuve. On va libérer l'un d'entre eux, on ne sait pas lequel faire bénéficier de cette grâce unique, car tous les trois sont aussi méritants. On leur dit- *Voilà trois disques blancs et deux noirs. On va attacher à chacun de vous un quelconque de ces disques dans le dos, et vous allez vous débrouiller pour nous dire lequel on vous a flanqué. Naturellement, il n'y a pas de glace, et ce n'est pas de votre intérêt de communiquer, puisqu'il suffit de révéler à l'un ce qu'il a dans le dos pour que ce soit lui qui en profite.*

Ils ont donc chacun dans le dos un disque. Chacun ne voit que la façon dont les deux autres sont connotés par le moyen de ces disques.

On leur met à chacun un disque blanc. Comment chaque sujet va-t-il raisonner?

Cette histoire permet de montrer des étagements, des dimensions, comme disait tout à l'heure Perrier, du temps. Il y a trois dimensions temporelles, ce qui mérite d'être noté, car elles n'ont jamais été vraiment distinguées. Il n'est pas invraisemblable qu'ils se rendent compte très vite tous les trois qu'ils ont des disques blancs. Mais si on veut le discursiver, ce sera obligatoirement de la façon suivante. Il y a une donnée fondamentale qui est de l'ordre des 0 et des petits 1 - si l'un voyait sur le dos des autres deux disques noirs, il n'aurait aucune espèce de doute, puisqu'il n'y a que deux noirs, et il pourrait s'en aller. Ceci est la donnée de logique éternelle, et sa saisie est parfaitement instantanée - il suffit de voir. Seulement voilà, aucun d'eux ne voit deux disques noirs, et pour une bonne raison, c'est qu'il n'y a pas de disque noir du tout. Chacun ne voit que deux disques blancs.

Néanmoins, cette chose qu'on ne voit pas joue un rôle décisif dans la spéculation par où les personnages peuvent faire le pas vers la sortie. Voyant deux disques blancs, chaque sujet doit se dire qu'un des deux autres doit voir ou bien deux disques blancs ou bien un blanc et un noir. Il s'agit bien de ce que chacun des sujets pense ce que doivent penser les deux autres, et d'une façon absolument réciproque. Une chose est certaine, en effet, pour chacun des sujets, c'est que les deux autres voient chacun la même chose, soit un blanc et sa propre couleur à lui, le sujet, qui ne la connaît pas.

Le sujet se dit donc que, si lui-même est noir, chacun des deux autres 332

voit un blanc et un noir, et peut se dire - *Si je suis noir, le blanc aurait déjà pris la voie vers la sortie, et puisqu'il ne bouge pas, c'est que je suis blanc moi aussi, et je sors.* Or, comme notre tiers sujet ne voit sortir aucun des deux autres, il en conclut qu'il est blanc, et il sort. C'est ainsi, du fait de l'immobilité des autres, que lui-même saisit qu'il est dans une position strictement équivalente aux deux autres, c'est-à-dire qu'il est blanc. Ce n'est donc que dans un troisième temps par rapport à une spéculation sur la réciprocité des sujets, qu'il peut arriver au sentiment qu'il est dans la même position que les deux autres. Néanmoins, observez que, dès qu'il est arrivé à cette compréhension, il doit précipiter son mouvement. En effet, à partir du moment où il est arrivé à cette compréhension, il doit concevoir que chacun des autres a pu arriver au même résultat. Donc, s'il leur laisse prendre tant soit peu d'avance, il retombera dans son incertitude du temps d'avant. C'est de sa hâte même que dépend qu'il ne soit pas dans l'erreur. Il doit se dire - *Si je ne me presse pas d'aboutir à cette conclusion, je donne automatiquement non seulement dans l'ambiguïté, mais dans l'erreur,, étant donné mes prémisses. Si je les laisse me devancer, la preuve est faite que je suis noir.* C'est un sophisme, vous vous rendez bien compte, et l'argument se retourne au troisième temps. Tout dépend de quelque chose d'insaisissable. Le sujet tient dans la main l'articulation même par où la vérité qu'il dégage n'est pas séparable de l'action même qui en témoigne. Si cette action retarde d'un seul instant, il sait du même coup qu'il sera plongé dans l'erreur. Vous y êtes?

M. MARCHANT : - Personne ne peut bouger, ou tous les trois.

M. LAPLANCHE : - Il peut aller à un échec.

Lacan : Il s'agit maintenant du sujet en tant qu'il discursive ce qu'il fait. Ce qu'il fait est une chose, la façon dont il le discourt en est une autre. S'il le discourt, il dit - Si les autres font avant moi l'acte dont je viens de découvrir la nécessité, du point de vue même de mon raisonnement ils sont blancs et je suis noir.

M. MARCHANT : - Mais dans l'exemple, il n'y a pas d'avant, justement.

M. LAPLANCHE : - Ils sortent parce que je suis blanc, et...

Lacan : A partir du moment où il a laissé les autres le devancer, il n'a aucun moyen d'en sortir. Il peut faire les deux raisonnements, et il n'a aucun moyen de choisir. Il est en présence de deux termes ayant des propriétés de sujets, pensant comme lui. Et pour lui-même, la vérité, du point où il en est arrivé de sa déduction, dépend de la hâte avec laquelle il fera le pas vers la porte, après quoi il aura à dire pourquoi il a pensé comme cela. L'accélération, la précipitation dans l'acte, se révèle là comme cohérente avec la manifestation de la vérité.

M. MARCHANT : - Moi, je ne suis pas d'accord parce que vous introduisez les notions de retard et de se dépêcher.

Lacan : C'est justement pour montrer leur valeur logique.

M. MARCHANT : - Mais ces deux notions ne peuvent s'établir que par rapport à quelque chose. Or, ici, il n'y a pas de rapport possible. C'est pourquoi les trois sujets ne peuvent pas bouger. Il n'y a pas de rapport, parce que chacun des trois tient le même raisonnement, et attend quelque chose...

Lacan : Supposez qu'ils s'en aillent tous les trois.

M. MARCHANT : - On leur coupe la tête à tous les trois.

Lacan : Avant même qu'ils aient atteint la porte, qu'est-ce qui va se passer?

M. MARCHANT : - Ce n'est pas possible, ils sont tous en attente.

Lacan : Mais l'acte de chacun dépend de la non-manifestation, et non pas de la manifestation. Et c'est parce que chacun des autres ne manifeste pas, que chacun peut avoir l'occasion de manifester. Ils arriveront donc normalement à la même conclusion s'ils ont le même temps pour comprendre, élément réel qui est à la base de tous les examens psychologiques. Nous le supposons égal.

M. MARCHANT : - Alors, on ne peut pas s'en sortir. Si on veut résoudre le problème, il faut dire que les temps de compréhension ne sont pas les mêmes.

Lacan : Mais le problème n'est intéressant que si vous supposez égaux les temps pour comprendre. Si les temps pour comprendre sont inégaux, non seulement ce n'est pas un problème intéressant, mais vous verrez à quel point il se complique.

M. MARCHANT : - Ou bien ils ne sont pas également intelligents, ou bien ils ne peuvent pas bouger.

M. LAPLANCHE : - Si A ne voit pas B sortir, il est plongé dans la perplexité, mais ce n'est pas l'erreur.

Lacan : C'est l'erreur, à partir du moment où il a atteint la vérité.

M. MARCHANT : - Il ne peut pas l'atteindre.

Lacan : Mais si vous supposez fixé le temps pour comprendre?

M. MARCHANT : - Pareil pour tous?

Lacan : Oui. Au bout de ce temps pour comprendre, tous seront convaincus qu'ils sont tous blancs. Ils sortiront tous les trois ensemble, et en principe ils diront pourquoi ils sont blancs. Si vous voulez réintroduire un point d'hésitation infinitésimal, où chacun se dirait *mais est-ce que les autres ne sortent pas précisément parce qu'ils viennent de s'apercevoir que je suis noir*, qu'est-ce qui se passera? Un arrêt. Mais ne croyez pas que la situation après l'arrêt soit la même. Quand ils partiront, il y aura un progrès de fait. Je vous passe les détails de l'analyse - je vous livre à vous-mêmes, vous verrez comment ça se structure - mais sachez qu'ils pourront s'arrêter une seconde fois, mais pas une troisième fois. En d'autres termes, en deux scansions tout sera dit.

Là, donc, où est la parole? Où est le langage?

Le langage, nous l'avons dans les données premières - il y a deux noirs, etc. Ce sont les données fondamentales du langage, et elles sont tout à fait en dehors de la réalité. La parole s'introduit à partir du moment où le sujet fait cette action par où il affirme tout simplement - Je suis blanc. Bien entendu, il ne l'affirme pas d'une façon qui soit, comme on dit, logiquement fondée. Mais sa démarche est néanmoins valable s'il a procédé de la façon que je viens de vous dire- *Si je ne dis pas tout de suite que je suis blanc, dès que je l'ai compris, je ne pourrai plus jamais l'affirmer valablement.*

Je ne vous donne pas ça comme un modèle de raisonnement logique, mais comme un sophisme, destiné à manifester la distinction qu'il y a entre le langage appliqué à l'imaginaire - car les deux autres sujets sont parfaitement imaginaires pour le troisième, il les imagine, ils sont simplement la structure réciproque en tant que telle - et le moment symbolique du langage, c'est-à-dire le moment de l'affirmation. Vous voyez qu'il y a là quelque chose qui n'est pas complètement identifiable à la coupure temporelle dont vous parliez tout à l'heure.

M. RIGUET : - Tout à fait d'accord.

Lacan : Voilà où s'arrête la puissance qui nous est révélée par l'originalité des machines que nous avons en mains. Il y a une troisième dimension du temps qui incontestablement ne leur appartient pas, et que j'essaie de vous imager par cet élément qui n'est ni le retard, ni l'avance, mais la hâte, liaison propre de l'être humain au temps, au chariot du temps, qui est là, à le talonner par derrière. C'est là que se situe la parole, et que ne se situe pas le langage, qui, lui, a tout le temps. C'est pour ça, d'ailleurs qu'on n'arrive à rien avec le langage.

DR LECLAIRE : - Il y a une chose qui me trouble dans tout cela. Vous avez traduit tout à l'heure au commencement était le langage, et c'est la première fois que j'entends ça. A quoi vous rapportez-vous? C'est la traduction que vous donnez?

Lacan : In principio erat verbum, c'est incontestablement le langage, ce n'est pas la parole.

DR LECLAIRE : - Alors, il n'y a pas de commencement.

Lacan : Ce n'est pas moi qui ai écrit l'Evangile selon saint Jean.

DR LECLAIRE : - C'est la première fois que je vois cela. On écrit toujours la parole, ou le verbe, et jamais le langage.

Lacan : Je vous ai déjà écrit deux fois au tableau le distique dont personne ne m'a demandé l'explication.

Indem er alles schafft, was schafft der Höchste? - Sich.
Was schafft er aber vor er alles schafft? - Mich.

Que faisait le Tout-Puissant au moment où il a fait la création? - Sich, soi-même. Et qu'est-ce qu'il était avant qu'il fasse quoi que ce soit? Mich, moi-même. C'est évidemment une affirmation hasardée.

DR LECLAIRE : - Je ne comprends pas pourquoi vous traduisez au commencement, et non pas avant le commencement.

Lacan : Je ne suis pas du tout en train de vous dire que saint Jean a écrit les choses correctement. Je vous dis que, dans saint Jean, il y a *in principio erat* 336

verbum, en latin. Or, vous l'avez vu quand nous avons traduit le *De significatione*, *verbum* veut dire le mot, le signifiant, et non pas la parole.

M. X : - *Verbum* est la traduction du mot hébreu *dabar* qui veut bien dire parole, et non pas langage.

Lacan : Il faudra que nous revoyions cette histoire de l'hébreu. Tant qu'on ne nous aura pas collé une chaire de théologie dans la faculté des sciences, on n'en sortira pas, ni pour la théologie, ni pour les sciences. Mais la question n'est pas pour l'instant de savoir si nous devons mettre au commencement le verbe ou la parole. Dans la perspective que nous avons abordée aujourd'hui et que je viens d'illustrer par le distique de Daniel von Chepko, il y a un mirage par où le langage, à savoir tous vos petits 0 et 1, est là de toute éternité, indépendamment de nous. Vous pourriez me demander - Où ? Je serais bien embarrassé de vous le dire. Mais ce qui est certain, comme disait tout à l'heure Mannoni, c'est que dans une certaine perspective, nous ne pouvons les voir que là depuis toujours. C'est un des modes par où se distinguent la théorie platonicienne et la théorie freudienne. La théorie de Platon est une théorie de la réminiscence. Tout ce que nous appréhendons, tout ce que nous reconnaissons, a dû être là de toujours. Et pourquoi? Je vous ai montré à l'occasion la cohérence de cette théorie avec le mythe fondamental, celui de la dyade - Platon ne peut concevoir l'incarnation des idées autrement que dans une suite de reflets indéfinis. Tout ce qui se produit et qui est reconnu est dans l'image de l'idée. L'image existant en soi n'est à son tour qu'image d'une idée existant en soi, n'est qu'une image par rapport à une autre image. Il n'y a que réminiscence et, nous en avons parlé tout hier soir, le vagin denté ne sera encore qu'une image parmi les autres images. Mais quand nous parlons de l'ordre symbolique, il y a des commencements absolus, il y a création. Voilà pourquoi le *in principio erat verbum* est ambigu. Ce n'est pas pour rien qu'en grec, c'était appelé *logos*. Aux origines, on peut aussi bien le voir dans la perspective de cette homogénéité indéfinie que nous retrouvons chaque fois dans le domaine de l'imaginaire.

Il suffit que je pense à moi - je suis éternel. Du moment que je pense à moi, aucune destruction de moi n'est possible. Mais quand je dis je, non seulement la destruction est possible, mais il y a à tout instant création. Naturellement, elle n'est pas absolue, mais pour nous si un avenir est possible, c'est parce qu'il y a cette possibilité de création. Et si cet avenir n'est pas, lui aussi, purement imaginaire, c'est parce que notre je est porté par tout le discours antérieur. Si César, au moment de passer le 337

Rubicon, ne fait pas un acte ridicule, c'est parce qu'il y a derrière lui tout le passé de César - l'adultère, la politique de la Méditerranée, les campagnes contre Pompée-, c'est à cause de ça qu'il peut faire quelque chose qui a une valeur strictement symbolique - car le Rubicon n'est pas plus large à traverser que ce qu'il y a entre mes jambes. Cet acte symbolique déclenche une série de conséquences symboliques. C'est ce qui fait qu'il y a primat de l'avenir de création dans le registre symbolique, en tant qu'il est assumé par l'homme.

Tout est fonction d'un passé dans lequel il nous faut reconnaître la succession de créations antérieures. Et même si nous ne l'y reconnaissons pas, ce passé est là depuis toujours dans les petits 0 et les petits 1.

Je n'étais pas en train de vous dire que je croyais que le langage était à l'origine - pour moi, je ne sais rien des origines. Mais à propos de ce terme ambigu, je voulais questionner ce que pendant un moment vous avez tous accordé, que les petits 0 et les petits 1 définissent un monde aux lois irréfutables, à savoir que les nombres sont premiers depuis toujours. Restons-en là, c'est un peu rude aujourd'hui.

15 JUIN 1955.

XXIII, 22 juin 1955

PSYCHANALYSE ET CYBERNÉTIQUE,
OU DE LA NATURE DU LANGAGE

Conférence

Monsieur le Professeur, Mesdames, Messieurs,
je voudrais dans mon adresse distinguer parmi vous ceux qui viennent habituellement m'entendre le mercredi, pour les associer à moi-même dans la reconnaissance que nous témoignons à celui que j'ai nommé d'abord, Jean Delay, qui a bien voulu inaugurer cette série de conférences, et qui nous fait aujourd'hui l'honneur d'assister à cette séance. i

Très personnellement, je voudrais le remercier d'avoir donné à ce séminaire que je poursuis ici depuis deux ans, un lieu, un toit qui illustre cet enseignement par tous les souvenirs qui y sont accumulés, et le fait participer à la résonance de sa propre parole. je veux aujourd'hui vous parler de la psychanalyse et de la cybernétique. C'est un sujet qui, s'agissant de rapprocher la psychanalyse et les diverses sciences humaines, m'a paru digne d'attention.

je vous le dis tout de suite, je ne vous parlerai pas des diverses formes plus ou moins sensationnelles de la cybernétique, je ne vous parlerai ni des grosses ni des petites machines, je ne vous les nommerai pas par leur nom, je ne vous dirai pas les merveilles qu'elles réalisent. En quoi tout cela nous intéresserait-il ?

Mais quelque chose pourtant m'a paru pouvoir être dégagé de la relative contemporanéité de ces deux techniques, de ces deux ordres de pensée et de science que sont la psychanalyse et la cybernétique. N'attendez rien qui ait la prétention d'être exhaustif. Il s'agit de situer un axe par quoi quelque chose soit éclairé de la signification de l'une et de l'autre. Cet axe n'est rien d'autre que le langage. Et c'est la nature du langage dont j'ai à vous faire apercevoir certains aspects, en éclair.

339

La question dont nous partirons est apparue dans notre séminaire quand, de fil en aiguille, nous sommes arrivés à nous demander ce que signifierait un jeu de hasard poursuivi avec une machine.

Ce jeu de hasard était le jeu de pair ou impair, et il peut passer pour étonnant que dans un séminaire où on parle de psychanalyse, on s'intéresse à cela. Nous y avons aussi quelquefois parlé de Newton. Je crois que ces choses ne viennent pas là par hasard- c'est le cas de le dire. C'est justement parce que dans ce séminaire on parle du jeu de pair ou impair, et aussi de Newton, que la technique de la psychanalyse a une chance de ne pas prendre des voies dégradées, sinon dégradantes.

Eh bien, au cours de ce jeu de pair ou impair, il s'agissait de nous rappeler, à nous analystes, que rien ne se passait au hasard, et qu'aussi bien quelque chose pouvait y être révélé qui paraît confiner au hasard le plus pur.

Le résultat a été fort étonnant. Dans ce public d'analystes, nous avons rencontré une véritable indignation à la pensée que, comme quelqu'un me l'a dit, je voulais supprimer le hasard. A la vérité, la personne qui me tenait ce propos était une personne aux convictions fermement déterministes. Et c'est bien cela qui l'effrayait. Elle avait raison, cette personne - il y a un rapport étroit entre l'existence du hasard et le fondement du déterminisme.

Réfléchissons un peu sur le hasard. Que voulons-nous dire quand nous disons que quelque chose se passe *par hasard*? Nous voulons dire deux choses qui peuvent être fort différentes - ou qu'il n'y a pas là d'intention, ou qu'il y a là une loi.

Or, la notion même du déterminisme, c'est que la loi est sans intention. C'est bien pourquoi la théorie déterministe cherche toujours à voir s'engendrer ce qui s'est constitué dans le réel, et qui fonctionne selon une loi, à partir de quelque chose d'originellement indifférencié- le hasard en tant qu'absence d'intention. Rien n'arrive sans cause assurément, nous dit le déterminisme, mais c'est une cause sans intention.

Cette expérimentation exemplaire pouvait suggérer à mon interlocuteur - Dieu sait que l'esprit glisse facilement en ces matières - que j'étais à réintroduire le déterminisme dans le jeu de pile ou face, auquel, plus ou moins intuitivement, il identifiait le jeu de pair ou impair. S'il y a du déterminisme jusque dans le jeu de pile ou face, où allons-nous? Aucun déterminisme véritable n'est plus possible.

Cette question ouvre celle de savoir ce qu'est le déterminisme que 340

nous, analystes, supposons à la racine même de notre technique. Nous nous efforçons d'obtenir du sujet qu'il nous livre sans intention ses pensées, comme nous disons, ses propos, son discours, autrement dit qu'intentionnellement il se rapproche autant que possible du hasard. Quel est ici le déterminisme cherché dans une intention de hasard? C'est sur ce sujet, je crois, que la cybernétique peut nous apporter quelque lumière. La cybernétique est un domaine aux frontières extrêmement indéterminées. Trouver son unité nous force à parcourir du regard des sphères de rationalisation dispersées, qui vont de la politique, de la théorie des jeux, aux théories de la communication, voire à certaines définitions de la notion de l'information.

La cybernétique, nous dit-on, est née précisément de travaux d'ingénieurs concernant l'économie de l'information à travers des conducteurs, la façon de réduire à ses éléments essentiels le mode sous lequel est transmis un message. A ce titre, elle daterait à peu près d'une dizaine d'années. Son nom a été trouvé par M. Norbert Wiener, ingénieur des plus éminents. Je crois que c'est là en limiter la portée, et que sa naissance est à chercher plus haut.

Pour comprendre ce dont il s'agit dans la cybernétique, il faut en chercher l'origine autour du thème, si brûlant pour nous, de la signification du hasard. Le passé de la cybernétique ne consiste en rien d'autre que dans la formation rationalisée de ce que nous appellerons, pour les opposer aux sciences exactes, les sciences conjecturales.

Sciences conjecturales, c'est là, je crois, le véritable nom qu'il faudrait désormais donner à un certain groupe de sciences qu'on désigne d'ordinaire par le terme de sciences humaines. Non pas que ce terme soit impropre, puisque, à la vérité, dans la conjoncture, c'est de l'action humaine qu'il s'agit, mais je le crois trop vague, trop noyauté par toutes sortes d'échos confus de sciences pseudo-initiatiques qui ne peuvent qu'en abaisser la tension et le niveau. On gagnerait à la définition plus rigoureuse et plus orientée de sciences de la conjecture.

Si c'est ainsi que nous situons la cybernétique, nous lui trouverons volontiers des ancêtres, Condorcet par exemple, avec sa théorie des votes et des coalitions, des *parties*, comme il dit, et plus haut Pascal, qui en serait le père, et véritablement le point d'origine. Je vais partir des notions fondamentales de l'autre sphère des sciences, des sciences exactes, dont le développement, dans son épanouissement moderne, ne remonte pas tellement beaucoup plus haut que celui des sciences conjecturales. Les premières ont en quelque sorte occulté, éclipsé les secondes, mais elles sont inséparables.

Comment pourrions-nous définir les sciences exactes? Disons-nous qu'à la différence des sciences conjecturales, elles concernent le réel? Mais qu'est-ce que le réel?

Je ne crois pas qu'à cet égard l'opinion des hommes ait jamais beaucoup varié, contrairement à ce qu'essaie de nous faire croire une généalogie psychologisante de la pensée humaine pour laquelle aux premiers âges l'homme vécut dans les rêves, et qui veut que les enfants soient habituellement hallucinés par leurs désirs. Singulière conception, tellement contraire à l'observation qu'on ne peut que la qualifier de mythe - mythe dont il faudrait chercher l'origine.

Le sens que l'homme a toujours donné au réel est le suivant - c'est quelque chose qu'on retrouve à la même place, qu'on n'ait pas été là ou qu'on y ait été. Il a peut-être bougé, ce réel, mais s'il a bougé, on le cherche ailleurs, on cherche pourquoi on l'a dérangé, on se dit aussi qu'il a quelquefois bougé de son propre mouvement. Mais il est toujours bien à sa place, que nous y soyons ou que nous n'y soyons pas. Et nos propres déplacements n'ont pas en principe, sauf exception, d'influence efficace sur ce changement de place. Les sciences exactes ont assurément le plus grand rapport avec cette fonction du réel. Est-ce à dire qu'avant leur développement, cette fonction faisait défaut à l'homme, qu'il était persuadé de cette prétendue omnipotence de la pensée qu'on identifie au prétendu stade archaïque de l'animisme? Ce n'est pas du tout que l'homme auparavant ait vécu au milieu d'un monde anthropomorphe dont il a attendu des réponses humaines. Je crois que cette conception est tout à fait puérile, et que la notion d'enfance de l'humanité ne correspond à rien d'historique. L'homme d'avant les sciences exactes pensait bien, comme nous, que le réel, c'est ce qu'on retrouve à point nommé. Toujours à la même heure de la nuit on retrouvera telle étoile sur tel méridien, elle reviendra là, elle est bien toujours là, c'est toujours la même. Ce n'est pas pour rien que je prends le repère céleste avant le repère terrestre, car à la vérité on a fait la carte du ciel avant de faire la carte du globe.

L'homme pensait qu'il y avait des places qui se conservaient, mais il croyait aussi que son action avait à faire avec la conservation de cet ordre. L'homme a eu pendant longtemps l'idée que ses rites, ses cérémonies - l'empereur ouvrant le sillon du printemps, les danses du printemps, garantissant la fécondité de la nature -, ses actions ordonnées et significatives - actions au véritable sens, celui d'une parole -, étaient indispensables

au maintien des choses en leur place. Il ne pensait pas que le réel s'évanouirait s'il ne participait pas à cette façon ordonnée, mais il pensait que le réel se dérangerait. Il ne prétendait pas faire la loi, il prétendait être indispensable à la permanence de la loi. Définition importante, car à la vérité elle sauvegarde tout à fait la rigueur de l'existence du réel.

La limite fut franchie quand l'homme s'aperçut que ses rites, ses danses et ses invocations n'étaient vraiment pour rien dans l'ordre. A-t-il raison ou a-t-il tort? Nous n'en savons rien. Mais il est bien certain que nous n'avons plus la conviction ancienne. C'est dès lors qu'est née la perspective de la science exacte.

A partir du moment où l'homme pense que la grande horloge de la nature tourne toute seule, et continue de marquer l'heure même quand il n'est pas là, naît l'ordre de la science. L'ordre de la science tient à ceci, que d'officiant à la nature, l'homme est devenu son officieux. Il ne la gouvernera pas, sinon en lui obéissant. Et tel l'esclave, il tente de faire tomber son maître sous sa dépendance, en le servant bien.

Il sait que la nature pourra être exacte au rendez-vous qu'il lui donnera. Mais qu'est-ce que cette exactitude? C'est précisément la rencontre de deux temps dans la nature.

Il y a une très grande horloge, qui n'est autre que le système solaire, horloge naturelle qu'il a fallu déchiffrer, et assurément cela a été un des pas les plus décisifs de la constitution de la science exacte. Mais l'homme aussi doit avoir son horloge, sa montre. Qui est exact? Est-ce la nature? Est-ce l'homme?

Il n'est pas sûr que la nature réponde à tous les rendez-vous. Bien sûr, on peut définir ce qui est naturel comme ce qui vient répondre au temps du rendez-vous. Quand M. de Voltaire disait de l'histoire naturelle de Buffon qu'elle n'était pas si naturelle que ça, c'était bien quelque chose comme ça qu'il voulait dire. Il y a là une question de définition - Ma promesse vient toujours au rendez-vous, car quand elle n'y vient pas, je ne l'appelle plus ma promesse. Est-ce l'homme qui est exact? Où est le ressort de l'exactitude, si ce n'est précisément dans la mise en accord des montres?

Observez bien que la montre, la montre rigoureuse, n'existe que depuis l'époque où Huyghens arrivait à fabriquer la première pendule parfaitement isochrone, 1659, inaugurant ainsi *l'univers de la précision* - pour employer une expression d'Alexandre Koyré - sans lequel il n'y aurait aucune possibilité de science véritablement exacte.

L'exactitude, où est-elle? Elle est faite de quelque chose que nous avons fait descendre dans cette pendule et dans cette montre, à savoir un certain facteur emprunté à un certain temps naturel- le facteur. Vous savez, c'est l'accélération provoquée par la gravitation, donc en somme 343

un rapport d'espace et de temps. Il a été dégagé par une certaine *expérience* mentale, pour employer le terme de Galilée, c'est une hypothèse qui est incarnée dans un instrument. Et si l'instrument est fait pour confirmer l'hypothèse, il n'y a aucune espèce de besoin de faire l'expérience qu'il confirme, puisque, du seul fait qu'il marche, l'hypothèse est confirmée.

Mais encore faut-il régler cet instrument sur une unité de temps. Et une unité de temps est toujours empruntée, se réfère toujours au réel, c'est-à-dire au fait qu'il revient quelque part à la même place. L'unité de temps est notre jour sidéral. Si vous consultez un physicien - prenons par exemple M. Borel - , il vous affirmera que, si un certain ralentissement, insensible mais pas inappréciable au bout d'un certain temps, se produisait dans la rotation de la terre, qui commande notre jour sidéral, nous serions tout à fait incapables actuellement de le mettre en évidence, étant donné que nous réglons la division du temps à la mesure de ce jour sidéral, que nous ne pouvons pas contrôler.

Cette remarque est pour vous faire sentir que si l'on mesure l'espace avec du solide, on mesure du temps avec du temps - ce qui n'est pas pareil.

Rien d'étonnant, dans ces conditions, si une certaine partie de notre science exacte vient à se résumer dans un très petit nombre de symboles. C'est là où arrive notre exigence que tout soit exprimé en termes de matière et de mouvement, je veux dire de matière et de temps, puisque le mouvement, en tant qu'il était quelque chose dans le réel, nous sommes justement arrivés à l'éliminer, à le réduire.

Le petit jeu symbolique à quoi se résument le système de Newton et celui d'Einstein a finalement fort peu de choses à voir avec le réel. Cette science qui réduit le réel à quelques petites lettres, à un petit paquet de formules, apparaîtra sans doute avec le recul des âges comme une étonnante épopée, et aussi s'amincira peut-être comme une épopée au circuit un peu court.

Après que nous avons vu ce fondement de l'exactitude des sciences exactes, à savoir l'instrument, peut-être pouvons-nous demander quelque chose d'autre, à savoir - qu'est-ce que ces places? Autrement dit, intéressons-nous aux places en tant que vides.

C'est bien parce qu'on s'est posé cette question que, corrélativement à la naissance des sciences exactes, a commencé de naître ce calcul qu'on a plutôt mal que bien compris - le calcul des probabilités, lequel apparaît pour la première fois sous une forme véritablement scientifique en 1654 avec le traité de Pascal sur le triangle arithmétique, et se présente comme le calcul, non pas du hasard, mais des chances, de la rencontre en elle-même.

Ce que Pascal élabore dans cette première machine qu'est le triangle arithmétique se recommande à l'attention du monde savant en ceci, qu'il permet de trouver immédiatement ce qu'un joueur a le droit d'espérer à un certain moment où on interrompt la succession des coups qui constitue une partie. Une succession de coups est la forme la plus simple qu'on puisse donner de l'idée de la rencontre. Tant qu'on n'est pas arrivé au terme de la suite des coups prévue par la convention, quelque chose est évaluable, à savoir les possibilités de la rencontre comme telle. Il s'agit de la place, et de ce qui y vient ou qui n'y vient pas, de quelque chose donc qui est strictement équivalent à sa propre inexistence. A la science de ce qui se retrouve à la même place, se substitue ainsi la science de la combinaison des places en tant que telles. Cela, dans un registre ordonné qui suppose assurément la notion de coup, c'est-à-dire celle de scansion.

Tout ce qui, jusque-là, avait été science des nombres devient science combinatoire. Le cheminement plus ou moins confus, accidentel, dans le monde des symboles, s'ordonne autour de la corrélation de l'absence et de la présence. Et la recherche des lois des présences et absences va tendre à cette instauration de l'ordre binaire qui aboutit à ce que nous appelons cybernétique.

En maintenant sur cette frontière l'originalité de ce qui apparaît dans notre monde sous la forme de cybernétique, je la lie à l'attente de l'homme. Si la science des combinaisons de la rencontre scandée est venue dans le champ de l'attention de l'homme, c'est qu'il y est profondément intéressé. Et ce n'est pas pour rien que cela sort de l'expérience des jeux de hasard. Et ce n'est pas pour rien que la théorie des jeux intéresse toutes les fonctions de notre vie économique, la théorie des coalitions, des monopoles, la théorie de la guerre. Oui, la guerre elle-même, considérée dans ses ressorts de jeu, détachée de quoi que ce soit de réel. Ce n'est pas pour rien que le même mot désigne ces champs si divers et le jeu de hasard. Or, dans les premiers jeux dont je vous parle, il s'agit d'un rapport de coordination intersubjective. L'homme appelle-t-il, cherche-t-il quelque chose dans le jeu de hasard- et aussi bien dans les calculs qu'il lui consacre - dont cette homophonie sémantique manifeste qu'il doit avoir quelque rapport avec l'intersubjectivité, alors même que dans le jeu de hasard elle paraît éliminée? Nous voilà tout près de la question centrale dont je suis parti, à savoir- qu'est-ce que le hasard de l'inconscient, que l'homme a en quelque sorte derrière lui?

Dans le jeu de hasard sans doute il va éprouver sa chance, mais aussi il va y lire son sort. Il a l'idée que quelque chose s'y révèle, qui est de lui, et, dirais-je, d'autant plus qu'il n'a personne en face de lui.

Je vous ai dit la convergence de tout le procès de la théorie vers un 345

symbole binaire, vers le fait que n'importe quoi peut s'écrire en termes de 0 et de 1. Qu'est-ce qu'il faut encore pour que quelque chose apparaisse dans le monde, que nous appelons cybernétique?

Il faut que cela fonctionne dans le réel et indépendamment de toute subjectivité. Il faut que cette science des places vides, des rencontres en tant que telles, se combine, se totalise, et se mette à fonctionner toute seule.

Qu'est-ce qu'il faut pour ça? Il faut prendre quelque chose dans le réel qui puisse supporter ça. Depuis toujours, l'homme a cherché à conjoindre le réel et le jeu de symboles. Il a écrit des choses sur les murs, il a même imaginé que des choses, *Mané*, *Thécel*, *Pharès*, s'écrivaient toutes seules sur les murs, il a mis des chiffres à l'endroit où s'arrêtait, à chaque heure du jour, l'ombre du soleil. Mais enfin, les symboles restaient toujours à la place où ils étaient faits pour être. Englués dans ce réel, on pouvait croire qu'ils n'en étaient que le repérage.

La nouveauté, c'est qu'on leur a permis de voler de leurs propres ailes. Et ce, grâce à un appareil simple, commun, à la portée de vos poignets, un appareil où il suffit d'appuyer sur la poignée - une porte.

3

Une porte n'est pas quelque chose, je vous prie d'y réfléchir, de tout à fait réel. La prendre pour tel conduirait à d'étranges malentendus. Si vous observez une porte, et que vous en déduisez qu'elle produit des courants d'air, vous l'emportez sous votre bras dans le désert pour vous rafraîchir.

J'ai longuement cherché dans tous les dictionnaires ce que ça voulait dire, une porte. Il y a deux pages de Littré sur la porte - on y va de la porte en tant qu'ouverture à la porte en tant que fermeture plus ou moins jointive, de la Sublime Porte à la porte dont on fait un masque sur le nez - *si vous revenez, je vous en fais un masque sur le nez*, comme écrit Regnard. Et à la suite, sans commentaire, Littré écrit qu'il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée. Ça ne m'a pas complètement satisfait, malgré les échos littéraires, parce que j'ai une méfiance naturelle à l'endroit de la sagesse des nations - beaucoup de choses s'y inscrivent, mais sous une forme toujours un petit peu confusionnelle, et c'est même pour cela que la psychanalyse existe. Il faut, c'est vrai, qu'une porte soit ouverte ou fermée.

Mais ça n'est pas équivalent.

Le langage peut ici nous guider. Une porte, mon Dieu, ouvre sur les 346

champs, mais on ne dit pas qu'elle ferme sur la bergerie, ni sur l'enclos. Je sais bien que je confonds là *porta* et *fores*, qui est la porte de l'enclos, mais nous n'en sommes pas à ça près, et nous poursuivons notre méditation sur la porte.

On pourrait croire que, parce que j'ai parlé du champ et de la bergerie, il s'agit de l'intérieur et de l'extérieur. Je crois qu'on se tromperait beaucoup - nous vivons une époque assez grandiose pour imaginer une grande muraille qui ferait exactement le tour de la terre, et si vous y percez une porte, où est l'intérieur, où est l'extérieur?

Une porte, quand elle est ouverte, n'est pas plus généreuse pour ça. On dit qu'une fenêtre donne sur la campagne. Il est assez curieux que, quand on dit d'une porte qu'elle *donne* quelque part, c'est en général une porte habituellement fermée, et même quelquefois condamnée...

Une porte, on la prend quelquefois, et c'est toujours un acte assez décisif. Et une porte, il est beaucoup plus fréquent qu'autre chose qu'on vous la refuse.

Il peut y avoir deux personnes de chaque côté d'une porte, guettant, alors que vous n'imaginez pas cela par rapport à une fenêtre. Une porte, on peut l'enfoncer - même quand elle est ouverte. Naturellement, comme disait Alphonse Allais, cela est bête et cruel. Au contraire, entrer par la fenêtre passe toujours pour un acte plein de désinvolture, et en tout cas délibéré, alors qu'on passe souvent une porte sans s'en apercevoir. Ainsi, en première approximation, la porte n'a pas la même fonction instrumentale que la fenêtre.

La porte est, par sa nature, de l'ordre symbolique, et elle ouvre sur quelque chose dont nous ne savons pas trop si c'est sur le réel ou l'imaginaire, mais c'est sur l'un des deux. Il y a une dissymétrie entre l'ouverture et la fermeture - si l'ouverture de la porte règle l'accès, close, elle ferme le circuit. La porte est un vrai symbole, le symbole par excellence, celui auquel se reconnaîtra toujours le passage de l'homme quelque part, par la croix qu'elle dessine, entrecroisant l'accès et la clôture.

C'est à partir du moment où on a eu la possibilité de rabattre les deux traits l'un sur l'autre, de faire la clôture, c'est-à-dire le circuit, quelque chose où ça passe quand c'est fermé, et où ça ne passe pas quand c'est ouvert, c'est alors que la science de la conjecture est passée dans les réalisations de la cybernétique. S'il y a des machines qui calculent toutes seules, additionnent, totalisent, font toutes les merveilles que l'homme avait crues jusque-là être le propre de sa pensée, c'est parce que la fée électricité, comme on dit, nous permet d'établir des circuits, des circuits qui s'ouvrent ou se ferment, qui s'interrompent ou se rétablissent, en fonction de l'existence de portes cybernétisées.

Observez bien que ce dont il s'agit, c'est de la relation comme telle, de l'accès et de la clôture. Une fois que la porte s'ouvre, elle se ferme. Quand elle se ferme, elle s'ouvre. Il ne faut pas qu'une porte soit ouverte ou fermée, il faut qu'elle soit ouverte et puis fermée, et puis ouverte, et puis fermée. Grâce au circuit électrique, et au circuit d'induction branché sur lui-même, c'est-à-dire ce qu'on appelle un *feed-back*, il suffit que la porte se ferme pour qu'aussitôt elle soit appelée par un électro-aimant en état d'ouverture et c'est de nouveau sa fermeture, et de nouveau son ouverture. Vous engendrez ainsi ce qu'on appelle une oscillation. Cette oscillation est la scansion. Et la scansion est la base sur laquelle vous allez pouvoir inscrire indéfiniment l'action ordonnée par une série de montages qui ne seront plus que jeux d'enfants. Voici quatre cas pour une porte - dans les deux premiers, une porte fermée, dans les autres, une porte ouverte.

0
0
1
1

Pour une autre porte, nous pouvons avoir alternativement une porte ouverte ou fermée.

0
1
0
1

A votre gré, vous décrêtez maintenant, par exemple, qu'une troisième porte sera ouverte ou fermée dans certains cas, dépendant de la position des deux portes précédentes.

0	0	:	0
0	1	:	1
1	0	:	1
1	1	:	1

Formule 1

Il suffira ici qu'au moins une des portes précédentes soit ouverte pour que la troisième le soit.

Il y a d'autres formules. Vous pouvez décréter qu'il faut que les deux portes soient ouvertes pour que la troisième le soit.

0	0	:	0
0	1	:	0
1	0	:	0
1	1	:	1

Formule 2

Troisième formule, qui a bien son intérêt:

0	0	:	0
0	1	:	1
1	0	:	1
1	1	:	0

Formule 3

Ici, vous décrêtez que la troisième porte ne sera ouverte que quand une seule sur les deux sera ouverte.

Qu'est-ce que tout cela? C'est tout ce qu'on veut. La formule 1 peut s'appeler, sur le plan logique, réunion ou conjonction. La formule 2 a également une interprétation logique, et comme sa loi se confond avec 349

celle de la multiplication arithmétique, on l'appelle quelquefois multiplication logique. Enfin, la formule 3 est l'addition module 2. Quand vous additionnez 1 et 1, dans un monde de notation binaire, ça fait 0 et vous retenez 1.

A partir du moment où la possibilité nous est donnée d'incarner dans le réel ce 0 et ce 1, notation de la présence et de l'absence, de l'incarner sur un rythme, une scansion fondamentale, quelque chose est passé dans le réel, et nous sommes à nous demander - peut-être pas très longtemps, mais enfin des esprits qui ne sont pas négligeables le font - si nous avons une machine qui pense.

On sait bien qu'elle ne pense pas, cette machine. C'est nous qui l'avons faite, et elle pense ce qu'on lui a dit de penser. Mais si la machine ne pense pas, il est clair que nous-mêmes ne pensons pas non plus au moment où nous faisons une opération. Nous suivons exactement les mêmes mécanismes que la machine.

L'important est ici de s'apercevoir que la chaîne des combinaisons possibles de la rencontre peut être étudiée comme telle, comme un ordre qui subsiste dans sa rigueur, indépendamment de toute subjectivité.

Par la cybernétique, le symbole s'incarne dans un appareil - avec lequel il ne se confond pas, l'appareil n'étant que son support. Et il s'y incarne d'une façon littéralement transsubjective.

J'ai dû opérer par des voies qui peuvent vous apparaître lentes. Mais il faut que vous les ayez dans l'esprit pour comprendre le sens véritable de ce que nous apporte la cybernétique, et en particulier la notion de message.

4

La notion de message, dans la cybernétique, n'a rien à faire avec ce que nous appelons habituellement un message, qui a toujours un sens. Le message cybernétique est une suite de signes. Et une suite de signes se ramène toujours à une suite de 0 ou de 1. C'est bien pourquoi ce qu'on appelle l'unité d'information, c'est-à-dire ce quelque chose à quoi se mesure l'efficacité de signes quelconques, se rapporte toujours à une unité primordiale qu'on appelle le clavier, et qui n'est autre que l'alternative, tout simplement.

Le message, à l'intérieur de ce système de symboles, est pris dans un réseau banal, qui est celui de la combinaison de la rencontre sur la base d'une scansion unifiée, c'est-à-dire d'un 1 qui est la scansion même.

350

D'autre part, la notion d'information est aussi simple à saisir qu'un de ces petits tableaux que je vous ai faits.

0	0	:	0
0	1	:	0
1	0	:	0
1	1	:	1

Partons de ce tableau, qui se lira ainsi - il faut que j'aie les deux coups positifs pour gagner. Cela signifie qu'au départ, j'ai une espérance qui est 1/4. Supposez que j'aie déjà joué un coup. Si le coup est négatif, je n'ai plus aucune chance. S'il est positif, j'ai une chance sur deux, 1/2. Cela veut dire qu'il s'est produit dans mes chances une différenciation de niveau qui s'est faite dans un sens croissant.

Les phénomènes énergétiques et naturels vont toujours dans le sens d'une égalisation de dénivellation. Dans l'ordre du message et du calcul des chances, à mesure que l'information croît, la dénivellation se différencie. je ne dis pas qu'elle augmente toujours, car vous pourriez trouver des cas où elle n'augmente pas, mais elle ne se dégrade pas obligatoirement, et elle va toujours plutôt vers la différenciation.

C'est autour de cet élément basal que peut s'ordonner tout ce que nous appelons langage. Pour que vienne au jour le langage, il faut que s'introduisent de pauvres petites choses comme l'orthographe, la syntaxe. Mais tout cela est donné au départ, car ces tableaux sont très précisément une syntaxe, et c'est bien pourquoi on peut faire faire aux machines des opérations logiques.

En d'autres termes, dans cette perspective, la syntaxe existe avant la sémantique. La cybernétique est une science de la syntaxe, et elle est bien faite pour nous faire apercevoir que les sciences exactes ne font pas autre chose que de lier le réel à une syntaxe.

Alors, la sémantique, c'est-à-dire les langues concrètes, celles que nous manions avec leur ambiguïté, leur contenu émotionnel, leur sens humain, qu'est-ce que c'est? Allons-nous dire que la sémantique est peuplée, meublée du désir des hommes?

Il est sûr que c'est nous qui apportons le sens. C'est certain en tout cas pour une grande part des choses. Mais peut-on dire que tout ce qui circule dans la machine n'a aucune espèce de sens? Assurément pas dans tous les sens du mot sens, car il faut, pour que le message soit message, non seulement qu'il soit une suite de signes, mais qu'il soit une suite de

signes orientés. Pour qu'il fonctionne selon une syntaxe, il faut que la machine aille dans un certain sens. Et quand je dis *machine*, vous sentez bien qu'il ne s'agit pas simplement de la petite boîte - quand j'écris sur mon papier, quand je donne les transformations des petits 1 et 0, cette production est aussi toujours orientée.

Il n'est donc pas absolument rigoureux de dire que c'est le désir humain qui, à lui tout seul, introduit le sens à l'intérieur de ce langage primitif. La preuve, c'est que rien ne sort de la machine que ce que nous en attendons. C'est-à-dire non pas tellement ce qui nous intéresse, mais ce que nous avons prévu. Elle s'arrête au point où nous avons fixé qu'elle s'arrêterait, et que là se lirait un certain résultat.

Le fondement du système est déjà dans le jeu. Comment pourrait-il être établi s'il ne reposait sur la notion de chance, c'est-à-dire sur une certaine attente pure, ce qui est déjà un sens?

Voici donc le symbole sous sa forme la plus épurée. Celle-ci peut déjà donner en elle-même plus que des fautes de syntaxe. Fautes de syntaxe n'engendrent qu'erreurs, ne sont qu'accidents. Mais fautes de programmation engendrent fausseté. Déjà, à ce niveau, le vrai et le faux sont intéressés comme tels. Qu'est-ce que cela signifie pour nous analystes? A quoi avons-nous affaire avec le sujet humain qui s'adresse à nous?

Son discours est un discours impur. *Impur*, est-ce seulement en raison des fautes de syntaxe? Non, bien entendu. Toute la psychanalyse est justement fondée sur le fait que ça n'est pas une question de logique que de tirer quelque chose de valable du discours humain. C'est derrière ce discours, qui a son sens, que nous en cherchons, en un autre sens, le sens, et précisément dans la fonction symbolique qui se manifeste à travers lui. Et c'est aussi un autre sens du mot *symbole* qui surgit maintenant.

Ici intervient un fait précieux que nous manifeste la cybernétique - quelque chose n'est pas éliminable de la fonction symbolique du discours humain, et c'est le rôle qu'y joue l'imaginaire.

Les premiers symboles, les symboles naturels, sont issus d'un certain nombre d'images prévalentes - l'image du corps humain, l'image d'un certain nombre d'objets évidents comme le soleil, la lune et quelques autres. Et c'est ce qui donne son poids, son ressort, et sa vibration émotionnelle, au langage humain. Cet imaginaire est-il homogène au symbolique? Non. Et c'est pervertir le sens de la psychanalyse que de la réduire à la mise en valeur de ces thèmes imaginaires, à la coaptation du sujet à un objet électif, privilégié, prévalent, qui donne le module de ce que l'on appelle, de ce terme à la mode maintenant, la relation d'objet.

S'il y a quelque chose que la cybernétique met en valeur, c'est bien la différence de l'ordre symbolique radical et de l'ordre imaginaire. Un cybernéticien m'avouait encore récemment la difficulté extrême qu'on

a, quoi qu'on en dise, à traduire cybernétiquement les fonctions de Gestalt, c'est-à-dire la coaptation des bonnes formes. Ce qui est bonne forme dans la nature vivante est mauvaise forme dans le symbolique.

Comme on l'a souvent dit, l'homme a inventé la roue. La roue n'est pas dans la nature, mais elle est une bonne forme, celle du cercle. Par contre, il n'y a pas dans la nature de roue qui inscrive la trace d'un de ces points à chacun de ses circuits. Il n'y a pas de cycloïde dans l'imaginaire. La cycloïde est une découverte du symbolique. Et tandis que celle-ci peut fort bien être faite dans une machine cybernétique, on a les plus grandes peines du monde, sauf de la façon la plus artificielle, à faire répondre un rond à un rond à travers le dialogue de deux machines.

Voilà qui met en évidence la distinction essentielle de deux plans - celui de l'imaginaire et celui du symbolique.

Il y a une inertie de l'imaginaire que nous voyons intervenir dans le discours du sujet, qui le brouille, le discours, qui fait que je ne m'aperçois pas que, quand je veux du bien à quelqu'un, je lui veux du mal, que quand je l'aime, c'est moi-même que j'aime, ou quand je crois m'aimer, c'est à ce moment précisément que j'en aime un autre. Cette confusion imaginaire, c'est précisément l'exercice dialectique de l'analyse que de la dissiper, et de restituer au discours son sens de discours.

Il s'agit de savoir si le symbolique existe comme tel, ou si le symbolique est seulement le fantasme au second degré des coaptations imaginaires. C'est ici que se fait le choix entre deux orientations de l'analyse.

Puisque aussi bien, à travers les aventures de l'histoire, tous les sens se sont accumulés depuis longtemps dans le lest de la sémantique, s'agit-il de suivre le sujet dans le sens qu'il a d'ores et déjà donné à son discours, en ceci qu'il sait qu'il fait de la psychanalyse, et que la psychanalyse a formulé des normes? S'agit-il de l'encourager à être bien gentil, à devenir un véritable personnage parvenu à sa maturité instinctuelle, sorti des stades où domine l'image de tel orifice? S'agit-il, dans l'analyse, d'une coaptation à ces images fondamentales, d'une rectification, d'une normalisation en termes d'imaginaire, ou d'une libération du sens dans le discours, dans cette suite du discours universel où le sujet est engagé? C'est ici que divergent les écoles.

Freud avait au plus haut point ce sens du sens, qui fait que telle de ses œuvres, les *Trois Coffrets* par exemple, se lit comme écrite par un devin, comme guidée par un sens qui est de l'ordre de l'inspiration poétique. Il s'agit de savoir si, oui ou non, l'analyse poursuivra dans le sens freudien, cherchant non pas l'ineffable, mais le sens.

Qu'est-ce que veut dire le sens? Le sens, c'est que l'être humain n'est pas le maître de ce langage primordial et primitif. Il y a été jeté, engagé, il est pris dans son engrenage.

L'origine, nous ne la savons pas. On nous dit par exemple que les nombres cardinaux sont apparus dans les langues avant les nombres ordinaux. On ne s'y attendrait pas. On pourrait penser que l'homme entre dans le nombre par la voie de l'ordinal, par la danse, par la procession civile et religieuse, l'ordre des préséances, l'organisation de la cité, laquelle n'est rien d'autre qu'ordre et hiérarchie. Et pourtant les linguistes me l'affirment, le nombre cardinal apparaît avant.

Il faut nous émerveiller du paradoxe. L'homme n'est pas ici maître chez lui. Il y a quelque chose dans quoi il s'intègre et qui déjà règne par ses combinaisons. Le passage de l'homme de l'ordre de la nature à l'ordre de la culture suit les mêmes combinaisons mathématiques qui serviront à classer et expliquer. Claude Lévi-Strauss les appelle structures élémentaires de la parenté. Et pourtant les hommes primitifs ne sont pas supposés avoir été Pascal. L'homme est engagé par tout son être dans la procession des nombres, dans un primitif symbolisme qui se distingue des représentations imaginaires. C'est au milieu de cela que quelque chose de l'homme a à se faire reconnaître. Mais ce qui a à se faire reconnaître, nous enseigne Freud, n'est pas exprimé, mais refoulé.

Ce qui dans une machine ne vient pas à temps tombe tout simplement et ne revendique rien. Chez l'homme, ce n'est pas la même chose, la scansion est vivante, et ce qui n'est pas venu à temps reste suspendu. C'est de cela qu'il s'agit dans le refoulement.

Sans doute, quelque chose qui n'est pas exprimé n'existe pas. Mais le refoulé est toujours là, qui insiste, et demande à être. Le rapport fondamental de l'homme à cet ordre symbolique est très précisément celui qui fonde l'ordre symbolique lui-même - le rapport du non-être à l'être.

Ce qui insiste pour être satisfait ne peut être satisfait que dans la reconnaissance. La fin du procès symbolique, c'est que le non-être vienne à être, qu'il soit parce qu'il a parlé.

22 Juin 1955.

XXIV, 29 juin 1955

A, m, a, S

Verbum et dabar.

La machine et l'intuition.

Schéma de la cure.

Le libidinal et le symbolique.

Au cours de notre pénultième réunion, je vous ai interrogés avec un succès mélangé, et cette séance a porté des effets divers dans les esprits de ceux qui y ont participé. C'était pour moi une façon d'accorder mon instrument à ce que j'avais à vous dire à ma conférence sur la psychanalyse et la cybernétique. J'espère que ça vous a servi à vous aussi.

1

Sans m'y arrêter sur l'instant, parce que du train où allaient les choses, ça vous aurait donné encore plus un sentiment d'aberration, j'ai retenu votre intervention sur l'hébreu. Alors, qu'est-ce que vous avez voulu me dire, quand vous m'avez dit que le verbum du premier verset de saint Jean était le dabar hébreu? Sur quoi vous fondez-vous? Ce n'est pas un traquenard. J'y ai repensé, il y a une heure, et je ne suis pas plus ferré que vous là-dessus, et même sûrement moins.

M. X : - Eh bien, d'abord, je dirai qu'il y a un fait a priori qui nous engage à penser cela.

Lacan : S'il est bien certain que saint jean a écrit en grec, il n'est pas du tout obligé qu'il pensât en grec, et que son logos fût le logos babylonien, par exemple. Vous dites qu'il pensait le dabar hébreu. Dites-moi pourquoi? Parce que ça n'est tout de même pas la seule façon de dire en hébreu le sens du dabar.

355

M. X : - Pour résumer la question, je dirai qu'on ne trouve dans saint jean aucun concept vraiment platonicien. C'est un fait, et je pourrais vous le démontrer. Ce qui est intéressant, c'est qu'en général logos...

Lacan : Qui est-ce qui vous parle de concepts platoniciens? Je me suis arrêté sur ce verbum pour le rapprocher en cette occasion de l'usage latin, qui nous est assez indiqué par l'usage qu'en fait saint Augustin dans le De Significatione, que nous avons commenté l'année dernière. Vous devez mieux en sentir toutes les implications après ma dernière conférence. J'ai suggéré que le verbum était peut-être antérieur à toute parole, et même au flat de la Genèse, comme une sorte d'axiomatique préalable. Et là-dessus vous m'objectiez que c'est le dabar hébreu.

M. X : - C'est que vous avez dit - au commencement était le langage. Sur quoi Leclaire a dit - pas le langage, mais la parole. Et j'ai approuvé.

Lacan : Il y a deux questions. D'abord, pourquoi est-ce le dabar qu'il y a sous le logos de saint jean? Ensuite, le dabar veut-il dire plus la parole qu'autre chose? Traitez ces deux questions. Alors, pourquoi est-ce le dabar?

M. X : - Pour deux motifs. Le premier est que c'est une citation implicite très nette du début de la Genèse.

Lacan : Au début de la Genèse nous avons, au verset trois - fiat lux, précisément *va'omer*. Ce n'est pas du tout dabar, *va'omer*. C'est même exactement le contraire.

M. X : - Ah non! ce n'est pas exactement le contraire!

Lacan : Expliquez-moi en quoi.

M. X : - Il y a une tradition rabbinique qui a un peu substantivé ce troisième verset de la Genèse, en quelque chose comme une entité médiatrice entre le Créateur et la création, et ce qui serait la parole, comme il y a la sagesse. Mais ce qui est certain, c'est que dans toute la tradition biblique manque absolument le concept de ratio, de logos au sens grec. C'est ce que Bultmann a montré par des analyses très profondes. Le concept d'univers n'existe pas dans la tradition biblique. En elle, manque absolument le concept de loi fixe, déterminée, par laquelle tout s'enchaîne, ce qui est le sens du concept grec de logos, la rationalité du monde, le monde considéré comme un tout dans lequel tout se produit d'une

façon enchaînée, logique. Les Hébreux disent toujours la somme des choses, ou le ciel et la terre, et tout ça. Mais ils ne pensent pas dans des concepts statiques, essentialistes.

Lacan : Est-ce que, après avoir entendu ma conférence, vous croyez que, quand je parle d'un ordre symbolique radical, je vise ce jeu des places, cette conjecture initiale, ce jeu conjectural primordial, qui est d'avant le déterminisme, d'avant toute notion rationalisée de l'univers? C'est, si je puis dire, le rationnel avant sa conjonction avec le réel. Est-ce que vous croyez que c'est ça que je vise? Est-ce que ce sont les quatre causalités, le principe de raison suffisante et tout le bataclan?

M. X : - Mais si vous dites au début était le langage, c'est comme une projection rétrospective de la rationalité actuelle.

Lacan : Il ne s'agit pas que je le dise. Ce n'est pas moi, c'est saint jean.

M. X : - Non, il ne le dit pas.

Lacan : Amenez-vous, Père Beirnaert, parce qu'on est en train d'essayer de démontrer la formation philologique de X. Que les Sémites n'aient pas la notion d'un univers aussi fermé que PO, celui dont Aristote nous donne le système, d'accord.

M. X : - C'est essentiellement en mouvement et sans loi rationnelle. Ce qui arrive dans la nature, c'est la parole de Dieu qui se répercute. C'est un univers qui n'est pas déterminé, pas rationnel, historique si vous voulez, où tout se produit par des initiatives personnelles.

Lacan : Oui, mais ça ne veut pas dire qu'il n'est pas rationnel, puisque c'est la parole qui le module.

M. X : - Je dirai -pas essentialiste. Et vous, Père Beirnaert?

R.P. BEIRNAERT : - J'ai fait de l'Ecriture sainte, comme tout le monde.

Lacan : Est-ce que vous savez ce qu'a fait un certain Burnett?

M. X . - Oui.

Lacan : Il a étudié le premier verset de saint jean avec beaucoup d'attention. Je n'ai pas pu retrouver son texte depuis que vous m'avez fait cette objection, mais j'ai le souvenir de sa conclusion tout au moins. Il dit que derrière le logos de saint jean, c'est le *memmra* araméen qu'il faut supposer.

M. X : - C'est la même chose que dabar en hébreu. C'est le dabar un peu substantifié, rabbinique, comme je vous ai dit.

Lacan : La question n'est pas là.

M. X : - C'est-à-dire que plusieurs choses ont conduit à ce premier verset. Vous avez la tradition de la Genèse, puis la tendance de la pensée rabbinique.

Lacan : En tout cas, le *memmra* est beaucoup plus près du va'omer du premier verset de la Genèse, c'est la même racine. J'ai regardé, il y a une heure, dans le *Genesius* sur ce que veut dire le dabar. C'est un impératif incarné, du style *duxit*, *locutus* est, et même ça va jusqu'à la traduction *insidiatus* est, engager, séduire. Ça implique précisément tout ce qu'il y a de gauchi, de vicié, de corrompu dans ce qui est une parole, quand elle descend dans l'archi-temporel. En tout cas, dabar est toujours ce qu'il y a de leurrant, de trompeur, c'est la parole dans son caractère le plus caduc, par rapport à *l'ammara*.

M. X : - Non, pas toujours. Par exemple, le tonnerre est la parole de Dieu, et pas dans le sens caduc. Ce que vous dites est un sens dérivé, mais le premier sens n'est pas celui-là.

Lacan : Mais ça vous montre vers quoi il dérive.

M. X : - Il peut dériver, évidemment, il peut dériver.

Lacan : C'est nettement attesté.

M. X : - Bien sûr, mais ça ne prouve rien.

Lacan : Mais ça montre en tout cas que rien ne nous permet d'identifier ce dabar avec l'emploi, mettons, en effet problématique, puisqu'on s'y attache assez, du logos dans le texte grec de saint jean.

M. X : - En tout cas, une chose est certaine, il faut exclure, car il est totalement absent partout ailleurs, le sens platonicien de logos.

Lacan : Mais ça n'est pas ça que je visais.

M. X : - Il ne faut pas traduire par langage, de toute façon.

Lacan : Pour ce qui est du logos dont il s'agit, il ne faut pas négliger l'inflexion que donne le verbum latin. Nous pouvons en faire tout à fait autre chose que la raison des choses, à savoir ce jeu de l'absence et de la présence qui donne déjà son cadre au flat. Car enfin, le flat se fait sur un fond de non-fait qui lui est antérieur. En d'autres termes, je crois qu'il n'est pas impensable que même le fiat, la parole créatrice la plus originelle, soit seconde.

M. X : - Oui. Mais, je dirais qu'on se place là au début de l'ordre historique temporel, et on ne va pas au-delà, comme vous l'insinuez.

Lacan : Dire, s'agissant de la parole, dans le principe, *in principio*, a un caractère de mirage.

M. X : - je ne comprends pas très bien ce que vous voulez dire maintenant.

Lacan : Une fois que les choses sont structurées dans une certaine intuition imaginaire, elles paraissent être là depuis toujours, mais c'est un mirage, bien sûr. Votre objection est de dire qu'il y a une rétro-action de ce monde constitué, dans un modèle ou un archétype qui le constituerait. Mais ce n'est pas du tout forcément l'archétype. La rétro-action dans un archétype qui serait une condensation est tout à fait exclue dans ce que je vous enseigne. Le logos platonicien, les idées éternelles, ce n'est pas ça.

M. X : - Moi, j'ai toujours compris langage par opposition à parole, comme cette condensation, cette essence de tout ce qu'il y a.

Lacan : C'est un autre sens du mot langage que j'essayais de vous faire entendre.

M. X : - Ah!

Lacan : Il s'agit d'une succession d'absences et de présences, ou plutôt de la présence sur fond d'absence, de l'absence constituée par le fait qu'une présence peut exister. Il n'y a pas d'absence dans le réel. Il n'y a d'absence que si vous suggérez qu'il peut y avoir une présence là où il n'y en a pas. je propose de situer dans *l'in principio* le mot en tant qu'il crée l'opposition, le contraste. C'est la contradiction originelle du 0 et du 1.

M. X : - En quoi s'oppose-t-il à la parole, alors?

Lacan : Il lui donne sa condition radicale.

M. X : - Oui, mais je trouve que vous pouvez désigner cette condition par parole aussi bien que par langage, car c'est tellement au-delà de cette opposition.

Lacan : C'est exact. Mais c'est là ce que je veux vous indiquer. C'est de cette sorte de maître mot, si on peut dire, qu'il s'agit, et non pas du registre du dabar, qui est en quelque sorte l'orientation légaliste.

M.X:- Oh!

Lacan : Vous allez reconsulter Genesius en rentrant.

M. X : - Mais j'ai étudié tous ces textes. Il y a un grand article de Guideau qui rassemble tous les textes possibles, et il ne va pas dans ce sens-là. je le trouve plus nuancé que Genesius, qui indique ce que vous dites - insidieux...

Lacan : Que le dabar puisse aller jusqu'à *insidiatus est* montre jusqu'à quel point il s'infléchit.

M. X : - Il peut s'infléchir, oui, comme parole peut devenir bavardage.

R.P. BEIRNAERT : - C'est la même chose pour le mot parole en français - il parle, c'est-à-dire il ne fait rien.

Lacan : Ce n'est pas tout à fait cela, car le dabar ne va pas dans le sens du vide.

M. X : - Vous avez un texte, Isaïe, cinquante trois, - la parole de Dieu descend sur la terre, et elle remonte comme fertilisée. C'est la parole créatrice, et pas la parole insidieuse, et ça correspond à l'araméen memmra, un peu substantifié, c'est la parole chargée de vitalité.

Lacan : Vous croyez que c'est le sens de l'araméen memmra ? Vous croyez qu'il y a dans cette parole le moindre compromis avec la vie? Nous sommes là au niveau de l'instinct de mort.

M. X : - Cela vient de cette tendance à essayer de comprendre ce qu'il y a comme intermédiaire entre celui qui parle et ce qu'il produit. Ça doit avoir une certaine consistance, et c'est le début, si vous voulez, d'une tendance spéculative dans la pensée hébraïque.

Lacan : Quoi, le dabar?

M. X : - Le memmra.

Lacan : Vous croyez?

M. X : - Oui, c'est la tradition rabbinique.

R.P. BEIRNAERT : - A quelle époque apparaît memmra?

M. X : - Ce doit être du nie siècle.

Lacan : Burnett, dans l'article dont je vous parle, met en valeur, par toutes sortes de recoupements, que saint jean pensait en araméen.

M. X et R.P. BEIRNAERT : - C'est certain.

Lacan : Ce que vous appelez la tradition rabbinique, c'est son inflexion gnostique.

M. X : - Oui, elle donne évidemment emprise à la pensée gnostique, mais elle ne l'est pas en elle-même. C'est essentiellement une pensée légaliste, qui tâche de tout codifier.

Lacan : Vous ne croyez pas que le dabar est plus près de cela?

M. X : - Non, le memmra.

2

Je ne vous fais pas un enseignement *ex cathedra*. je ne crois pas conforme à notre objet, le langage et la parole, que je vous apporte ici quelque chose d'apodictique, que vous n'ayez qu'à enregistrer et mettre dans votre poche. Bien entendu, à mesure que les choses vont, il y a de plus en plus de langage dans nos poches, et même il déborde sur notre cerveau, ce qui n'y fait pas grande différence- on peut toujours mettre son mouchoir par-dessus.

S'il y a derrière ce discours une vraie parole, c'est la vôtre, mes auditeurs, autant et même plus que la mienne.

361

Je vous ai demandé la dernière fois de me poser des questions. Et comme elles s'annonçaient un peu minces, je vous ai proposé un thème - comment comprenez-vous ce que j'essaie d'approcher concernant le langage et la parole? Là-dessus, il s'est en effet formulé des objections valables, et le fait qu'elles se soient arrêtées en cours d'explication, qu'elles aient même pu engendrer parfois une certaine confusion, n'a eu aucun caractère décourageant. Cela veut simplement dire que l'analyse est en cours.

Comme la conférence que j'ai faite peut passer pour être la pointe dialectique de tout ce qui est amorcé par le travail de l'année, je vous demande aujourd'hui, de nouveau, si vous avez des questions à me poser. Je vous redemande aujourd'hui à nouveau de vous risquer dans cet inconnu, dans cette zone ignorée, que nous ne devons jamais oublier dans l'expérience analytique, car c'est notre position de principe.

Certains se disent que, pour ce qui est de faire de la théorie analytique, c'est moi qui construis, qui vous propose ma construction, et vous, vous partez avec ça. Je ne veux pas de ça. Vis-à-vis de cet ordre archétypique et platonicien sur quoi vous savez que je fais toutes réserves, comme vis-à-vis de cette parole primordiale qui est là pour nous donner l'émergence du symbolique, nous sommes dans la position d'avoir à concevoir, au sens plein du mot.

Nous ne pensons pas un seul instant que tout soit déjà écrit. Comme l'a fait remarquer M. Lefebvre-Pontalis l'autre jour, il n'y aurait rien du tout s'il n'y avait pas de sujet parlant. Et c'est pour cette raison que, pour qu'il y ait quelque chose de nouveau, il faut que l'ignorance existe. C'est dans cette position que nous sommes, et c'est pour ça que nous avons à concevoir, au sens plein. Quand nous savons quelque chose, déjà nous ne concevons plus rien.

Qui prend la parole? M. Marchant, qui a l'air d'être visité par l'esprit?

M. MARCHANT : - L'esprit qui me visite en ce moment me ferait plutôt protester. Quel intérêt tirerons-nous de poser des questions?

Lacan : Il se peut qu'il y ait quelque tournant de mon discours, à ma dernière conférence, qui vous ait paru trop abrupt, éludé, abrégé, oublié, et qui vous empêche de faire l'enchaînement.

M. MARCHANT : - C'est à un niveau beaucoup plus élevé, si je puis dire, que je pose ma question. Nous avons écouté ici, pendant un certain nombre de mois, un séminaire dont nous avons chacun tiré ce que nous avons pu. Si nous posons des questions, nous aurons toujours tendance à ramener ça à des choses 362

d'un niveau plus solide, si l'on peut dire, avec tout ce que cela comporte de mauvais.

Lacan : Ces choses sont faites pour aboutir à la pratique, et n'oubliez pas que celle-ci est tout à fait conceptualisée.

M. VALABREGA : - J'ai une question à propos de votre conférence. Vous avez parlé de la triangularité, qui peut être ou non reconnue par la machine cybernétique. Cette notion appartient-elle alors à l'ordre imaginaire ou à l'ordre symbolique? Puisque vous avez parlé de l'ignorance tout à l'heure, j'ai pensé à Nicolas de Cuse, qui dans toute la première partie de la Docte Ignorance, fait une analyse formelle de la notion de triangularité, et la rattache, me semble-t-il, au symbole.

Lacan : Vous faites allusion à ce que j'ai dit concernant les difficultés spéciales qu'il y a à formaliser, au sens symbolique du mot, certaines Gestalten. Et ce n'est pas le triangle que j'ai pris comme exemple, mais le rond, et ce n'est pas pareil.

M. VALABREGA : - Dans ce que j'ai dit, je fais allusion au fait que la machine cybernétique peut reconnaître ou non, selon sa position dans l'espace, une forme. Alors une confusion s'est introduite chez moi, et chez d'autres aussi - nous ne savions plus si, pour vous, la circularité ou la triangularité appartenait dans ces expériences à l'ordre du symbolique ou de l'imaginaire.

Lacan : Tout ce qui est intuition est beaucoup plus près de l'imaginaire que du symbolique. C'est un souci vraiment actuel de la pensée mathématique que d'éliminer aussi radicalement que possible les éléments intuitifs. L'élément intuitif est considéré comme une impureté dans le développement de la symbolique mathématique. Ce n'est pas dire pour autant que les mathématiciens considèrent que la partie soit réglée. Certains considèrent l'intuition comme inéliminable. Néanmoins, il persiste une aspiration à tout réduire dans une axiomatique.

Pour ce qui est de la machine, je crois qu'elle ne peut pas régler la question, bien sûr. Mais observez ce qui se passe chaque fois que nous cherchons à mettre une machine en état de reconnaître la bonne forme malgré toutes les aberrations de la perspective. Pour nous, dans l'intuitif, dans l'imagination, reconnaître la bonne forme est donné par la théorie gestaltiste comme le plus simple. Dans la machine, nous ne produisons jamais un effet fondé sur une simplicité semblable- c'est toujours par la plus extrême des compositions, la plus artificielle, par un balayage ponctuel de l'espace, un *scanning*, et par des formules dès lors très

compliquées, qu'on recompose ce qu'on pourrait appeler la sensibilité de la machine à une forme particulière. En d'autres termes, les bonnes formes ne font pas pour la machine les formules les plus simples. Ce qui indique déjà suffisamment dans l'expérience, l'opposition de l'imaginaire et du symbolique.

M. VALABREGA : - je me suis mal fait comprendre. Le débat que vous évoquez, relatif aux origines des mathématiques, entre intuitionnistes et nonintuitionnistes, est certainement intéressant, mais il est ancien, et il est latéral par rapport à la question que je pose, qui a trait à la notion et non pas à la perception d'un triangle ou d'un rond. C'est l'aboutissement qu'il y a dans la notion même de triangularité, par exemple, que je vise.

Lacan : On pourrait reprendre le texte auquel vous faisiez allusion. J'en ai relu cette année une partie à propos des maxima et minima, mais je ne vois plus très bien comment Nicolas de Cuse aborde la question du triangle. Je crois que le triangle est pour lui bien plus le ternaire que le triangle. M. VALABREGA : - je ne me réfère pas spécialement à lui. Ce qu'il semble, c'est que la notion de triangularité, quelles que soient les positions intuitionnistes ou non intuitionnistes des mathématiciens, ne peut être autre chose que symbolique.
Sans aucun doute.

M. VALABREGA ; - A ce moment-là, la machine cybernétique devrait reconnaître cette triangularité, ce qu'elle ne fait pas. C'est pourquoi vous avez penché à dire, semble-t-il, que la triangularité était en fait de l'ordre imaginaire.

Lacan : Absolument pas.

Que la machine reconnaisse, il faut donner à ça un sens plus problématique. Cette triangularité dont vous parlez est, elle, en quelque sorte la structure même de la machine. C'est ce à partir de quoi la machine surgit comme telle. Si nous avons 0 et 1, il y a quelque chose qui vient après. C'est à partir d'une succession que peut s'établir l'indépendance des 0 et des 1, la génération symbolique des connotations présence-absence. Je vous ai indiqué que le produit logique, l'addition logique, comporte toujours trois colonnes. Dans telle marge, 0 et 1 feront 1, et dans telle autre, 0 et 1 feront 0. En d'autres termes, la ternarité est essentielle à la structure de la machine. Et, bien entendu, j'aime mieux ternarité que triangularité, qui prête à une image.

M. VALABREGA : -je ne parlais pas de ternarité, mais de triangularité. je parlais du triangle lui-même, de la notion de triangularité du triangle, et non pas de la ternarité.

Lacan : Vous voulez dire le triangle comme forme?

M. VALABREGA : - Si cette notion, comme je le crois, appartient à l'ordre symbolique, on ne s'explique pas pourquoi on ne peut pas construire une machine cybernétique qui reconnaisse la forme du triangle.

Lacan : Très précisément, c'est dans la mesure où c'est de l'ordre imaginaire.

M. VALABREGA : - Alors ce n'est pas de l'ordre symbolique.

Lacan : C'est la fonction 3 qui est vraiment minimale dans la machine.

M. RIGUET : - Oui. On pourrait un peu généraliser la question, demander si la machine peut reconnaître dans une autre machine, une certaine relation ternaire? La réponse est oui. Qu'elle reconnaisse le triangle dans tous les cas, ce n'est peut-être pas, à mon avis, une question impossible, encore qu'elle ne soit pas résolue. Mais le triangle est, dans l'ordre des formes, très symbolisé - il n'y a pas de triangle dans la nature.

M. VALABREGA : - Si le problème était insoluble, il faudrait supposer que la notion de triangularité en question n'est pas entièrement de l'ordre symbolique, mais aussi de l'ordre imaginaire.

Lacan : Oui.

M. VALABREGA : - S'il n'y a que des concepts concrets élaborés, on est en contradiction avec les recherches axiomatiques. En axiomatique, il semble qu'on élimine - au moins en grande partie, il ne reste qu'un résidu, et certains ont dit qu'il ne restait rien - des concepts concrets d'intuition. Il y a là une question.

Lacan : Vous voulez dire qu'il y a une marge aussi grande qu'on veut. Le problème reste ouvert.

M. VALABREGA : - Oui, au sens où vous avez dit vous-même que le triangle n'existe pas dans la nature. Qu'est-ce alors que cette intuition? Ce n'est pas un concept concret, une élaboration à partir de formes existantes. C'est une notion, c'est symbolique.

M. RIGUET : - Dans les recherches axiomatiques récentes, un triangle est quelque chose de symbolique, car un triangle est une certaine relation.

Lacan : Oui. On peut réduire le triangle à une certaine relation.

M. RIGUET : - Une notion d'incidence entre points et droites.

Lacan : Par conséquent, en fin de compte, ça doit pouvoir être reconnu par la machine?

M. RIGUET : - Oui. Mais il faut définir très exactement quel est l'univers de toutes les formes que nous pouvons considérer. Et parmi celles-ci vous demandez à la machine de reconnaître une forme bien déterminée.

Lacan : C'est à partir d'une réduction symbolique déjà faite des formes, en fait déjà du travail de la machine, qu'on demande à la machine concrète, réelle, d'opérer.

M. MARCHANT : - Il s'agit là d'une description.

Lacan : Non, je ne crois pas.

M. RIGUET : - C'est une description de la relation que vous imposez à cette relation incidente, d'avoir un certain nombre de propriétés, sans cependant les énumérer. C'est une description non énumérative, parce que vous ne faites pas la liste de toutes les droites, de tous les points que vous considérez, mais la liste de tous les points, droites, etc. qui sont dans la nature. C'est là que s'introduit l'imaginaire.

M. MARCHANT : - Où placez-vous ce concept, dans quel domaine?

M. RIGUET : - Ça ne sert pas à grand-chose, si vous ne vous placez pas dans le cadre d'une axiomatique déterminée. Je vous ai parlé de l'incidence sur la droite, mais il y a d'autres façons d'axiomatiser la géométrie élémentaire.

O. MANNONI : - On peut en effet constituer le triangle schématiquement, et même sans savoir qu'on parle d'un triangle. Comment est-on sûr que le triangle qu'on dessine est un triangle? Il a là un problème qui concerne la relation du symbolique et de l'imaginaire, et qui est très obscur.

Lacan : Oui. Pris en sens contraire, si je puis dire.

O. MANNONI: - Oui, à l'envers.

M. RIGUET : - Quand vous raisonnez sur le triangle dessiné sur la feuille de papier, vous accumulez un certain nombre de propriétés qui ont leur répondant dans le modèle axiomatique que vous considérez.

O. MANNONI : - Alors, vous parlez deux langages qui se traduisent.

Lacan : Sans aucun doute.

O. MANNONI : - Alors, l'imaginaire est déjà langage, déjà symbolique.

Lacan : Le langage incarné dans une langue humaine est fait, nous n'en doutons pas, avec des images choisies qui ont toutes un certain rapport avec l'existence vivante de l'être humain, avec un secteur assez étroit de sa réalité biologique, avec l'image du semblable. Cette expérience imaginaire lèste toute langue concrète, et du même coup tout échange verbal, de ce quelque chose qui en fait un langage humain - au sens le plus terre-à-terre et le plus commun du mot humain, au sens de human en anglais.

C'est précisément en cela qu'elle peut être un obstacle au progrès de la réalisation du sujet dans l'ordre symbolique, dont la fonction pure se manifeste de mille façons dans la vie humaine, fonction connotable en termes de présence et d'absence, d'être et de non-être. Et c'est bien en cela que nous avons toujours affaire à quelque résistance qui s'oppose à la restitution du texte intégral de l'échange symbolique. Nous sommes des êtres incarnés, et nous pensons toujours par quelque truchement imaginaire, qui arrête, stoppe, embrouille la médiation symbolique. Celle-ci est perpétuellement hachée, interrompue.

O. MANNONI : - Ce qui me gêne, c'est que j'ai le sentiment que cette doublure imaginaire ne hache pas seulement, mais qu'elle est la nourriture indispensable du langage symbolique, et que le langage, s'il est privé complètement de cette nourriture, devient la machine, c'est-à-dire quelque chose qui n'est plus humain.

Lacan : Pas de sentiment. N'allez pas dire que la machine est bien méchante et qu'elle encombre notre existence. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. La machine, c'est uniquement la succession des petits 0 et des petits 1, aussi bien la question de savoir si elle est humaine ou pas est évidemment toute tranchée - elle ne l'est pas. Seulement, il s'agit aussi de savoir si l'humain, dans le sens où vous l'entendez, est si humain que ça.

O. MANNONI : - C'est une question très grave.

Lacan : Tout de même, la notion d'humanisme, sur lequel je ne vous ferai pas un séminaire, me paraît assez alourdie d'histoire pour que nous puissions la considérer comme une position particulière réalisée dans un champ tout à fait localisé de ce que nous continuons à appeler imprudemment l'humanité. Et nous n'avons pas à nous surprendre du fait que l'ordre symbolique soit absolument irréductible à ce qu'on appelle communément l'expérience humaine. Vous me dites que rien ne serait si ça ne s'incarnait pas dans cette imagination. Nous n'en doutons pas, mais les racines y sont-elles toutes? Rien ne nous permet de le dire. Non seulement la déduction empirique des nombres entiers n'est pas faite, mais il paraît même démontré qu'elle ne peut pas l'être.

3

Je vais essayer de ramener toutes ces considérations au petit schéma résumatif que je vous ai déjà présenté.

Au début du troisième chapitre de l'Au-delà du principe du plaisir, Freud explique les étapes du progrès de l'analyse. Texte lumineux, dont vous devriez tous avoir la copie dans votre poche, pour vous y référer à tout instant.

D'abord, dit-il, nous avons visé à la résolution du symptôme en donnant sa signification. On a eu quelques lumières et même quelques effets par ce procédé.

R.P. BEIRNAERT : - Pourquoi?

Ce que je vous enseigne ne fait qu'exprimer la condition grâce à quoi ce que Freud dit est possible. Pourquoi? dites-vous. Parce que le symptôme est en lui-même, et de bout en bout, signification, c'est-à-dire vérité, vérité mise en forme. Il se distingue de l'indice naturel par ceci qu'il est déjà structuré en termes de signifié et signifiant, avec ce que cela comporte, soit le jeu de signifiants. A l'intérieur même du donné concret du symptôme, il y a déjà précipitation dans un matériel signifiant. Le symptôme est l'envers d'un discours.

R.P. BEIRNAERT : - Mais comment la communication immédiate au malade est-elle efficace?

368

Lacan : La communication au malade de la signification guérit dans la mesure où elle entraîne chez le malade *l'Überzeugung*, c'est-à-dire la conviction. Le sujet intègre, dans l'ensemble des significations qu'il a déjà admises, l'explication que vous lui donnez, et cela peut n'être pas sans effet, de façon ponctuelle, dans l'analyse sauvage. Mais c'est loin d'être général.

C'est pourquoi nous passons à la seconde étape, où est reconnue la nécessité de l'intégration dans l'imaginaire. Il faut que surgissent, non pas simplement la compréhension de la signification, mais la réminiscence à proprement parler, c'est-à-dire le passage dans l'imaginaire. Le malade a à réintégrer dans ce continu imaginaire qu'on appelle le moi, à reconnaître comme étant de lui, à intégrer dans sa biographie, la suite des significations qu'il était à méconnaître. Je suis pour l'instant le début du troisième chapitre des *Essais de psychanalyse*.

Troisième étape - on s'aperçoit que cela ne suffit pas, à savoir qu'il y a une inertie propre à ce qui est déjà structuré dans l'imaginaire.

Le principal, au cours de ces efforts, continue le texte, parvient à retomber sur les résistances du malade. L'art est maintenant de découvrir le plus vite possible ces résistances, de les montrer au malade, et de le mouvoir, de le pousser par l'influence humaine, à l'amener à l'abandon de ces résistances. Le passage à la conscience, le devenir conscient de l'inconscient, même par cette voie, n'est pas toujours possible à atteindre complètement. Tout ce souvenir n'est peut-être pas strictement l'essentiel, si on n'obtient pas en même temps Überzeugung, la conviction.

Il faut lire le texte comme je le lis, c'est-à-dire en allemand, car le texte français - ça tient à l'art du traducteur - a un côté grisâtre, poudreux, qui cache la violence du relief de ce que Freud apporte.

Freud insiste sur ceci, qu'après la réduction des résistances, il y a un résidu qui peut être l'essentiel. Il introduit ici la notion de répétition, *Wiederholung*. Elle tient essentiellement en ceci, dit-il, que du côté de ce qui est refoulé, du côté de l'inconscient, il n'y a aucune résistance, il n'y a que tendance à se répéter.

C'est dans ce même texte que Freud souligne l'originalité de sa nouvelle topique. La simple connotation qualitative inconscient/conscient n'est pas ici essentielle. La ligne de clivage ne passe pas entre inconscient et conscient, mais entre, d'une part, quelque chose qui est refoulé et ne tend qu'à se répéter, c'est-à-dire la parole qui insiste, cette modulation inconsciente dont je vous parle, et quelque chose qui y fait obstacle, d'autre part, et qui est organisé d'une autre façon, à savoir le moi. Si vous lisez ce texte à la lumière des notions auxquelles je pense vous avoir rompus, vous verrez que le moi y est strictement situé comme étant de 369

l'ordre de l'imaginaire. Et Freud souligne que toute résistance vient comme telle de cet ordre.

Avant de vous quitter, et puisqu'il faut ponctuer, mettre un point final qui vous serve de table d'orientation, je reprendrai les quatre pôles que j'ai plus d'une fois inscrits au tableau.

Je commence par A, qui est l'Autre radical, celui de la huitième ou neuvième hypothèse du Parménide, qui est aussi bien le pôle réel de la relation subjective, et ce où Freud attache la relation à l'instinct de mort.

Puis, vous avez ici *m*, le moi, et a, l'autre qui n'est pas un autre du tout, puisqu'il est essentiellement couplé avec le moi, dans une relation toujours réflexive, interchangeable - l'*ego* est toujours un *alter-ego*.

Vous avez ici S, qui est à la fois le sujet, le symbole, et aussi le Es. La réalisation symbolique du sujet, qui est toujours création symbolique, c'est la relation qui va de A à S. Elle est sous-jacente, inconsciente, essentielle à toute situation subjective.

Cette schématisation ne part pas d'un sujet isolé et absolu. Tout est lié à l'ordre symbolique, depuis qu'il y a des hommes au monde et qu'ils parlent. Et ce qui se transmet et tend à se constituer est un immense

a message où tout le réel est peu à peu retransporté, recréé, refait. La symbolisation du réel tend à être équivalente à l'univers, et les sujets n'y sont que des relais, des supports.

Ce que nous faisons là-dedans est une coupure au niveau d'un de ces couplages.

Rien ne se comprend si ce n'est à partir de ceci, qui vous est dans toute l'œuvre de Freud rappelé et enseigné. Prenez le schéma de l'appareil psychique, qui figure dans ces petits manuscrits que Freud envoyait à Fliess, et aussi à la fin de la *Science des rêves*. On peut croire qu'il essayait simplement de formaliser dans ce qu'on pourrait appeler la symbolique scientiste - ce n'est rien moins que ça. Le point aigu de ce qu'apporte Freud, l'idée qui ne se trouve nulle part ailleurs, est ce sur quoi il insiste principalement dans le chapitre VII - il y a vraiment opposition entre fonction consciente et fonction inconsciente. Ce départ -justifié ou pas, peu importe, nous sommes en train de commenter Freud - lui paraît essentiel pour expliquer ce qui se passe de concret avec les sujets auxquels il a affaire, pour comprendre les champs de la vie psychique. Ce qui se passe au niveau du pur conscient, au niveau du cortex où se place ce reflet du monde qui est le conscient, est comme tel effacé de suite, ne laisse pas de traces. Les traces se passent ailleurs.

C'est de là que sont parties bien des absurdités, alimentées par ce terme de profondeur que Freud aurait pu éviter, et dont on a fait un si mauvais usage. Cela veut dire qu'en fin de compte, l'être vivant ne peut recevoir, enregistrer que ce qu'il est fait pour recevoir - plus exactement, que ses fonctions sont bien plus faites pour *ne pas* recevoir que pour recevoir. Il 370

ne voit pas, il n'entend pas, ce qui n'est pas utile à sa subsistance biologique. Seulement, l'être humain, lui, va au-delà du réel qui lui est biologiquement naturel. Et c'est là que commence le problème.

Toutes les machines animales sont strictement rivées aux conditions du milieu extérieur. Si elles varient c'est, nous dit-on, dans la mesure où ce milieu extérieur varie. Bien entendu, le propre de la plupart des espèces animales est de ne rien vouloir savoir de ce qui les dérange - plutôt crever. C'est d'ailleurs pour ça qu'elles crèvent, et que nous sommes forts. L'inspiration de Freud n'est pas mystique. Il ne croit pas qu'il y ait dans la vie de pouvoir morphogène, en tant que tel. Pour l'animal, le type, la forme, sont liés à un choix dans le milieu extérieur, comme l'envers et l'endroit. Pourquoi se passe-t-il autre chose avec l'être humain?

Il y a assez d'expériences de laboratoire, d'ailleurs exténuantes, qui montrent qu'il suffit de mettre la pieuvre-, ou n'importe quel autre animal, devant le triangle avec une certaine ténacité, pour qu'elle finisse par le reconnaître, c'est-à-dire par généraliser. C'est sur le plan du général qu'il faudrait répondre à la question de Valabrega. Mais ce qui est nouveau dans l'homme, c'est que quelque chose est déjà assez ouvert, imperceptiblement dérangé dans la coaptation. imaginaire, pour que puisse s'insérer l'utilisation symbolique de l'image.

Il faut supposer chez lui une certaine béance biologique, celle que j'essaie de définir quand je vous parle du stade du miroir. La captation totale du désir, de l'attention, suppose déjà le manque. Le manque est déjà là quand je parle du désir du sujet humain par rapport à son image, de cette relation imaginaire extrêmement générale qu'on appelle le narcissisme.

Les sujets vivants animaux sont sensibles à l'image de leur type. Point absolument essentiel, grâce à quoi toute la création vivante n'est pas une immense partouse. Mais l'être humain a un rapport spécial avec l'image qui est la sienne - rapport de béance, de tension aliénante. C'est là que s'insère la possibilité de l'ordre de la présence et de l'absence, c'est-à-dire de l'ordre symbolique. La tension entre le symbolique et le réel est là sous-jacente. Elle est substantielle, si vous voulez bien donner son sens purement étymologique au terme de substance. C'est un *upokeïmenon*.

Pour tous les sujets humains qui existent, le rapport entre le A et le S passera toujours par l'intermédiaire de ces substrats imaginaires que sont le moi et l'autre et qui constituent les fondations imaginaires de l'objet - A, m, a, S.

Tâchons de faire un peu de lanterne magique. Nous allons tomber dans la basse mécanique, qui est l'ennemie de l'homme, en imaginant qu'au point de recoupement entre la direction symbolique et le passage 371

par l'imaginaire, il y a une lampe triode. Supposons qu'un courant passe dans le circuit. S'il y a le vide, il se produit de la cathode à l'anode un j bombardement électronique, grâce à quoi le courant passe. En dehors de l'anode et de la cathode, il y a une troisième ode, transversale. Vous pouvez y faire passer le courant en positivant, de telle sorte que les électrons soient conduits vers l'anode, ou bien en négativant, arrêtant net le processus - ce qui émane du négatif se trouve repoussé par le négatif que vous interposez.

C'est simplement une nouvelle illustration de l'histoire de la porte dont je vous ai parlé l'autre jour en raison du caractère non homogène de l'auditoire. Disons que c'est une porte de porte, une porte à la puissance seconde, une porte à l'intérieur de la porte. L'imaginaire est ainsi dans la position d'interrompre, de hacher, de scander ce qui passe au niveau du circuit.

Notez que ce qui se passe entre A et S a un caractère à soi-même conflictuel. Au mieux, le circuit se contrarie, se stoppe, se coupe, se hache soi-même. Je dis au mieux, car le discours universel est symbolique, il vient de loin, nous ne l'avons pas inventé. Ce n'est pas nous qui avons inventé le non-être, nous sommes tombés dans un petit coin de non-être. Et pour ce qui est de la transmission de l'imaginaire, nous en avons aussi notre compte, avec toutes les fornications de nos parents, grands-parents, et autres histoires scandaleuses qui font le sel de la psychanalyse.

A partir de là, les nécessités du langage et celles de la communication interhumaine sont aisées à comprendre. Vous connaissez ces messages que le sujet émet sous une forme qui les structure, les grammaticalise, comme venant de l'autre, sous une forme inversée.

Quand un sujet dit à un autre tu es mon maître ou tu es ma femme, ça veut dire exactement le contraire. Ça passe par A et par m, et ça vient ensuite au sujet, que ça intronise tout d'un coup dans la position périlleuse et problématique d'époux, ou de disciple. C'est ainsi que s'expriment les paroles fondamentales.

Eh bien, de quoi s'agit-il avec le symptôme, autrement dit avec une névrose? Vous avez pu remarquer que dans le circuit, le moi est vraiment séparé du sujet par le petit a, c'est-à-dire par l'autre. Et pourtant, il y a un lien. Moi je suis moi, et vous aussi vous l'êtes, vous. Entre les deux, il y a cette donnée structurante, que les sujets sont incarnés. En effet, ce qui se passe au niveau du symbole se passe chez des êtres vivants. Ce qui est en S passe pour se révéler par le support corporel du sujet, passe par une réalité biologique qui établit une division entre la fonction imaginaire du vivant, dont le moi est une des formes structurées- nous n'avons pas tellement à nous plaindre-, et la fonction symbolique qu'il

est capable de remplir et qui lui donne une position éminente vis-à-vis du réel. Dire qu'il y a une névrose, dire qu'il y a un refoulé, qui ne va jamais sans retour, c'est dire que quelque chose du discours qui va de A à S passe et en même temps ne passe pas. Ce qui mérite de s'appeler résistance tient à ce que le moi n'est pas identique au sujet, et qu'il est de la nature du moi de s'intégrer dans le circuit imaginaire qui conditionne les interruptions du discours fondamental. C'est sur cette résistance que Freud met l'accent quand il dit que toute résistance vient de l'organisation du moi. Car c'est en tant qu'il est imaginaire, et non pas simplement en tant qu'il est existence charnelle, que le moi est dans l'analyse à la source des interruptions de ce discours qui ne demande qu'à passer en actes, en paroles, ou en *Wiederholen* - c'est la même chose.

Quand je vous dis que la seule résistance véritable dans l'analyse, c'est la résistance de l'analyste, ça veut dire qu'une analyse n'est concevable que dans la mesure où le a est effacé. Une certaine purification subjective doit s'accomplir dans l'analyse - sinon, à quoi bon toutes ces cérémonies auxquelles nous nous livrons? -, de sorte qu'on puisse pendant tout le temps de l'expérience analytique, confondre le pôle a avec le pôle A.

L'analyste participe de la nature radicale de l'Autre, en tant qu'il est ce qu'il y a de plus difficilement accessible. Dès lors, et à partir de ce moment, ce qui part de l'imaginaire du moi du sujet s'accorde non pas avec cet autre auquel il est habitué, et qui n'est que son partenaire, celui qui est fait pour entrer dans son jeu, mais avec justement l'Autre radical qui lui est masqué. Ce qui s'appelle transfert se passe très exactement entre A et m, pour autant que le a, représenté par l'analyste, fait défaut.

Ce dont il s'agit, comme Freud le dit d'une façon admirable dans ce texte, c'est d'une *Überlegenheit* - qu'on traduit en cette occasion par supériorité, mais je soupçonne qu'il y a là jeu de mots, comme la suite l'indique -, grâce à laquelle la réalité qui apparaît dans la situation analytique est reconnue *immer*, toujours, *als Spiegelung* - terme étonnant - *comme le mirage* d'un certain passé oublié. Le terme de *Spiegel*, miroir, y est. A partir du moment où n'existe plus la résistance de la fonction imaginaire du moi, le A et le m peuvent en quelque sorte s'accorder, communiquer assez pour que s'établisse entre eux un certain isochronisme, une certaine positivation simultanée par rapport à notre lampe triode. La parole fondamentale qui va de A au S rencontre ici une vibration harmonique, quelque chose qui, loin d'interférer, permet son passage. On peut même donner à cette lampe triode son rôle réel, qui est souvent celui d'un amplificateur, et dire que le discours fondamental

jusque-là censuré -pour employer le terme qui est le meilleur - s'éclaircit.

Ce progrès s'accomplit par l'effet de transfert, lequel se passe ailleurs que là où se passe la tendance répétitive. Ce qui insiste, ce qui ne demande qu'à passer, se passe entre A et S. Le transfert, lui, se passe entre m et a. Et c'est dans la mesure où le m apprend peu à peu, si l'on peut dire, à se mettre en accord avec le discours fondamental, qu'il peut être traité de la même façon qu'est traité le A, c'est-à-dire peu à peu lié au S.

Cela ne veut pas dire qu'un moi supposé autonome prend appui sur le moi de l'analyste, comme l'écrit Loewenstein dans un texte que je ne vous lirai pas aujourd'hui, mais que j'avais scrupuleusement choisi, et devienne un moi de plus en plus fort, intégrant et savant. Cela veut dire au contraire que le moi devient ce qu'il n'était pas, qu'il vient au point où est le sujet.

Ne croyez pas pour autant que le moi soit volatilisé après une analyse - qu'elle soit didactique ou thérapeutique, on ne monte pas dans le ciel, désincarné et pur symbole. Toute expérience analytique est une expérience de signification. Une des grandes objections qui nous sont opposées est la suivante - qu'est-ce qui va arriver comme catastrophe si on révèle au sujet sa réalité, sa pulsion je-ne-sais-quoi, sa vie homosexuelle? Dieu sait si, à cette occasion, les moralistes ont à nous en dire. C'est pourtant une objection caduque et sans valeur. En admettant même qu'on révèle au sujet quelque tendance qui aurait pu être écartée de lui à jamais par je ne sais quel effort, ce qui est mis en cause dans l'analyse n'est pas la révélation par nous au sujet de sa réalité. Une certaine conception de l'analyse des résistances s'inscrit assez, en effet, dans ce registre. Mais l'expérience authentique de l'analyse s'y oppose absolument - le sujet découvre par l'intermédiaire de l'analyse sa vérité, c'est-à-dire la signification que prennent dans sa destinée particulière ces données qui lui sont propres et qu'on peut appeler son lot. Les êtres humains naissent avec toutes sortes de dispositions extrêmement hétérogènes. Mais quel que soit le lot fondamental, le lot biologique, ce que l'analyse révèle au sujet, c'est sa signification. Cette signification est fonction d'une certaine parole, qui est et qui n'est pas parole du sujet - cette parole, il la reçoit déjà toute faite, il en est le point de passage. Je ne sais pas si c'est le maître mot primitif du Livre du jugement inscrit dans la tradition rabbinique. Nous ne regardons pas si loin, nous avons des problèmes plus limités, mais où les termes de vocation et d'appel ont toute leur valeur. S'il n'y avait pas cette parole reçue par le sujet, et qui porte sur le plan symbolique, il n'y aurait aucun conflit avec l'imaginaire, et chacun 374

suivrait purement et simplement son penchant. L'expérience nous montre qu'il n'en est rien. Freud n'a jamais renoncé à un dualisme essentiel comme constituant le sujet. Cela ne signifie rien d'autre que ces recroisements. Je voudrais les poursuivre.

Le moi s'inscrit dans l'imaginaire. Tout ce qui est du moi s'inscrit dans les tensions imaginaires, comme le reste des tensions libidinales. Libido et moi sont du même côté. Le narcissisme est libidinal. Le moi n'est pas une puissance supérieure, ni un pur esprit, ni une instance autonome, ni une sphère sans conflits - comme on ose l'écrire - sur quoi nous aurions à prendre appui. Qu'est-ce que c'est que cette histoire? Avons-nous à exiger des sujets qu'ils aient des tendances supérieures à la vérité? Qu'est-ce que c'est que cette tendance transcendante à la sublimation? Freud la répudie de la façon la plus formelle dans l'Au-delà du principe du plaisir. Dans aucune des manifestations concrètes et historiques des fonctions humaines, il ne voit la moindre tendance au progrès, et cela a bien sa valeur chez celui qui a inventé notre méthode. Toutes les formes de la vie sont aussi étonnantes, miraculeuses, il n'y a pas de tendance vers des formes supérieures. C'est ici que nous débouchons sur l'ordre symbolique, qui n'est pas l'ordre libidinal où s'inscrivent aussi bien le moi que toutes les pulsions. Il tend au-delà du principe du plaisir, hors des limites de la vie, et c'est pourquoi Freud l'identifie à l'instinct de mort. Vous relirez le texte, et vous verrez s'il vous semble digne d'être approuvé. L'ordre symbolique est rejeté de l'ordre libidinal qui inclut tout le domaine de l'imaginaire, y compris la structure du moi. Et l'instinct de mort n'est que le masque de l'ordre symbolique, en tant - Freud l'a écrit - qu'il est muet, c'est-à-dire en tant qu'il ne s'est pas réalisé. Tant que la reconnaissance symbolique ne s'est pas établie, par définition, l'ordre symbolique est muet.

L'ordre symbolique à la fois non-étant et insistant pour être, voilà ce que Freud vise quand il nous parle de l'instinct de mort comme de ce qu'il y a de plus fondamental, - un ordre symbolique en gésine, en train de venir, insistant pour être réalisé.

29 JUIN 1955.

INTRODUCTION

I	Psychologie et métapsychologie	11
II	Savoir, vérité, opinion	23

AU-DELA DU PRINCIPE DU PLAISIR, LA RÉPÉTITION

III	L'univers symbolique	39
IV	Une définition matérialiste du phénomène de conscience	55
V	Homéostasie et insistance	71
VI	Freud, Hegel, et la machine	83
VII	Le circuit	99

LES SCHÉMAS FREUDIENS DE L'APPAREIL PSYCHIQUE

VIII	Introduction à l' <i>Entwurf</i>	117
IX	Jeu d'écritures	127
X	De l' <i>Entwurf</i> à la <i>Traumdeutung</i>	141
XI	La censure n'est pas la résistance	151
XII	Les embarras de la régression	163
XIII	Le rêve de l'injection d'Irma	177
XIV	Le rêve de l'injection d'Irma (<i>fin</i>)	193

AU-DELA DE L'IMAGINAIRE, LE SYMBOLIQUE
OU DU PETIT AU GRAND AUTRE

XV	Pair ou impair ? Au-delà de l'inter-subjectivité	207
XVI	<i>La lettre volée</i>	225
XVII	Questions à celui qui enseigne	241
XVIII	Le désir, la vie et la mort	259
XIX	Introduction du grand Autre	275
XX	L'analyse objectivée	289
XXI	Sosie	301

FINAL

XXII	Où est la parole ? Où est le langage ?	319
XXIII	Psychanalyse et cybernétique, ou de la nature du langage	339
XXIV	A, m, a, S	355